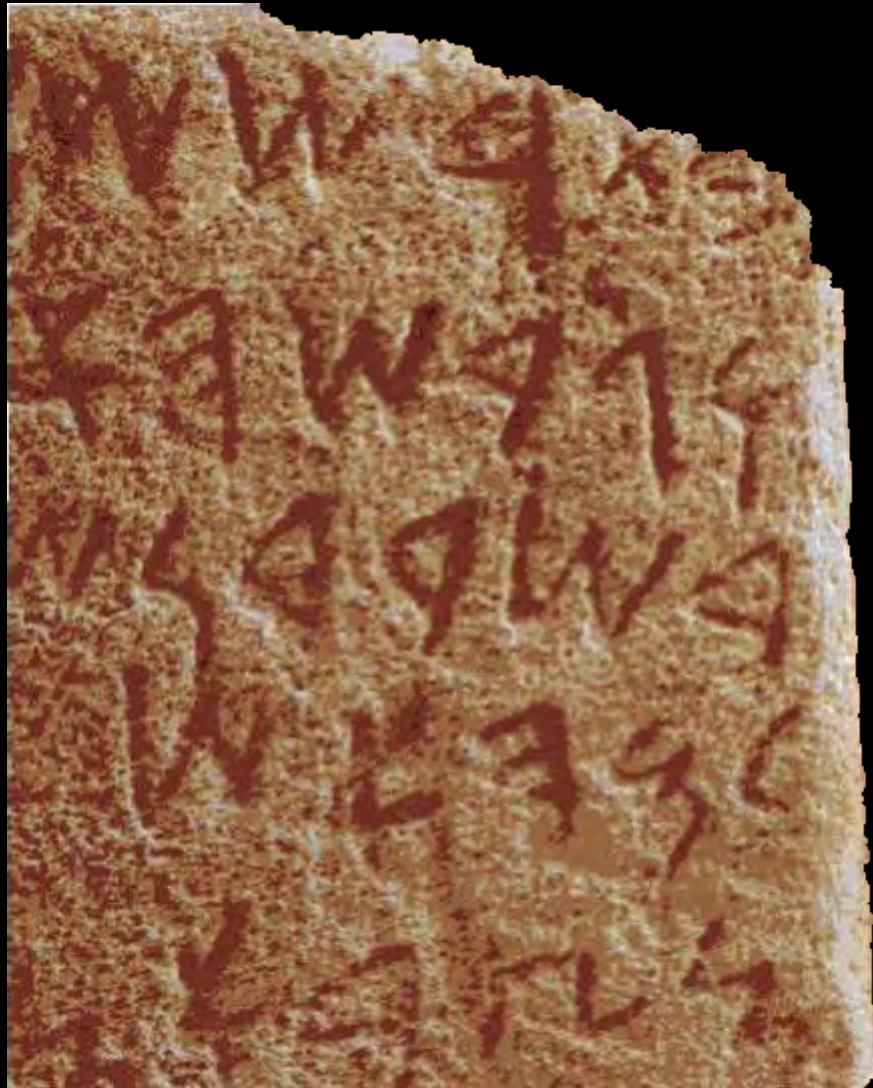


eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA
revistadefilosofia.org



47



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 Corredra, 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 47
enero 2013

ISSN: 1885-5679

© de la edición:

Eikasía Ediciones

Maquetado y diseño

Eikasía

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

Foto portada: Alfabeto Fenicio

eikasía revistadefilosofia.org

índice

47

Artículos

1. Pablo Posada Varela.
Marc Richir o el rigor de la transoperatividad.
Presentación del número 47 de Eikasía: “Fenomenología arquitectónica (II) – Marc Richir”, pp. 9-22. 9
- Capítulo I. Fenomenología arquitectónica, fenomenología trascendental y filosofía
2. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. 23
La oscuridad de la experiencia estética, pp. 23-48
Resumen/Abstract
3. Jorge Armando Reyes Escobar. 49
Husserl y Richir: la historia y lo trascendental, pp. 49-74
Resumen/Abstract
4. Marc Richir. 75
De la révolution phénoménologique : quelques esquisses, pp. 75-84
5. Florian Forestier. 85
La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain:
« réel », « contingence », « sens », pp. 85-110
Resumen/Abstract
6. Marc Richir. 111
Lugar y no lugares de la filosofía, pp. 111-116
Resumen/Abstract
7. Pablo Posada Varela. 117
La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva, pp. 117-166
Resumen/Abstract
- Capítulo II. Epojé hiperbólica y reducción arquitectónica
8. Anne Coignard. 167
Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir, pp. 167-188
Resumen/Abstract
9. Tetsuo Sawada. 189
De la théorie de la connaissance vers le registre archaïque du phénomène : Sur la « refonte » de la phénoménologie chez
Marc Richir, pp. 189-200
Resumen/Abstract
10. Pablo Posada Varela 201
Apuntes para una arquitectura fenomenológica (en clave mereológica), pp. 201-218 Resumen/Abstract
11. Marc Richir. 219
Sobre el método. Fenomenología y metafísica : El efecto de atracción del instituyente simbólico sobre el campo
fenomenológico, pp. 219-226

12. Pablo Posada Varela. Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico, pp. 227-242 Resumen/Abstract	227
Capítulo III. Epojé hiperbólica y simulacro ontológico	
13. Sacha Carlson. Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico”, pp. 243-250 Resumen/Abstract	243
14. Thomas Maurice. La mécanique des leures. La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir, pp. 251-272 Resumen/Abstract	251
15. Javier Arias Navarro. Destripando una metáfora transcendental: Melville y Camões a la luz de Marc Richir, pp. 273-336 Resumen/Abstract	273
16. Sacha Carlson. Hipérbole y lenguaje: El “resultado” de la epojé hiperbólica, pp. 337-350 Resumen/Abstract	337
Capítulo IV. Esquematismo, lenguaje y afectividad	
17. Robert Alexander. La cuestión del movimiento en la fenomenología de Marc Richir, pp. 351-362 Resumen/Abstract	351
18. Sacha Carlson. Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje, pp. 363-388 Resumen/Abstract	363
19. Ignacio Quepons Ramírez. Sobre el sentido y expresión de la vida afectiva en la fenomenología de Husserl, pp. 389-416 Resumen/Abstract	389
20. Joëlle Mesnil. Un néo-nominalisme exubérant, pp. 417-436 Resumen/Abstract	417
Capítulo V. Tiempo, afectividad, temporalización en presencia y temporalización en presente	
21. Marc Richir. Discontinuidades y ritmos de las duraciones: abstracción y concreción de la conciencia del tiempo, pp. 437-448	437
22. Alexander Schnell. Temporalidad y afectividad en la fenomenología de Marc Richir, pp. 449-466 Resumen/Abstract	449
23. Marc Richir. Afecto y temporalización, pp. 467-476	467
Capítulo VI. Inconsciente fenomenológico e inconsciente simbólico	
24. Marc Richir La melancolía de los filósofos, pp. 477-496	477
25. Marc Richir Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad, pp. 497-502	497
26. Marc Richir Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis, pp. 503-526	503

27. Joëlle Mesnil. La pulsion chez Marc Richir, pp. 527-572 Resumen/Abstract	527
Capítulo VII. Cuerpo y afectividad	
28. Pelayo Pérez García El exceso, pp. 573-580 Resumen/Abstract	573
29. Juan Antonio González Ponte Tesis sobre el cuerpo (im-)propio (parte 1), pp. 581-586 Resumen/Abstract	581
30. Alexander Schnell Cuerpo, Leib y Leiblichkeit en Richir y en Merleau-Ponty, pp. 587-610 Resumen/Abstract	587
Capítulo VIII. La estética fenomenológica desde la fenomenología arquitectónica	
31. Marc Richir De lo infigurable en pintura, pp. 611-620	611
32. Marc Richir De la figuración en psicopatología, pp. 621-628	621
Capítulo IX. Afectividad e interfactividad: hacia una antropología fenomenológica	
33. Guy van Kerckhoven En los confines de la “Schaltung”. Algunas notas sobre “la fuga de ideas” en la antropología de H. Lipps, pp. 629-648 Resumen/Abstract	629
34. Florian Forestier L’animalité symbolique de l’humain, pp. 649-664 Resumen/Abstract	649
35. Diana Gumiel Phantasieleib, comunidad y antropología fenomenológica en Marc Richir, pp. 665-678 Resumen/Abstract	665
Capítulo X. Fenomenología de lo político: Comunidad intersubjetiva, encarnación, incorporación y tiranía	
36. Marc Richir Para una fenomenología de lo político, pp. 679-692	679
37. Andrés Boix Palop Marc Richir y la legitimidad de las democracias representativas, pp. 693-704 Resumen/Abstract	693
38. Marc Richir Platón, el “mito” del Político y la cuestión de la tiranía, pp. 705-710	705
39. Julio Quesada Martín Heidegger: la decapitación de la fenomenología y el totalitarismo nazi, pp. 711-736 Resumen/Abstract	711
40. Marc Richir Simulacro y realidad (1er capítulo de “La contingencia del déspota”), pp. 737-742	737
Capítulo XI. Cuerpo y espacialidad. El espacio vivido.	
41. Marc Richir Geometría quirial y constitución del espacio, pp. 743-748	743
42. Luis Alberto Canela Morales El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de Cosa y espacio de 1907, pp. 749-766 Resumen/Abstract	749
43. Marc Richir Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología, pp. 767-776	767

Capítulo XII. Fenomenología de la arquitectura. El espacio habitado.

44. Marc Richir Cuerpo, espacio y arquitectura, pp. 777-786	777
45. Luis António Umbelino Leib, Umwelt e Arquitectura. Leituras de M. Merleau-Ponty e M. Richir, pp. 787-798 Resumen/Abstract	787
46. Susana Velasco Sánchez Arquitectura y resistencia, pp. 799-812 Resumen/Abstract	799
47. Luis Álvarez Falcón Arquitectura y fenomenología. Sobre La arquitectónica de la «indeterminación» en el espacio, pp. 813-836 Resumen/Abstract	813
48. Marc Richir Habitar, pp. 837-842	837

Capítulo XIII. Encuentros con el pensamiento de Marc Richir: algunos testimonios.

49. Pelayo Pérez García El sentido haciéndose, pp. 843-854 Resumen/Abstract	843
50. Joëlle Mesnil Mon chemin vers Marc Richir, pp. 855-888 Resumen/Abstract	855
51. Juan Carlos de Pedro Marinero La estética del inicio, pp. 889-896 Resumen/Abstract	889
52. Thomas Maurice Le complexe du grimoire. Récit d'un cheminement personnel vers l'hyperbole, pp. 897-912 Resumen/Abstract	897
53. Sara Pain Testimonio de un encuentro tardío, pp. 913-918	913

Crítica de libros

54. La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería (de Agustín Serrano de Haro) Por Luis Alberto Canela Morales, pp. 919-924	919
55. La fenomenología de Ortega y Gasset. (de Javier San Martín) Por Marcela Venebra Muñoz, pp. 925-928	925
56. Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española (de Miguel García-Baró) Por Iván Ortega Rodríguez, pp. 929-934	929
57. Corrientes actuales de la filosofía I. En-clave fenomenológica (de María del Carmen López Sáenz) Por Luis Álvarez Falcón, pp. 935-938	935
58. Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante (de Alexander Schnell) Por Florian Forestier, pp. 939-944	939

Marc Richir o el rigor de la transoperatividad¹.

Presentación del número 47 de *Eikasia*: “Fenomenología arquitectónica (II) – Marc Richir”

Pablo Posada Varela

Université Paris – Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal

pabloposadavarela@gmail.com

Tras los números 34 y 40 de *Eikasia*, publicamos este otro número especial haciéndonos eco del interés creciente que en varios puntos del globo (como se echará de ver) suscita la obra de Marc Richir.

En primer lugar algunas precisiones sobre qué es este texto de presentación del número 47 de *Eikasia*, cuál es su sentido, cuál su propósito. Pues bien, resulta que tantas son las ramificaciones humanas y filosóficas, tantas las distintas tradiciones de pensamiento, las procedencias varias que concurren en este número que, tratando de hacer justicia a todas ellas, pero sin por ello querer fragmentar demasiado el texto principal de esta presentación, he aprovechado esa suerte de limbo que son las notas a pie de página para ir haciendo calas que susciten caminos distintos, inauditos; caminos cuyo trazado desconozco pues aún no se han recorrido actualmente (aunque acaso sí se hayan andado o se estén andando ya *virtualmente*²). En fin, valga esta precisión para justificar las muchas (y a veces muy largas) notas a pie de página que cuelgan de este texto de presentación. Una presentación trata de informar, pero también de anudar, de muñir, fiar o alentar futuras relaciones filosóficas que han de cobrar vida propia: la que me exima ya de ser el relator – en el doble sentido de narrador y factor relacionante – que aún sigo siendo ahora³. Las muchas notas cuelgan de este texto de presentación son pues como otros tantos cabos que desmadejo y dejo sueltos, esperando que de ellos resulten insospechados trenzados con los que, al fin y al cabo, todos habremos de enriquecernos. Por lo demás, internet ha modificado radicalmente el campo. Y, en el sentido aquí aludido, lo ha hecho para bien. Más fáciles son, a día de hoy, y en el espacio de la red, esos insospechados trenzados que he querido aquí alentar desconociendo entre qué, cómo, cuánto y quiénes se anudará.

Ahora bien, este texto principal es absolutamente legible sin sus notas. No requiere (y menos aún en una primera lectura) seguirme hasta el fondo en todas y cada una de esas calas, fondeadas bajo la forma de notas. Queden por lo pronto ahí, colgando del texto como otros tantos flecos, para que “imprescindiblemente” (como diría Schelling) se trencen, y devengan en colaboraciones, discusiones y contribuciones para números futuros.

Por lo mismo, y porque no ambiciono ser sino *una pieza más* de todo este entramado que es la recepción

¹ Tomamos este concepto de Ricardo S. Ortiz de Urbina. Entre otros muchos textos donde se hace uso de ese concepto de transoperatividad (como ampliación de la operatividad con la que trabaja el materialismo filosófico de G. Bueno, y en resonancia con los conceptos de transposibilidad y transpasibilidad de Henri Maldiney, retomados por Richir desde las *Méditations Phénoménologiques*) puede consultarse el artículo de Ortiz de Urbina que aquí publicamos, así como su “Introducción a la estromatología” en *Eikasia* nº40. <http://www.revistadefilosofia.com/40-10.pdf>. El rigor de la transoperatividad es el rigor – cf. Ricardo S. Ortiz de Urbina “La oscuridad de la experiencia estética” – de lo oscuro pero *distinto* (exactamente en el sentido en que de un poeta o de un artista decimos que son rigurosos o que les faltó rigor en tal o cual producción. Rigor, este de los artistas o poetas, en ocasiones bastante más severo de lo que pueda serlo el que se estila entre los científicos; sobre este último punto puede también consultarse el trabajo de Ricardo S. Ortiz de Urbina: “¿Qué hace el arte?” http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/urbina_que_hace_el_arte.pdf.

² En el sentido en que, siguiendo la riquísima sugerencia de Ortiz de Urbina, Richir de un lado y Feynman del otro lo entenderían. Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: “Le principe de correspondance”, *Annales de phénoménologie* nº12/2013. www.annalesdephenomenologie.org

³ Entre otras cosas porque resulta absolutamente agotador.

de la obra de Richir en lengua española, entramado del que sería absurdo e infecundo – amén de aburrido – inventarme exento, he querido marcar de entrada y de forma clara *mi posición de interpretación*⁴ del pensamiento de Richir, posición que acaso no coincida por entero con la que el propio Richir tiene sobre su obra, y seguramente menos aún con la de muchos otros de sus lectores. Sea como fuere, mi posición es decididamente husserliana, lo es cada día más (aunque no como suele entenderse), y lo es también mi interpretación de la obra de Richir. Ahora bien, entiendo que ese husserlianismo desde el que creo que se ha de interpretar a Richir nada tiene de escolástico; y, desde luego, he de decir que a esto último – i.e. a aquilatar un genuino husserlianismo más fiel a Husserl que la propia “ortodoxia” husserliana – me ha ayudado Richir más que nadie. Aunque también es de justicia decir que dicha posición se ha visto confortada por la atenta relectura de las obras del propio Husserl (incluidos sus textos “canónicos”, que muchos “fenomenólogos a la última” cometen el error de desatender o dar por sabidos o cerrados: ¡cuántos abismos, cuántas profundísimas aporías en *Ideas I*, *Filosofía Primera* o en *Meditaciones Cartesianas*!). Como quiera que sea, yo veo en Richir, y más aún a partir del Richir de los años 90, purgados ya algunos pecados de juventud⁵, una profunda connivencia y continuidad (en las profundidades) con el fundador de la fenomenología.

Ahora bien, huelga decir que, por mucho que cargue las tintas sobre dicha continuidad (por ver de marcar mi posición y alentar el debate), en absoluto pretendo arrogarme género alguno de monopolio hermenéutico en punto a la fenomenología de Marc Richir. Otros hay que conocen mejor que yo la mayoría de los aspectos de la fenomenología richiriana, por ejemplo Sacha Carlson, que quizá sea, junto a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, el más completo conocedor del pensamiento de Richir que existe a día de hoy; como otros hay que leen a Richir desde hace mucho más tiempo, como es el caso del propio Ortiz de Urbina que, al tiempo que desarrollaba su propio camino, originalísimo e irreductible a cualquiera de sus fuentes varias, lleva ya, desde los años 80 a esta parte, siguiendo muy de cerca – prácticamente a ritmo de publicación (ritmo cuando menos exigente: cuantitativa y cualitativamente) – los desarrollos de la obra de Richir.

Este número tendrá, en un futuro no muy lejano, otras secuelas, también en torno a esa versión no estándar de la fenomenología que es la fenomenología arquitectónica de Marc Richir; acaso también en torno a otras versiones de “fenomenología no estándar” como la que propone Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, y que se distingue de la richiriana en algunos puntos esenciales.

Efectivamente, la “fenomenología arquitectónica” de Marc Richir (se trata de un rótulo más; cabrían otros; sin que ninguno de ellos agote o pretenda agotar el campo) no es la *única versión posible* de “fenomenología no estándar”⁶. Desde luego, la fenomenología de Richir comparte características “no estándar” con esa otra versión no estándar de la fenomenología, distinta de la “fenomenología arquitectónica” de Marc Richir, que es, por ejemplo, la estromatología de Ricardo S. Ortiz de Urbina. De hecho, la expresión, usada en paralelo y de modo enteramente independiente (luego enteramente *co-incidente*) por Urbina y por Richir, fue, por lo que hace a la historia fáctica de

⁴ Por lo demás, en estricta continuidad con mi posición filosófica general.

⁵ Bajo la forma de interpretaciones apresuradas de Husserl (consecutarias a veces de benevolencias excesivas respecto de Heidegger o Merleau-Ponty); interpretaciones de juventud que Richir empieza a revisar a partir de finales de los ochenta y principios de los noventa en clave autocrítica.

⁶ Para un análisis de la idea de fenomenología no estándar o versión no clásica de la fenomenología (en connivencia con situaciones no clásicas en física y en música) podemos remitirnos al artículo de Ricardo S. Ortiz de Urbina “Le principe de correspondence” publicado en *Annales de Phénoménologie* n°12 / 2013, www.annalesdephenomenologie.org. Puede consultarse también la informativa reseña: “La actualidad de Merleau-Ponty”, en el número 46 de *Eikasia* <http://revistadefilosofia.com/46-13.pdf>

su uso francés, pronunciada por vez primera, según nos contó el propio Richir⁷, por Jean-Toussaint Desanti en una de las muchas conversaciones que tuvo con Richir⁸. Desanti la trajo a colación para caracterizar el proceder fenomenológico de Richir. De su amigo Desanti, de habérsela oído a éste, toma el propio Richir la expresión “fenomenología no estándar”.

El título del volumen 40 de *Eikasia* (que retomamos en este para subrayar la continuidad entre ambos volúmenes) decía: “La fenomenología arquitectónica – Marc Richir” donde, precisamente, ha de entenderse ese “Marc Richir” como *un capítulo entre otros posibles* de la “idea” de una fenomenología arquitectónica, “idea” de la que, por lo tanto, la fenomenología de Richir no es sino una realización más. Y otro tanto sucede, *a fortiori*, con la llamada “fenomenología no estándar” respecto del propio Marc Richir (y de la más amplia idea de fenomenología arquitectónica); y ello, si cabe, *a mayor abundamiento*. A mayor abundamiento *de holgura* (e inagotabilidad). Holgura escalonada respecto de lo mucho e “impensable” que en la idea general de fenomenología no estándar cabe y de lo que tan sólo son parcial instanciación los tipos de fenomenología concreta a que aquí nos referimos (fenomenología bajo la forma de una arquitectónica fenomenológica, estromatología, etc.); tipos de fenomenología a su vez en dehiscencia respecto de los sujetos concretísimos que las desarrollan (Richir, Ortiz de Urbina u otros). Valgan estas precisiones para justificar el título de este número especial, y para insistir, contra lo que pudiera parecer, en el esencial matiz de rebasamiento de lo subjetivo o meramente personal; rebasamiento que ha de leerse en el rótulo: “Fenomenología arquitectónica (II) – Marc Richir”.

Este número especial – y otras secuelas previstas – entienden contribuir a la recepción de Richir en lengua española y espero que añadan un grano de arena a lo que ya reseñé y recapitulé en punto a la recepción de Richir en español en un reciente trabajo⁹ (publicado en una “sección Richir” del número 9 del órgano editorial de la Sociedad Española de Fenomenología, a saber, la revista *Investigaciones Fenomenológicas*¹⁰).

Va teniendo merecidos frutos la organización, en Oviedo, en octubre de 2010, tanto por parte de la Universidad de Oviedo (de la mano del profesor Alberto Hidalgo), como por parte de la Sociedad Asturiana de Filosofía (de la mano de Pelayo Pérez y Román García) del congreso, de dos semanas de duración, titulado “La

⁷ También se refiere Richir, por escrito, a dicha expresión (y a su origen en Jean-Toussaint Desanti). Explicitamente en el artículo “Le sens de la phénoménologie”, traducido al español en el número 9 de *Investigaciones Fenomenológicas*. http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/15_RICHIR.pdf. Estas alusiones pueden completarse con la extraordinaria traducción que, para el número 40 de *Eikasia*, hizo Iván Galán Homanera, con la sensibilidad para la lengua que le caracteriza, del artículo de Richir “La refundición de la fenomenología”: <http://www.revistadefilosofia.com/40-04.pdf>. Por último, esta caracterización richiriana de su propia fenomenología puede rastrearse también al hilo de la lectura del prefacio de *Phénoménologie en Esquisses*. Hay una traducción de extensas partes de dicho prólogo al final del artículo “Sobre la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir”, *Eikasia* n° 40. <http://revistadefilosofia.com/40-12.pdf> (pp. 286-289).

⁸ Richir tuvo, en los últimos años de la vida de J. T. Desanti, una relación muy estrecha con éste. Relación facultada, a su vez, por Patrice Loraux, discípulo de Desanti y, además, uno de los más viejos e íntimos amigos de Marc Richir. Durante varios años los tres se reunían en casa de Desanti, dos veces al mes, para comentar la *Metafísica* de Aristóteles. En realidad, Desanti y Loraux se reunían todas las semanas. Richir se unía a ellos las dos veces al mes en que iba a París a impartir su seminario de doctorado “Problèmes d’architectonique en phénoménologie” adscrito al departamento de psicopatología de París VII (y convalidable también como curso de doctorado para los alumnos del departamento de filosofía de París XII). El seminario de Richir tenía lugar de 16h30 a 19h30 (ó 20h en ocasiones) los 1er y 3er miércoles de cada mes (en los locales más inverosímiles, desde aulas sin calefacción hasta casetas o módulos de obra prefabricados). Así, aprovechaba Richir su venida a París desde su pueblo al pie del Monte Ventoux para unirse, el día anterior a su propio seminario de fenomenología, a las sesiones informales de comentario seguido a la *Metafísica* de Aristóteles que Patrice Loraux y Jean T. Desanti llevaban ya realizando desde hace varios años en casa de este último.

⁹ Pablo Posada Varela, “Acceder a la fenomenología de Marc Richir. Algunas claves hermenéuticas para la recepción de Richir en España”. *Investigaciones Fenomenológicas* n°9, septiembre 2012. (pp. 367-382) http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/18_POSADA.pdf y también: “La vivacidad del pensar. Breve presentación de tres textos introductorios de Marc Richir”. *Investigaciones Fenomenológicas* n°9, septiembre 2012. (pp. 311-313) http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/14_POSADA.pdf

¹⁰ http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html

fenomenología arquitectónica de Marc Richir”. Algunas de las ponencias de dicho congreso están recogidas en parte en el número 40 de *Eikasia*. De entonces a esta parte, y además de la mencionada sección especial Richir en el nº9 de la revista *Investigaciones Fenomenológicas*, cumple aludir a la publicación de la traducción en castellano, en el volumen IV del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*¹¹, órgano editorial de la importante Sociedad Latinoamericana de Fenomenología¹², del crucial texto de Richir “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización”¹³. Eso hasta hoy y por lo que hace a Richir en español¹⁴. ¿Qué nos depara el futuro?

En lo atinente a ulteriores proyectos relacionados con la difusión de Richir en lengua española, mencionemos el extraordinario trabajo que, con el apoyo de Darío Corbeira, se está empezado a realizar desde la asociación cultural (y editorial) Brumaria. En la página web de Brumaria www.brumaria.net se encontrarán ulteriores detalles sobre los proyectos editoriales (tres en curso por ahora) e institucionales relativos a la difusión de la fenomenología de Richir. Todo ello, como hemos indicado, gracias al impulso del creador de la plataforma Brumaria, a saber, el artista y profesor de estética Darío Corbeira, cuyo interés y apuesta por la difusión del pensamiento de Richir es claro y unívoco. De ahí que, al hilo del apoyo firme y consecuente de Brumaria y de su fundador, hayan echado a correr varios proyectos, coordinados por Alejandro Arozamena y por el propio Darío Corbeira, en complemento a tres ediciones y traducciones de Richir (de las que hablaremos enseguida): entre ellos, un seminario itinerante sobre fenomenología no estándar¹⁵, así como un seminario, entre itinerante y permanente, de traducción y discusión de textos de Richir¹⁶, amén de la constitución sistemática de un glosario de traducción de términos y expresiones richirianas.

Tres son los proyectos editoriales en curso en Brumaria. En primer lugar, la traducción al español, ya muy avanzada, que del próximo libro de Richir, *La contingencia del déspota*, está llevando a cabo Fernando Comella, sin duda uno de los mejores traductores de Richir a lengua española, residente en Avignon (a pocos kilómetros del pueblo en que vive Richir, y directamente en contacto con Richir – son prácticamente vecinos – durante todo el año). Se prevé que dicha traducción al español esté disponible en otoño de 2013, en formato de libro impreso, editado por Brumaria, y adelantándose, por cierto, a la aparición del libro en lengua original (prevista para enero del 2014 como pronto en la colección que dirige Miguel Abensour en Payot, edición que, será acompañada de la reedición de *Du Sublime en Politique*, agotado de momento).

Un concurso de generosidades (la de Fernando Comella, las de Alejandro Arozamena y Darío Corbeira (Brumaria), la de Marc Richir, y la del ya antiguo y gran amigo de Richir que es Miguel Abensour¹⁷) ha propiciado

¹¹ <http://www.clafen.org/AFL/V4/>

¹² La sociedad de fenomenología más amplia e importante de cuantas hay en el mundo, la que aglutina mayor número de miembros y mayor número de países. Es ejemplo de vitalidad y coordinación. Por ejemplo, si existiese – que no existe siquiera – lo sería – un ejemplo – para una posible sociedad francesa de fenomenología.

¹³ http://www.clafen.org/AFL/V4/665-692_DOC_Richir.pdf

¹⁴ Puede consultarse el apartado “Richir en espagnol” http://www.laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Richir_en_espagnol.html de la página de Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org

¹⁵ Que buscará contar con la colaboración de Ricardo S. Ortiz de Urbina y Sacha Carlson (entre otros).

¹⁶ De ello se dará cumplida cuenta en un apartado “Richir” de la página web de Brumaria, www.brumaria.net, apartado que, junto al glosario terminológico de términos richirianos, y la edición audio de no pocas conferencias, está montando María Pérez Pujazón. Este apartado en la página web de Brumaria recogerá material de todo tipo en relación al pensamiento de Richir (fundamentalmente en español) y en estricta coordinación (y complemento) con www.laphenomenologierichirienne.org, la página web que lleva Sacha Carlson.

¹⁷ Miguel Abensour es, por lo demás, uno de los más finos y originales pensadores de lo político que hay en Francia a día de hoy, y cuya obra,

que aparezca en este número de *Eikasia* un inédito absoluto de Richir, a saber, la traducción española, a cargo de Fernando Comella, del capítulo 1º (“Simulacro y realidad”) de *La contingencia del déspota*, muestra anticipada de su inminente publicación en español.

En segundo y tercer lugar, y por lo que hace a traducciones de Richir al español publicadas por Brumaria en formato libro, citemos la preparación de dos volúmenes de textos cortos de Richir. Ambos serán coordinados por Alejandro Arozamena, Darío Corbeira, Pablo Posada Varela, y Sacha Carlson, y en ellos participarán, dada la magnitud del proyecto, varios traductores. El primer volumen agrupará textos de Richir sobre estética y política. El segundo de ellos contendrá la traducción al español de textos varios sobre cuerpo, afectividad y *phantasia* (así como la traducción completa del librito *Le corps. Essai sur l'intériorité*, realizada, ya desde hace años, por Alejandro Arozamena).

Mencionemos por último algunos imponentes trabajos en curso; todos ellos, contrariamente a los anteriores, aún a la espera de un destino editorial que muestre un mínimo de deferencia siquiera levemente proporcionado con la dificultad de la empresa acometida o por acometer. De hecho, la mayoría de ellos son proyectos ya en curso¹⁸.

En primer lugar, la edición y traducción al español, en dos volúmenes, de textos de Richir sobre gnoseología fenomenológica de la física (volumen 1) y de la matemática (volumen 2) a cargo de Javier Arias, trabajador incansable, extraordinario traductor, y gran conocedor – entre otras muchas cosas – de cuestiones atinentes a la gnoseología de las ciencias.

Aludamos también a la traducción, por parte de Alejandro Arozamena, de *Phénoménologie et institution symbolique*, obra absolutamente clave para entender el pensamiento richiriano. Citemos, asimismo, la traducción de otra importante obra de Richir, a saber, *La crise du sens et la phénoménologie*, a cargo de Iván Galán Hompanera (trabajo del que el número 34 de *Eikasia* ya contiene una generosa muestra¹⁹), así como las traducciones proyectadas de *La naissance des Dieux* por un lado, y de *Melville, les assises du monde* por el otro²⁰, traducciones iniciadas ya por Fernando Comella. Por último, mencionemos un volumen de entrevistas biográfico-filosóficas de Sacha Carlson a Richir, extraordinaria y vivacísima introducción al pensamiento richiriano, y cuya traducción corre a cargo de Montserrat Tarrés Picas.

Es de justicia señalar que todos estos proyectos, y no digamos el proyecto que constituye este número de *Eikasia* (así como los anteriores números especiales sobre Richir, los números 34 y 40), se han visto decisivamente facilitados por la ingente labor de difusión que la obra de Richir ha conocido de la mano de Sacha Carlson a través

extensísima y muy compleja, es cuando menos relevante para comprender la fenomenología de lo político del propio Richir. Véase, por ejemplo, el implícito diálogo Richir-Abensour en punto al estatuto de la utopía (uno de los temas predilectos del propio Abensour) e incluso en punto a su fenomenalidad. Son cuestiones muy presentes en la obra *La contingencia del déspota*, una de cuyas matrices estuvo en la conferencia que Marc Richir dió en el Aula Magna de la Universidad de Oviedo el 15 de Octubre del 2010, invitado por dicha universidad y por la Sociedad Asturiana de Filosofía. http://mediateca.uniovi.es/web/mediateca/visor2/-/journal_content/56_INSTANCE_iV9s/10910/393657

¹⁸ Por desgracia vivimos en un mundo de desprecio editorial absoluto al trabajo de traducción de textos de filosofía; mundo, este de las editoriales, en el que las traducciones no se pagan y donde no se hace acepción ninguna de la calidad del trabajo.

¹⁹ Se trata de la traducción del “Comentario al origen de la geometría”, un larguísimo apéndice de *La crise du sens et la phénoménologie*. <http://www.revistadefilosofia.com/34-03.pdf>. Muestra del buen hacer de traductor de Iván Galán Hompanera y de su muy buen conocimiento tanto de las fenomenologías de Husserl y de Richir como de la lengua francesa; por no hablar de su espléndido manejo del castellano.

²⁰ Aconsejamos la escucha de dos entrevistas a Richir a raíz de la publicación de estas dos obritas. Entrevistas rescatadas por Joëlle Mesnil, que muy generosamente las ha compartido en su blog (<http://jmesnil5.blogspot.fr/>). Aquí el vínculo directo a ambas entrevistas: <http://jmesnil5.blogspot.fr/2012/09/marc-richirentretien-avec-alain.html>

de su página web: www.laphenomenologierichirienne.org. Esa labor de difusión por internet ha puesto a nuestro alcance artículos en su mayoría difíciles de encontrar, facultando el acceso – y por lo tanto la traducción²¹ – a la mayor parte de los textos de Richir que aquí presentamos.

En el capítulo de traducciones en curso, quisiéramos hacer una mención especial, por lo titánico de la empresa, al imponente trabajo que ya desde hace varios años lleva acometiendo, con extraordinario cuidado y ejemplar constancia, Juan Carlos de Pedro Marinero: nada más y nada menos que la traducción de las *Méditations Phénoménologiques* de Marc Richir. Juan Carlos de Pedro es uno de los más brillantes alumnos que tuvo Ricardo S. Ortiz de Urbina en la Universidad de Valladolid. Pronto nos brindará una importante contribución bajo la forma de artículo²², fruto de este paciente trabajo de lectura, traducción e interpretación de los infinitos meandros que constituyen la que sin duda es la primera de las obras magnas de Richir.

Tampoco olvidamos el trabajo paralelo de traducción de algunas de las *Méditations* que está realizando Rodrigo Escobar-Holguín en el marco del Seminario en torno a las *Méditations Phénoménologiques* que desde hace ya varios años anima, en la Universidad del Valle, en Cali, Colombia, el profesor Julio César Vargas, discípulo de Klaus Held y Heinrich Hüni en la Universidad de Wuppertal (Alemania).

Iremos dando cumplida cuenta del avance de estos proyectos en las presentaciones correspondientes a ulteriores números especiales que sobre la fenomenología de Richir habrán de ver la luz en *Eikasia*. Asimismo, daremos noticia de otros grupos de trabajo en torno a la fenomenología de Richir, y cuyas contribuciones aguardamos impacientes.

Así y todo, citemos, por ejemplo, y anticipadamente, el grupo de lectura de textos richirianos y de fenomenología en general organizado, desde hace años, por los Doctores Augusto Müller Gras y Milton Mazza Bruno en Montevideo, Uruguay. Nos brindan ambos, en este volumen, una importante traducción de Richir. Aludamos también a otros grupos, en este caso de psiquiatría fenomenológica richiriana, basados en Bogotá, o de filosofía fenomenológica de inspiración richiriana en la Universidad Nacional del Comahue, en Neuquén, Argentina. Sabemos que nos dejamos algunas otras “células richirianas” en el tintero. Quede la mención para el próximo número especial. Células otrora aisladas pero cuya coordinación posibilita, a día de hoy, internet. Puntos de lectura de la obra de Richir que *Eikasia*, sin ánimo de constituirse en el exclusivo nódulo de coordinación de la fenomenología richiriana en español, se ha limitado a tomar, por ahora, la iniciativa de coordinar; esperando, por lo tanto, que otras revistas, universidades o plataformas se sumen a dicha tarea y lo hagan en aras a la única razón lícita: el enriquecimiento que para la filosofía y la fenomenología pueda suponer la obra de Richir.

Siguiendo con el extraordinario impulso que conoce la fenomenología del otro lado del Atlántico, cumple destacar las contribuciones que, de la mano de Luis Niel y de María Isabel Ackerey, nos llegan desde Argentina. También, y como ya hemos señalado, la importante contribución conjunta de nuestros amigos uruguayos, los

²¹ Con la salvedad de uno de ellos, que publicamos en francés pues, como explicamos en la preceptiva primera nota al pie del artículo, no había aparecido aún en lengua original (sólo en su traducción al alemán).

²² Que se añadirán a otros trabajos, algunos de ellos ya publicados en *Eikasia* como “Las tragedias griegas como fenómeno estético” <http://www.revistadefilosofia.com/22-02.pdf> o “La televisión como acto estético. La ruptura”. Este último uno de los primeros textos en español en que se citaba *Phénoménologie en esquisses* de Richir y se hacía un uso profundo y pertinente de la fenomenología richiriana (y husserliana) de la phantasia: http://laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Richir_en_espagnol_files/Juan%20Carlos%20de%20Pedro%20Marinero%20.pdf

doctores Milton Mazza Bruno y Augusto Müller Gras. Asimismo, este número de *Eikasia* ha beneficiado de modo más o menos directo del extraordinario empuje que ha supuesto para la fenomenología en general, y para la fenomenología en español en particular, la impagable labor de magisterio y organización, quizá sin parigal a día de hoy (y no sólo en el mundo hispanófono), del profesor Antonio Ziri6n Quijano <http://www.infinitumpage.mx/a3237689> (por lo dem6s uno de los conocedores del pensamiento de Husserl m6s respetados por el propio Marc Richir). Ejemplos m6s o menos directos de ello son las contribuciones de Marcela Venebra, Ignacio Quepons, Luis Alberto Canela, Jorge Armando Reyes o Roberto Obarri. Antonio Ziri6n es uno de los principales responsables de la viveza de la fenomenología en espa6ol y del futuro que 6sta tiene por delante, dentro del parco espacio que, claro est6, otorgan las relaciones econ6micas y de poder, y que la fenomenología no parece, precisamente, tener de su lado, como s6 las tienen, por caso, las ciencias cognitivas, la llamada filosof6a de la mente, o los *gender studies*. El rigor, la constancia y la determinaci6n del magisterio de Antonio Ziri6n ha propiciado que en su c6rculo y en el 6mbito mexicano se haga, a d6a de hoy, una fenomenología viva y, a la vez rigurosa²³.

Pues bien, hecho el recorrido de los acontecimientos relativos a la difusi6n en espa6ol del pensamiento de Richir, y pasando ya a un ulterior cap6tulo – propiamente reflexivo o meditativo – de este texto de presentaci6n, se ha de saber que ese rigor al que hace menc6n el t6tulo que encabeza estas l6neas o a que alud6amos al final del p6rrafo anterior resulta esencial a la fenomenología y, sencillamente, *innegociable*: si no hay rigor no hay aut6ntica viveza fenomenol6gica – *Lebendigkeit* – ni fenomenología en general; podr6 haber hermen6utica, deconstrucci6n o esquizoan6lisis, pero no fenomenología²⁴. Se trata de la 6nsita viveza y vitalidad *del* rigor; y es que se trata de entender que ambos son *a una*: la profund6sima vitalidad *del* rigor, como vitalidad *suya* o vitalidad *del de suyo* (que dir6a Zubiri) de la cosa misma, de la *Sache* fenomenol6gica, y que, para decirlo con los t6rminos de Ricardo Urbina, puede adentrarse con paso recio y pulso firme en el territorio de lo *oscuro* de la mano (del rigor) de lo *distinto*. Lo oscuro distinto (a la “luz” de su “luz negra” por retomar una expresi6n usada por Urbina) permite “hacer precisi6n” – que dir6a Ortega – en lo arcaico, trazar distinciones arquitect6nicas en el seno de la no posicionalidad. He ah6 algo de la esencia del quehacer richiriano, esa suerte de escalonamiento del soslayo recurrentemente conjugado con una estratigraf6a del suspenso²⁵.

²³ Muchos otros son los nombres decisivos en este impulso que conoce la fenomenología en Latinoam6rica, y somos conscientes de que nos dejamos muchos. Si nos hemos centrado en A. Ziri6n, es porque algunos de sus alumnos han participado directamente en este n6mero. Citemos, con todo, los nombres, muy conocidos (en el 6mbito de la fenomenología), de Rosemary Rizo-Patr6n (Per6), Roberto Walton (uno de cuyos disc6pulos, Luis Niel, contribuye a este n6mero con una excelente traducci6n) y Luis Rom6n Rabanaque (Argentina), o Guillermo Hoyos V6squez (Colombia) que, por desgracia, nos dejaba a todos en la madrugada de este 5 de enero. Desde estas l6neas quisiera expresar, en mi nombre y en el de Eikasia, un sentido p6same por tan enorme p6rdida.

²⁴ Testimonio de estos frutos son las actividades, organizadas por algunos de sus disc6pulos y alumnos, y sustanciadas en la incansable labor del “Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana” www.stfhusserliana.org as6 como en su complementario “Seminario de Estudios B6sicos de Fenomenología Transcendental” www.sebft.wordpress.com. Es de justicia hacer menc6n del impagable esfuerzo de organizaci6n y coordinaci6n que lleva a cabo Jethro Bravo.

²⁵ No desconocemos – pero dejaremos eso para otros trabajos – que la diferencia entre posici6n y no posici6n (a que, en su vertiente no posicional, hace referencia la expresi6n “estratigraf6a del suspenso”) no se solapa con la diferencia entre lo tem6tico y lo atem6tico (a que, en su vertiente de no tematicidad, se refiere la expresi6n “escalonamiento del soslayo”), como tampoco esta 6ltima se solapa estrictamente con la diferencia que traza Husserl, con precisi6n de cirujano, entre lo atendido y lo desatendido. Dicho de otro modo, la modificaci6n de neutralidad (y esto es esencial para el funcionamiento de la que Richir denomina “reducci6n arquitect6nica”) es transversal – de modo sorprendentemente limpio – a la modificaci6n de inactualidad (cf. el profund6simo § 115 de *Ideas I*; claro que ya sabemos que el esquizoan6lisis de Deleuze “impresiona m6s” que la sobria precisi6n de *Ideas I*). Son los arquitrabes dentro de los cuales va dibuj6ndose una orograf6a de la no posicionalidad; no posicionalidad que est6 muy lejos de ser “de una pieza”, y en el seno de la cual cabe “hacer precisi6n”.

La “vieja Europa” – y España con ella – mucho tiene que aprender²⁶ de un rigor y vitalidad *específicamente fenomenológicos* que parecen haberse apagado. Por desgracia – pero es una opinión personalísima y que sé que resultará antipática, carga y ríspida – creo que la fenomenología europea ha perdido la estela de Husserl²⁷. Han prevalecido cantos de sirena de lo más variopinto. Cantos de sirena pues en ellos prevalece la falta de rigor (o el rigor imaginario), acompañado de un insoportable efectismo y una sistemática exención de responsabilidad; exención tan teórica (y ética)²⁸ como llanamente racional²⁹, y tan alejada del espíritu de Husserl. Me refiero, en primer lugar, a algunos de los tiros al aire, envites sin aval e hilvanes sin hilo, con que nos han deleitado algunos pensadores franceses, con Foucault, Deleuze³⁰, Bataille, Barthes, Lacan³¹ y Derrida a la cabeza. Auténticos gurús, también de este lado de los Pirineos. Pensadores que han producido una fascinación que, por caso, y por lo que hace a la historia intelectual de España, siempre ha ido (aunque esto no sea argumento; sólo observación) en detrimento de la Escuela (fenomenológica) de Madrid, anterior a la Guerra Civil y luego

²⁶ Aunque, tristemente, la mayoría de mis colegas latinoamericanos crea lo contrario, y lo crea unívocamente, casi sin resto ni matiz: que *nada* tienen que enseñarnos – ellos a nosotros – y *todo* que aprender – ellos de nosotros. Ni tanto ni tan calvo. Aunque yo tendería, a día de hoy, a situar el fiel de la balanza más bien de ese otro lado del Atlántico que es el de ellos.

²⁷ Me refiero, claro está, y como diría Patrice Loraux (que, junto con Miguel Abensour, es uno de los interlocutores privilegiados de Richir, al menos por lo que hace a la gente de su misma generación), a los trabajos filosóficos que están “en primera línea de fuego”, es decir, en este caso, a la fenomenología en su aspecto propositivo, y no a los trabajos, por lo demás muy estimables y necesarios, de comentario de la obra de Husserl. Muchos de estos comentarios son, por lo demás, bastante deficientes. Lo son por razones profundísimas, sitas en la intrínseca estructura del fenomenologizar: sólo cabe hacer hablar a Husserl si se es mínimamente propositivo; si no, se recogen cáscaras vacías y se ponen en circulación todo género de malentendidos cuales ha deparado la mala filología husserliana tomando muchas cuestiones al pie de la letra y creando falsos debates como el debate entre el realismo y el idealismo en fenomenología. He tocado este punto en el brevísimo artículo “Introduction à la réduction méreologique”, en *Annales de phénoménologie* nº12/2013. La fenomenología no es un capítulo más de la historia de la filosofía sino algo radicalmente nuevo (no puedo estar más de acuerdo con el fondo del §12 de la *VIª Meditación Cartesiana* de Eugen Fink), y por eso los textos de Husserl requieren, para ser comentados, un modo de proceder enteramente distinto, y que haga vivir desde dentro las distinciones. Se dirá que otro tanto ocurre con cualquier otra filosofía. Pues no: ni tanto, ni así. Si no, no se explica que en Husserl haya mucha precisión y, al tiempo, aparentes contradicciones entre los textos y las épocas. Si pensamos desde la inaudita sutileza del campo desde el que Husserl está pensando y que, por vez primera, queda decantado como tal por él, entonces – estoy convencido de ello – se da uno cuenta de que Husserl, en el fondo y contra lo que pudiera parecer, no se contradice. Y creo no lo hace, en el fondo, prácticamente nunca. Consigue ir cercando, con términos contradictorios y según distintas atacadas arquitectónicas, unas “mismas” *Sachlichkeiten*, *específicamente fenomenológicas* (lo que en otros trabajos hemos entendido como *lo propio* de la *symplekè* fenomenológica) pero cuya sutil distinción-oscura estamos, por desgracia, *continuamente rebasando* con los términos de la lengua, contraviniendo – pero es que apenas cabe proceder de otro modo – esa importante coletilla final del Principio de todos los principios (§. 24 de *Ideas I*): “pero también *sólo dentro de los límites en que se da*”.

²⁸ Y que no tiene su solución en el ridículo mimetismo con las ciencias en que cae cierta naturalización de la fenomenología; como tampoco la tiene en esa ansia de *philosophia perennis* imaginaria que inventa la filosofía analítica para habilitarse esa ventriloquía – ampliada en todo género de revistas y “publicaciones científicas” – con que desesperadamente busca convencerse de su propia “seriedad”.

²⁹ Es la racionalidad fenomenológica del principio de todos los principios, enunciado en el §24 de *Ideas I*, y que probablemente sea (junto a la *Vª Meditación Cartesiana*) uno de los textos peor y más injustamente interpretados de toda la historia de la filosofía. El principio de todos los principios no tiene nada de “limitativo”. La fenomenología francesa ha interpretado sistemáticamente mal la cláusula última del principio: “pero también *sólo dentro de los límites en que se da*”. El problema no está en un límite que constriñe la intuición y que nos mantendría alejados del fenómeno (eso sería interpretar a Husserl a la luz de Kant, como en el fondo hace Heidegger, inspirado a su vez por su maestro, H. Rickert). El problema sobre el que llama la atención esa última cláusula estriba, precisamente, en que siempre, querámoslo o no, rebasamos el límite tenue y sutil del fenómeno, los bordes o el dibujo de su “distinción oscura” por retomar la brillante fórmula de Ricardo S. Ortiz de Urbina. Lo difícil es atenerse a los “límites” – casi en el sentido griego de forma – del fenómeno.

³⁰ Especial repulsa le produce a Richir la extrema frivolidad y profundo desconocimiento con que estos dos últimos pensadores han tratado el tema de la locura, y cuestiones tan sumamente graves como la de la esquizofrenia. Recordemos que Richir ha estudiado con muchísima profundidad las psicopatologías (participando en varios seminarios, con psiquiatras y enfermeros, en el hospital Pitié-Salpêtrière y teniendo contacto real con personas enfermas y sufrientes; todo muy alejado, en definitiva, de los discursos de salón de algunos filósofos parisinos sobre la esquizofrenia y demás dispositivos para epatar al personal). Algo de esto puede entreverse en el texto de Richir “De la figuración en psicopatología”, en este mismo volumen de *Eikasia*. Fundamentalmente en el análisis richiriano del denominado “*art brut*”. Análisis tan lúcido y fenomenológicamente riguroso como desmitificador del discurso sobre la locura que se estilaba (y sigue estilando) en cierta filosofía francesa, discurso tan ignaro y frívolo como impresentablemente irresponsable. Por lo demás, y volviendo a Richir, una gran parte de los frutos de ese trabajo de años sobre cuestiones atinentes a la psicopatología, trabajo de campo (con psiquiatras y equipos médicos en general) completado por lecturas varias de casos psicopatológicos específicos, está recogida en su obra *Phantasia, Imagination, Affectivité*, J. Millon, Grenoble, 2004.

³¹ Para informarse sobre la lúcida delimitación richiriana del inconsciente fenomenológico (Husserl, Merleau-Ponty, Richir) frente al clásico inconsciente (simbólico) del psicoanálisis, con las implícitas – y no tan implícitas – críticas a Lacan que ello entraña, es de obligada consulta el texto “Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis”, del que Alejandro Arozamena nos ofrece, en este número de *Eikasia*, una magnífica traducción al español.

desperdigada en el exilio tanto interno como externo. Eso por no hablar de los epígonos varios del hijo pródigo de Meßkirch y a la postre lustroso (y luctuoso) rector de Friburgo que conforman la fenomenología francesa contemporánea, con sus infantiles ansias de “superarlo todo” y de aviarse interpretaciones de Husserl a cual más simple cuando no directamente aviesa.

Mi opinión, sin pretender arrogarme el monopolio de la verdad en punto al pensamiento de Richir, es que éste representa, hasta cierto punto, el profundo hartazgo de toda esa filosofía de espuma y efecto, continua torsión de la relación insospechada y provocativa a que nos han conducido esos maestros del epatar, del retruécano huero, de la relación de todo con todo, tan amigos de calzarse las botas de siete leguas. Esa es una de las profundas motivaciones del retorno a Husserl que Richir lleva proclamando cada vez con más fuerza³². *Recalco una vez más y por si hiciera falta* que es así como yo veo las cosas en punto al pensamiento de Richir³³. Y a mi humilde parecer, creo que, sencillamente, no se ha entendido de veras lo que representa la propia fenomenología (que no es, aunque muchos así la presenten, *un capítulo más, uno de tantos* del gran libro de la Historia de la Filosofía), como tampoco se acaba de entender bien lo que representa Richir (que se sitúa explícitamente en la estela de Husserl y *contra* los citados nombres) si no se quiere ver que su refundición de la fenomenología marca, mediante una relectura de Husserl, y en rigurosa fidelidad a su espíritu, una ruptura no tanto con el propio Husserl cuanto con todas esas formas de hacer filosofía mentadas, pero donde la especificidad de la ruptura richiriana – en continuidad con Husserl – se distingue a su vez de la presunta ruptura obrada por la filosofía analítica, así como de la que se pretende incoar desde las neurociencias, o de la forzada desde la equivalencia teoría de conjuntos/ontología de un Alain Badiou.

En este ultimísimo punto Richir sigue siendo *estructuralmente* fiel³⁴ a la idea husserliana de “lógica

³² Puede verse un desarrollo sobre este punto en los primeros apartados de mi trabajo: “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir” <http://revistadefilosofia.com/40-12.pdf>, así como en el punto 1.1.2. (titulado “La multiestratificación de la experiencia y sus dos familias filosóficas”) y que se extiende entre las pp. 365-369 de “Introducción a *Sobre lo sublime y el sí mismo. Variaciones II* y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir” <http://revistadefilosofia.com/40-15.pdf> ambos en *Eikasia* n°40. Recordemos en primer lugar que Richir, no siendo francés ni habiendo estudiado en Francia, tiene pues una distancia con el mundo académico francés que quizá le haya otorgado cierta lucidez (cuestión que hemos desarrollado en una de las introducciones de *Investigaciones Fenomenológicas*: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/18_POSADA.pdf). En segundo lugar, ha habido una tradición silente en Francia que agavilla lo mejor de Sartre y Merleau-Ponty, y que viene desde Albert Lautman y Jean Cavaillès (ambos fusilados por los aquellos con los que el antiguo rector de Friburgo e hijo pródigo de Meßkirch compartió partido político por un tiempo) y sigue hasta Jean-Toussaint Desanti: es la tradición francófona (en su parte francesa) con la que de veras se identifica Richir. En tercer lugar, Richir tiene una previa formación de físico, lo cual le concede también cierta distancia respecto de la propia filosofía.

³³ Sé que ni siquiera es el punto de vista – y bien está que así sea – de muchas de las personas que contribuyen a este número especial, y soy consciente de que la insistencia en la filiación Richir-Husserl les resultará a muchos áspera e incluso aburrida. He de decir que mi punto de vista, por lo demás discutible, sobre el pensamiento de Richir, se ha visto confortado al haber tenido acceso, gracias a la generosidad de Sacha Carlson, a la transcripción, por éste último, de algunas extraordinarias reflexiones *habladas* por el propio Richir, y relativas a su propio recorrido. Estas transcripciones de conversaciones con Richir, algunos de cuyos pasajes he leído con auténtica fruición, son el fruto de toda una serie de entrevistas sistemáticas que Sacha Carlson lleva dos años haciéndole a Richir sobre todos y cada uno de los temas de su obra. Quedarán ordenadas y recogidas en un libro que aparecerá próximamente en la editorial Jérôme Millon. Montserrat Tarrés Picas se está ocupando de su traducción al castellano. A mi entender constituyen la mejor de las introducciones (ágil y vivaz, precisa y ligera a un tiempo) al conjunto del pensamiento de Richir; en perfecto complemento, claro está, a la tesis – texto, éste, más exigente – del propio Sacha Carlson: *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*, Tesis doctoral co-dirigida por Michel Dupuis y Guy Vankerkhoven, Université Catholique de Louvain-La-Neuve, 2012, y de próxima publicación en las ediciones Hermann, en la colección de pensamiento filosófico dirigida por Danielle Cohen-Lévinas. Quien esto escribe prepara, junto a Alejandro Arozamena, la versión española de esta valiosa obra de Sacha Carlson para todo aquel que quiera tener un panorama riguroso, profundo y completo del pensamiento richiriano.

³⁴ Aunque concretamente esa lógica transcendental se sustancie (o des-sustancie) en un descentramiento que, sin embargo, va de la mano de una máxima concreción (movimientos, por lo general, en absoluto ajenos a Husserl a pesar de lo que se diga). Es la tesis que, siguiendo una vía distinta a la de Ricardo S. Ortiz de Urbina (que también ha insistido en la conectoriedad entre descentramiento y concreción) he tratado de avanzar en “Introduction à la réduction méréologique”, en *Annales de Phénoménologie* n°12/2013. La vía a la que me refiero incide en la connivencia entre reducción mereológica, epojé hiperbólica y reducción arquitectónica. Que éstas últimas suponen, respecto de la reducción

transcendental”, incompatible de entrada con una teoría del sujeto como la de Badiou, invadida por la teoría de conjuntos, y cuyos operadores fundamentales son la inclusión y pertenencia; teoría donde el sujeto emerge de las tesituras ontológicas propias de procesos “genéricos” (P. Cohen) de verdad, no siendo más que una pieza dentro de dichos procesos (una suerte de momento del proceso o parte de la singladura de una verdad). Sin perjuicio de la lucidez meramente semántica que pueda contener dicha perspectiva en algunos de sus aspectos, el paso al límite que supone la introducción de los términos conjuntistas a la hora de comprender al sujeto y a la verdad es *formalmente* inaceptable para la fenomenología³⁵ (así se trate de procesos genéricos, o de multiplicidades todo lo innominables que se quiera y que no se dejan contar por uno). Por indeterminadas que sean las multiplicidades “genéricas” en juego, inclusión y pertenencia anegan, como genialmente mostrara el buen conocedor de la fenomenología de Husserl y gran matemático Gian-Carlo Rota³⁶, lo propio de las concretudes fenomenológicas. Una teoría del sujeto (y de la verdad) que pende de la identificación ontología-teoría de conjuntos sepulta, en los ámbitos arquitectónicamente más arcaicos, lo que de cogito hiperbólico y entreapercepción entra en concrecencia con el esquematismo fuera de lenguaje³⁷, y lo que de proto-ontológico ya se ceta en la afectividad, transpasible, del inconsciente fenomenológico³⁸.

Ahora bien, que no se me malentienda: que yo subraye con fuerza esa filiación Richir-Husserl, y que subraye la *radical especificidad* de la fenomenología respecto de la propia tradición filosófica (el estar en falso de la fenomenología respecto de la institución simbólica de la filosofía³⁹) no quiere decir que no contemple el provecho y oportunidad que pueda haber en comparar a Richir con todos esos pensadores, incluso con los más arriba mencionados. Hay formas y formas de relacionar. Una comparación entre Richir y Deleuze⁴⁰ que no sea una

transcendental, un paso al límite suplementario en el despliegue formal de la reducción mereológica es lo que, en el fondo, termina de poner de manifiesto hasta qué punto Richir se sitúa en las antípodas de Badiou. Este último punto tuvo ya su anticipado reflejo, digamos, *formal*, en la decidida oposición a la teoría de conjuntos que consigna el nacimiento de la mereología y sus primeras formalizaciones por obra del gran lógico polaco Stanislaw Lesniewski.

³⁵ Contraviene la reducción mereológica que implícitamente corre (y ha de correr) por debajo de la reducción transcendental, que vertebraba *también*, que formalmente inerva el movimiento de fenomenalización de las concrecencias en ese paso al límite – respecto de la reducción transcendental o respecto de lo transcendental de la reducción – que supone la *epojé* hiperbólica, y que no hace sino hallar *dónde* y *cómo* desplegar *de modo concreto* la *intrínseca formalidad* de la reducción mereológica. *Epojé* hiperbólica que se *recuperará* luego bajo la forma, urbanizada, de reducción arquitectónica y de quehacer arquitectonizante. Contravenir la reducción mereológica (reintroduciendo los operadores conjuntistas) se paga (he ahí la profunda convicción de la fenomenología) con una des-concretización que suele colarse de rondón, precisamente al pario de una apariencia de concreción que no es sino pseudo-concreción. Hemos tratado con detalle estos asuntos (y la implícita oposición Badiou-Richir) en el artículo “Concrétudes en concrecences. Pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l’époque hyperbolique” en *Annales de Phénoménologie* n°11 / 2012. www.annalesdephenomenologie.org

³⁶ Puede consultarse, entre otros muchos, el importante texto *Fundierung*. Hay una traducción francesa del mismo a cargo de Albino Lanciani, matemático también, y uno de los más antiguos doctorandos de Richir. Dicha traducción está contenida en el volumen *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, Vol. VI. des *Mémoires des Annales de phénoménologie*, 2005. Todo el esfuerzo de Rota se centra en la absoluta catástrofe que supone la aplicación literal (pero también metafórica) de las matemáticas a la filosofía en general y a la fenomenología en particular. Recordemos que Badiou insiste en la bondad de su uso no metafórico de las matemáticas frente al uso meramente metafórico que de ellas hace Deleuze. Ambos casos, pero más aún el primero de ellos, constituyen según Gian-Carlo Rota, auténticas catástrofes filosóficas (y fenomenológicas). He abordado estas cuestiones en relación a Gian-Carlo Rota en el apartado II. de “Concrétudes en concrecences”, *art. cit.*

³⁷ Cf. el instructivo texto de Sacha Carlson, “Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje”, publicado en este volumen de *Eikasia* y traducido por Alejandro Arozamena.

³⁸ Que ha de distinguirse rigurosamente del inconsciente (simbólico) del psicoanálisis. Para esta cuestión, la traducción a cargo de Alejandro Arozamena, en este mismo volumen, del importante texto de Richir “Merleau-Ponty. Una relación totalmente nueva con el psicoanálisis”, así como la traducción, también en este número de *Eikasia*, de “La melancolía de los filósofos”, a cargo de Augusto Müller Gras y Milton Mazza Bruno.

³⁹ Se trata, claro está, de lo que vertebraba una de las grandes obras de Richir: *L’expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. J. Millon, Grenoble 1998.

⁴⁰ Florian Forestier ha iniciado importantes trabajos en este sentido. Un próximo especial Richir en *Eikasia* contará con una contribución de Florian Forestier sobre la relación entre Richir y Deleuze. Con “relación” no se dice, de entrada, comunidad o connivencia. Se trata, antes bien,

amalgama aquilataria la irreductible especificidad de ambos. Por lo mismo, me parece que la comparación entre de un lado Gustavo Bueno y el sistema del materialismo filosófico⁴¹, y del otro Richir y la fenomenología es necesaria y fructífera.

Por lo que hace a la estructura del presente volumen, se verá que está dividido en secciones o capítulos. Evidentemente, hay trabajos que podrían haber estado incluidos en varias de ellas⁴². Adelanto también que algunas de estas secciones se repetirán (acaso no con el mismo rótulo) en próximos números especiales de *Eikasia* sobre Richir. Sobre todo el tema de la epojé hiperbólica, de enorme importancia, y la cuestión de la afectividad, piedra de toque fundamental de la fenomenología arquitectónica de Marc Richir. Por lo demás, un siguiente número especial ambiciona ampliar la sección sobre el tiempo con contribuciones y traducciones en curso en torno a la fenomenología richiriana del recuerdo (voluntario e involuntario) y del detenido tratamiento que dedica Richir al fenómeno de la coloración nostálgica de algunos recuerdos, fundamentalmente en los casos no tanto de recuerdo simple cuanto de reminiscencia subitánea (análisis emprendidos por Richir primero en *Phénoménologie en esquisses* y luego, con más detalle, en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*). También habrá cabida para temas enteramente ausentes en este número especial y, sin embargo, muy importantes en la fenomenología de Richir como, por ejemplo, cuestiones sobre gnoseología fenomenológica de la física recogidas en trabajos de Richir cuya traducción está preparando Javier Arias. Así, el próximo número especial sobre fenomenología “no estándar” en *Eikasia* recogerá trabajos de Richir sobre gnoseología fenomenológica de la

de desbrozar el terreno previo en el que cabe hablar de estos dos pensadores, y Florian Forestier es capaz de acometer ese tipo de lides con auténtica maestría, como se echará en ver en sus dos contribuciones a este volumen de *Eikasia*. Se trata de desbrozar el suelo de la relación sin cometer amalgamas apresuradas ni dejarse llevar por la mera coincidencia significativa de ciertos términos como, por ejemplo, el término “virtual” que reviste un sentido distinto en Deleuze y en Richir (sobre este último punto puede consultarse el párrafo 6 (titulado “Sobre los conceptos de potencial y virtual en la fenomenología de Richir”), pp. 431-441, del artículo “Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir” en el n°40 de *Eikasia*. <http://revistadefilosofia.com/40-15.pdf>), así como la traducción, a cargo de Javier Arias, del texto “Potencial y virtual”, en ese mismo número de *Eikasia*. Javier Arias publicará próximamente, en *Eikasia*, una versión mejorada de dicha traducción junto a otras de gnoseología fenomenológica richiriana de la física. Por lo demás, abriendo el espectro al materialismo filosófico, muy interesantes son los trabajos en curso de Juan Antonio González Ponte, de los que este número de *Eikasia* recoge una muy prometedora muestra. Su conocimiento de muchos aspectos, no sólo de la fenomenología de Richir, sino también de la filosofía francesa contemporánea (Deleuze, Derrida, y Jean-Luc Nancy entre otros). Juan Antonio González Ponte tiene la virtud de decantar en esta última lo que de potente tiene, es decir, la parte no retórica; parte que, en definitiva, es la que se deja de veras engranar en discusiones que rebasan a los autores y a sus términos. La labor de Juan Antonio González Ponte se antoja absolutamente decisiva para ir tendiendo puentes entre el materialismo filosófico de G. Bueno, la fenomenología richiriana (y husserliana) y la filosofía francesa contemporánea. Puentes que permitirán un diálogo virtual con las meritorias contribuciones en lengua francesa incluidas en este mismo volumen de *Eikasia*. En este propósito de tender puentes con las valiosas contribuciones francesas a este número de *Eikasia* no es menos decisivo el papel que el viejo amigo de Juan A. González Ponte, Alejandro Arozamena, puede desempeñar, y no sólo como infatigable y riguroso traductor. A Juan A. González Ponte debo el haber podido contactar con Alejandro Arozamena. Una día habrá que trazar el conjunto de redes que ha ido confluyendo en lo que ahora se va haciendo de modo conjunto. De todo ello, Ángel Sánchez Bernal, brillante discípulo de Ricardo Urbina, constituyó, a través del grupo Richir en Facebook, el primero de los “pistoletazos de salida” (en homenaje a un importante texto sobre Richir que está traduciendo Alejandro Arozamena y donde dicha expresión desempeña un papel esencial). Fue Ángel Sánchez Bernal quien, a través del grupo Richir en Facebook <http://www.facebook.com/groups/5969468489/> al llamarme la atención sobre el curso de Fenomenología que Ricardo S. Ortiz de Urbina iba a impartir en Oviedo, en mayo del 2009. Ahí fue donde, por mi parte, y gracias a Ángel Sánchez Bernal (cuyo trabajo de fin de carrera, presentado en la Universidad de Valladolid, trataba sobre G. Bueno y M. Richir) empecé el contacto con esa ventana de la recepción de la fenomenología richiriana en España que procede del materialismo filosófico de G. Bueno.

⁴¹ Es en eso muy meritorio el artículo de Alberto Hidalgo Tuñón en el número 40 de *Eikasia*: “Nueva fenomenología o Refundación de la Fenomenología? Una presentación materialista”. <http://revistadefilosofia.com/40-11.pdf>. Se trata, desde luego, de un artículo al que la fenomenología ha de responder y ante el cual ha de explicarse. Es lo que trataremos de hacer en una ocasión venidera. En todo caso, celebro los interesantes puentes (críticos o no) que desde el materialismo filosófico se tienden hacia la fenomenología. Que el puente sea de concordia, de complemento, de polémica o de trituración poco importa si de ello resulta un acrisolamiento de las posiciones respectivas y una puesta en claro de supuestos en realidad sólo apagógicamente advertidos con ocasión de ese tipo de confrontaciones. Aparte del inestimable trabajo de Ricardo S. Ortiz de Urbina, citemos las contribuciones, también en ese sentido, de algunos de sus alumnos como Luis A. Falcón, Ángel Sánchez Bernal, Juan Carlos de Pedro Marinero y otros muchos que por desgracia no conozco aún, y que siguen organizando seminarios informales junto a Ricardo S. Ortiz de Urbina en Valladolid. Citemos también el rigor y la profundidad de Juan Antonio González Ponte, del que esperamos una continuación de su prometedor texto. También, por supuesto, las muchas publicaciones de Pelayo Pérez García en *Eikasia*.

⁴² Por ejemplo, el riquísimo y variopinto artículo de Javier Arias, que adelanta un libro en proyecto.

termodinámica, de la cosmología y de la mecánica cuántica⁴³.

A las secciones de textos sigue una sección de “testimonios”. En ella se ha buscado, fuera de toda hagiografía, y más aún fuera de todo psicologismo, que algunos conocedores del pensamiento richiriano nos cuenten cómo la obra de Richir engranó y sigue concretísimamente engranando en sus propios recorridos intelectuales. En realidad, se trataba de forzar una forma no parafrástica de hablar de Richir. Efectivamente, la forma del testimonio arrojaba una modalidad del discurso que, de entrada, evitaba – en resonancia con una de las preocupaciones fundamentales de Patrice Loraux⁴⁴ – todo psitacismo. Ahora bien, hablar desde el recorrido intelectual y biográfico de cada quien constituye, todo lo más, una perspectiva “*subjetual*” (como dice con tino el materialismo filosófico de la escuela de Oviedo) que, si se sabe decantar, no tiene por qué ser *subjetivista*. De hecho, el cruce y solapamiento, en no pocos puntos, de algunas de estas perspectivas – perspectivas por lo pronto “subjetuales” – atesta que nos las tenemos, aquí, con *Sachlichkeiten* (parafraseando a Husserl), con asuntos del pensar que tienen una consistencia propia y que están incluso más allá de la subjetividad del propio Richir. Digamos que esta sección de testimonios de encuentro con el pensamiento de Richir es la cara *ejercitada* de eso que la fenomenología de Richir *representa* y designa como “interfacticidad transcendental”. Evidentemente, esta sección se prolongará en ulteriores números especiales, y habrá de ser más extensa aún si cabe.

Por lo demás, en el apartado “Revista de libros” de este número de *Eikasia* hemos querido incluir reseñas varias de obras de fenomenología, la mayoría de ellas pertenecientes al panorama de la fenomenología en español.

Quisiera terminar esta presentación anunciando algunos acontecimientos relacionados con la fenomenología richiriana.

En primer lugar, una jornada, el 9 de febrero, organizada por Thomas Maurice y por la Universidad Paris 1 Panthéon Sorbonne y titulada “Le suspens et le vertige. Variations autour de la question de l’époque dans la phénoménologie contemporaine”⁴⁵.

En segundo lugar, una intervención del propio Marc Richir, el 30 de marzo, que llevará por título “Réflexions sur l’inconscient phénoménologique”⁴⁶, y que será acogida en el marco del seminario sobre Filosofía y

⁴³ Traducidos todos ellos por Javier Arias, que ha tenido a bien adelantarnos, para un futuro número especial sobre Richir en *Eikasia*, una pequeña parte de los dos volúmenes que prepara sobre la gnoseología fenomenológica richiriana de la física (vol. 1) y de la matemática (vol. 2).

⁴⁴ Cf. Patrice Loraux. *Le tempo de la pensée*. Seuil. Paris 1993. Y *Les sous-mains de Marx. Introduction à la critique de la publication politique*. Hachette, Paris, 2000. La amistad filosófica y el continuo diálogo con Patrice Loraux han sido decisivos en los últimos desarrollos del pensamiento richiriano y fundamentalmente, como se verá en el largo artículo de Richir en *Annales de Phénoménologie* www.annalesdephenomenologie.org, en el ahondamiento reciente de la temática del Genio Maligno. Tras el libro *La contingencia del déspota* (cuya redacción está ya terminada) Richir está trabajando en estos momentos en un volumen sobre la cuestión del Genio Maligno y de la epojé hiperbólica (en continuidad con los dos últimos volúmenes de *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime*), pero retomando cuestiones que la 3ª de las *Méditations Phénoménologiques* había dejado pendientes. Obviamente, en *La contingencia del déspota* se incide en la identificación entre las figuras del Genio Maligno y del Tirano. Identificación a la que Richir había apuntado ya en otros trabajos (por ejemplo en el importante artículo “*Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes*” (publicado en 1997 en los *Archives de philosophie*)). El próximo número especial de *Eikasia* dedicado a Richir albergará el propósito de valer como una buena introducción a dicha problemática. Efectivamente, estará muy centrado en las *Méditations Phénoménologiques*. Dos espléndidos artículos de Sacha Carlson comentarán de cerca algunos aspectos de esa fulgurante 3ª Meditación Fenomenológica, así como un importante trabajo de Juan Carlos de Pedro Marín sobre algunos aspectos de las *Méditations* IVª y Vª. Agradamos también contribuciones, bajo la forma de artículos, traducciones y testimonios, del importante grupo de trabajo sobre las *Méditations Phénoménologiques* de Marc Richir dirigido por el profesor Julio César Vargas.

⁴⁵ Pueden consultarse los detalles de esta jornada en el siguiente enlace: <http://execo.hypotheses.org/1942>

⁴⁶ La conferencia de Marc Richir, también abierta al público, tendrá lugar el sábado 30 de marzo, a las 10h30, en la sala Cavallès, en el edificio principal de la Sorbona. (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, EA 3562, Philosophie contemporaine, Execo, UFR de philosophie, 17 rue de la Sorbonne, escalier c, 1er étage).

Psicoanálisis animado por el profesor Guy Félix Duportail⁴⁷.

Por último, el profesor Luís António Umbelino, de la Universidad de Coimbra, sin duda uno de los mejores conocedores de la fenomenología de Marc Richir, está organizando unas jornadas sobre su pensamiento en el incomparable marco de esa venerable universidad. Jornadas que contarán con la presencia del propio Richir y que presumiblemente tendrán lugar en otoño del 2013. Luís António Umbelino también prepara un número especial sobre la fenomenología de Richir en la revista del departamento de filosofía de la Universidad de Coimbra.

Antes de cerrar esta presentación, quisiera agradecer a Pelayo Pérez García el indefectible compromiso con el que ha apoyado, una vez más, este número especial (así como los anteriores y los venideros) releando y revisando la mayoría de los artículos y traducciones (por no citar sino algunas de sus muchas pruebas de generosidad y humanidad). Atenta relectura que me ha permitido limpiarlos de erratas⁴⁸ y mejorar ostensiblemente la versión final de los textos.

Asimismo, quisiera expresar mi más sincero agradecimiento al enorme y cuidado trabajo de edición y maquetación última que han acometido, con gran dedicación y sacrificio, Román García Fernández y Fran Yebra. Sin ellos “al pie del cañón”, sin ese incombustible entusiasmo para enfrentar estos últimos tramos del “producto” – tramos tan ingratos y poco reconocidos como decisivos e imprescindibles – nada de lo que ahora ve la luz (y nada de lo que ya la vio en los números 34 y 40) hubiera podido *llegar* en el materialísimo y fundamental sentido de quedar *disponible* o puesto a disposición, franco para generar efectos venideros cuyo calado desconocemos. No es otro el propósito de ampliación de la filosofía – dentro del rigor – que desde sus inicios preside al sentido de *Eikasia*.

⁴⁷ Cuyo programa puede consultarse en este enlace <http://execo.hypotheses.org/31>. Ambas conferencias o conjunto de conferencias (en el caso de la jornada organizada por Thomas Maurice) serán grabadas y editadas luego, merced al buen hacer informático y a la generosidad de María Pérez Pujazón, en el apartado “Marc Richir” de www.brumaria.net.

⁴⁸ Ineluctablemente inadvertidas llegado el cansancio y el exceso de trabajo que ha supuesto para mí la preparación de este volumen.

La oscuridad de la experiencia estética.

Ricardo Sánchez de Urbina

Resumen

La evidencia habitual es, según el criterio tradicional cartesiano, la experiencia de lo distinto y claro. Baumgarten sostiene (y los análisis fenomenológicos lo confirman) que la experiencia estética es una experiencia de lo distinto y oscuro. La distinción remite a la cognoscibilidad y la oscuridad remite a la ausencia de reconocimiento por identificación. La clave de tal caracterización, que parece paradójica, radica en que, en el nivel originario en el que se produce la experiencia estética, su indeterminación evidente tiene dos caras: la oscuridad debida a la riqueza de la máxima concreción que alberga y el rigor del reconocimiento que tiene lugar en tal nivel pese a la ausencia de identidad del material oscuro; siendo este un rigor superior al que se da en el estrato de lo claro y distinto (la misma argumentación podría utilizarse *mutatis mutandis* en el caso de la física cuántica).

Palabras clave

Fenómeno, *phantasia*, oscuridad, distinción, reducción estética, reducción fenomenológica, Baumgarten, Kant, Husserl, Richir, niveles de experiencia, transoperaciones

Abstract

The normal evidence is traditionally experience of distinct and clear. Baumgarten maintain (and phenomenologically is confirmed) that the aesthetic experience is experience of the distinct and dark. The distinctness refer to the cognition and the darkness to the lack of identification. The key of this paradox is due to the two sides of the evident indetermination of this level of experience: the darkness of the richness and concretion of the material, and the strictness of the recognition without identity; a higher strictness than the normal rigour (*mutatis mutandis* is the same thing in the Quantum mechanics).

Keywords

Phenomenon, *phantasia*, obscurity, distinction, esthetical reduction, phenomenological reduction, Baumgarten, Kant, Husserl, Richir, levels of experience, transoperations

La oscuridad de la experiencia estética.

Ricardo Sánchez de Urbina

1. REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y REDUCCIÓN ESTÉTICA

“La razón humana es arquitectónica por naturaleza” (*ihrer natur nach*), escribía Kant en su primera *Crítica* (A 474, B 502). Y, con arreglo a esta afirmación, Kant estudia en esa su primera *Crítica* las condiciones de posibilidad del objeto. Años después, en su tercera *Crítica*, añade a ese primer estrato arquitectónico otros dos. En uno de ellos da cuenta de la legalidad de lo contingente, que no había sido aprehendido en el primer nivel y, en otro, se estudia ese nivel “subjetivo”, propio del sentimiento, pero sin embargo universal, aunque sin concepto: el *sensus communis* de la comunicabilidad universal: “La comunicabilidad universal de un sentimiento supone un sentido común” (*Die allgemeine Mittelbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn vorausgesetzt*) (§21).

Pero, para Kant, según su enunciado célebre, “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia”, con lo que la distinción entre los tres estratos de experiencia que trabajosamente ha distinguido, se difuminan. Su objetividad se escora hacia lo científico y la articulación arquitectónica deviene eidética. Kant examina su serie arquitectónica desde fuera, desde arriba. Sus “analogías de la experiencia”, por ejemplo: sustancia, causalidad, simultaneidad, coinciden con las tres leyes de Newton y estructuran al mismo tiempo una regularidad a la que debe ajustarse cualquier objeto.

Para la fenomenología, por el contrario, la experiencia desborda la objetividad y no hay manera de analizar la arquitectónica desde fuera. De este modo, a la afirmación inicial kantiana según la cual “la razón humana es arquitectónica por naturaleza”, habría que añadir: “pero la arquitectónica no está organizada racionalmente (eidéticamente)”. No hay una eidética de la articulación arquitectónica sino, más bien, una tectónica (sin principios) o, incluso, si queremos obviar la alusión a un *téktôn*, que es un carpintero, un sujeto constructor, una pura *estromatología* (de *stórnyimi*, extender una capa).

Ahora bien, el estrato final (en el movimiento de *anábasis*) o también originario (en el movimiento de *katábasis*), en el que culmina la arquitectónica, tanto la kantiana como la fenomenológica, es *el mismo*: un nivel *estético*, en todos los sentidos de tal palabra: sensación y sentido. Estético viene de *aisthánomai* y de *aiô*, simple sentir, darse cuenta. En el canto 15 de la *Iliada*, Héctor, herido, dialoga con Apolo (252) y le dice lo que siente (*aíon*): que exhala su espíritu.

El nivel arquitectónico originario estético es aquel en el que hay sensaciones y sentidos. La comunicación universal sin concepto, el *sensus communis* kantiano, es en la fenomenología el nivel de la *fantasía* pura. La *phantasia* añade a las dos acepciones de lo estético originario, sensación y sentido, la nueva acepción de aparición y luz. *Phasis* (de la raíz *pha*, aparecer) es información, y *phántasis* (de la raíz *phan*, poner a la luz) es hacer visible. Se aúnan así en la *phantasia* las tres acepciones de: sensación, sentir y aparición. Aunque hay que observar que la conjunción de esas tres acepciones podría dar lugar a la catastrófica *apariencia*. En lugar de *phasis* (sensación y sentido) y de *phántasis* (aparición), habría *phansis* (apariencia).

La intermediación (*Mittelbarkeit*) estética kantiana es en la fenomenología la universalidad no eidética de las *phantasíai*, en la que se comunican sin mediación los egos reducidos a la condición de *aquíes absolutos*. Es la intersingularidad, y no la intersubjetividad, puesto que, mientras que en la relación intersubjetiva se anula lo fáctico, se comparte lo objetivo y se puede compartir lo eidético, en la intersingularidad no hay reducción del componente fáctico. La intersingularidad es interfacticidad (Richir).

En consecuencia de todo esto podemos afirmar que la fenomenología permite que tenga lugar una doble reducción en paralelo: la reducción fenomenológica y la reducción estética (ahora también en la nueva acepción que se insinúa y que ya recogió Kant, la que tiene que ver con lo bello y el arte).

Ambas reducciones, la fenomenológica y la estética, parten del mismo estrato, la objetividad. En ambos casos partimos de objetos percibidos, constructos reconocibles mediante síntesis de identificación orientadas, animadas, por significaciones, en un nivel de estabilidad y determinación intersubjetiva (aunque abstracto y empobrecido). Y ambas reducciones conducen a un nivel en el que no hay significatividad alguna (no ya significaciones, pero ni siquiera las “meras significaciones” de que habla Husserl en el capítulo 6 de su curso de 1908) que dirija una intencionalidad, sino sólo pretensiones (pre-tenciones sin intencionalidad) de sentido, en tanto que sentidos *in fieri*, acompañados de apariciones de sensaciones, de gran riqueza y concreción, pero en total indeterminación.

Si en ambas reducciones el punto de partida y el de llegada coinciden, pudiera pensarse que cabría una traslación de los resultados obtenidos en una de las reducciones a los obtenidos en la otra, en perfecta simetría. Porque, si bien el recorrido de ambas reducciones (*anábasis* fenomenológica y *anábasis* estética), difiere, y el dispositivo que pone en marcha la reducción es distinto (en un caso la *epokhé* hiperbólica –Richir– y en el otro la “experiencia” estética), el estatuto del ego fenomenologizante es el mismo que el estatuto del ego estetizante.

En ambos casos el ego se instala, *de golpe*, en el nivel originario, en el que la egoidad se disuelve en una pluralidad de singularidades, en comunicación inmediata (*Unmittelbarkeit* que va más allá de la *Mittelbarkeit* kantiana del *semnsus communis*). En ambos casos hay una circularidad necesaria entre el inicio y el término de la “operación”, de manera que comienza la reducción cuando el ego *ya* ha alcanzado el nivel originario (se busca lo que se ha encontrado, como decía Picasso). En ambos casos el retorno, la *katábasis* o transposición (*progressus*) sólo se explica en función de la ida, *anábasis* o *regressus*, de manera que se rompe la supuesta simetría de ambos movimientos de *regressus* y *progressus*, vigente en la hipótesis de una articulación eidética de la arquitectónica. Y en ambos casos, la explicación de la diferencia entre niveles sólo puede hacerse a partir del nivel originario, que ahora pasa a ser el nivel *superior*, en lugar del *inferior* que la tradición filosófica le atribuía (inversión que ya propone interrogativamente Husserl en una nota al manuscrito N° 3 que acompaña a su curso sobre Percepción y Atención: “ist die Ordnung der Behandlung all dieser Sachen nicht wiederum umzuändern?” (Hua. XVIII p.358).

Ante una obra de arte lograda, los críticos suelen decir cosas como la siguiente: “tal obra...obliga al lector...al receptor, a adentrarse en regiones sumamente oscuras de la experiencia humana”. Tal oscuridad no tiene sentido en un régimen intencional. No es lo que desaparece a un ego operatorio cuando falla la intencionalidad, sino que es el

mismo ego el que desaparece al ser llevado a una experiencia límite. En tal caso, lo que en régimen intencional pasa por ser el emblema de la claridad y distinción, la universalidad eidética compartida intersubjetivamente por individuos, en el régimen originario, lo oscuro (pero también distinto) es la extraña universalidad no eidética como resultado de una experiencia que deja de ser tal por disolución del .ego en la comunidad de singulares.

El paralelismo entre la reducción fenomenológica y la reducción estética de que hablamos sí se rompería en un punto: la reducción estética es más bien ciega, no puede dar cuenta de sí misma, mientras que la reducción fenomenológica es capaz de analizar el proceso de la reducción estética. En compensación, la reducción estética desborda el círculo de los fenomenólogos y puede aprenderse.

Mientras que, pudiera decirse, se es o no se es fenomenólogo, la experiencia estética está abierta en principio a todo el que se entrene en la experiencia artística, y ésta, aun cuando no tiene estructura intencional, sí es susceptible de aprendizaje por repetición, puesto que la obra de arte es un constructo, resultado de una peculiar síntesis de identidad (no intencional por no estar orientada por significación alguna).

Podríamos estrechar el paralelismo existente entre la reducción fenomenológica y la reducción estética resumiendo sus coincidencias en los siguientes puntos:

1º.- En las dos reducciones, fenomenológica y estética, los obstáculos que hay que superar son equivalentes. En ambos casos hay que romper en primer lugar la barrera eidética, después la barrera de lo posicional y finalmente la barrera de la identidad (estructura simbólica).

Sin la suspensión previa de la eidética, los niveles arquitectónicos se desvanecerían o incluso se anularían, abatidos hacia el nivel superior o hacia el .nivel inferior, según los casos y, en consecuencia, la reducción resultará imposible a su vez.

Sin superar la barrera de la posicionalidad, no habrá manera de superar el régimen intencional ni de acceder por lo tanto al territorio de lo artístico que es una zona de *phantasia*; permaneceríamos en tal caso en el mundo de la percepción de objetos con su correspondiente articulación categorial de propiedades (la obra de arte carece de determinaciones y propiedades que la definan).

Y, finalmente, sin superar la barrera de las síntesis de identidad, no accederíamos al territorio originario donde tiene lugar la experiencia estética.

2º.- En la medida en la que avanzan ambas reducciones (*regressus*), se produce un desvanecimiento acentuado del tipo de operaciones del sujeto. En consecuencia, se debilitan también las *posibilidades* que son siempre correlativas de los actos (operaciones). Nos adentramos así en el territorio de la pasividad (transoperaciones) y de la *transposibilidad*.

3º.- El *sensus communis* kantiano, equivalente a la intersingularidad interfaccial (pluralidad originaria) significa la pérdida de toda posible fijación de un *ego* o de un *tu*. En la reducción fenomenológica cualquier sí-

mismo es sujeto de la reducción. La reducción estética se da cuando cualquier aquí-absoluto puede tener la misma experiencia estética.

4º.- Sentido de lenguaje y sensación hylética comparten la misma característica fundamental: el contacto con su “objeto” sin deformación de la *Sache*. Ni la reesquemmatización en lenguaje implica deformación de los esquematismos fuera de lenguaje, puesto que no hay transposición simbólica (reconocimiento por identificación), ni la “sensación” originaria supone deformación de *lo* sentido, pues las quinesias vibran en el mismo *ritmo* que aquello en que engranan. Tal es el significado último de la remisión husserliana a las *cosas mismas*.

5º.- En la reducción fenomenológica procedemos yendo del sentido a la sensación, y la cuestión de fondo que se plantea es la *cuestión del sentido* sobre el trasfondo de la trascendencia absoluta (Richir). En la experiencia estética vamos de la sensación al sentido, y la cuestión de fondo que se plantea es la cuestión de la sensación, también sobre el trasfondo de la trascendencia absoluta. Esquematismos *versus* hyle. Y ambas cuestiones son cuestiones límite. No hay un sentido del sentido ni una sensación de la sensación, so pena de un absurdo *regressus in infinitum*.

6º.- Hay un evidente parpadeo entre sensación y sentido que opera en el fondo del paralelismo entre las dos reducciones que examinamos: la fenomenológica y la estética. La sensación con sentido remite al sentido con sensación. La sensación está necesariamente revestida de sentido, pues en caso contrario su impacto sería brutal (ceguera). El sentido a su vez posibilita la sensación sin “orientarla”, pues en caso contrario sería vacío. El sentido no orienta en el nivel originario la sensación (*Meinung*), ni in-tencionalmente ni pre-tencionalmente. No hay pretensión de un ego actuante, que en este nivel originario está disuelto en el anonimato.

7.- Ese sí-mismo (aquí singular) no puede ser *fijado* por el sentido (*in fieri*), y la sensación sólo lo afecta *leiblich*. Tal situación desestabilizada en la indeterminación no impide sin embargo el análisis fenomenológico.

8.- Ni el sentido queda cortocircuitado simbólicamente, ni la impresión es cortocircuitada por significatividades. El territorio esquemático salvaje (sin identidad) que comprende “sensación” y “sentido” (*in fieri*) es un territorio de fuerza. Con ritmos pero sin armonía. La pretendida armonía anularía la fuerza de los ritmos que se superponen. (En general la armonía en occidente suele tener buena fama; en oriente no es sino un eufemismo de la censura).

9º.- En ambas reducciones se accede a un territorio esquemático que comparte, con el esquematismo fuera de lenguaje, la indeterminación, pero también la riqueza y concreción. En ambas reducciones se asciende hasta la tensión afectiva originaria donde radica la fuerza básica que, después, paulatinamente, sufre el desgaste (determinación y abstracción) de las transposiciones en el *progressus*.

10º.- El sí-mismo, no intersubjetivo, que es también aquí-absoluto en intersingularidad, posee la condición básica

de la apertura. Apertura al esquematismo (y la afección) del sentido y apertura a la *hylê* de la sensación.

11°.- El *sensus communis* (intersingularidad en interfacticidad) se modaliza, sin embargo, de manera que, en lo referente al sentido, el acceso al fenómeno (nada de ser) es diferenciado (singularidad), mientras que la sensación es la misma para todo aquí absoluto: mismidad de la afectación estética.

12°.- En ambas reducciones hay que subrayar el papel fundamental que juega la afectividad, tal como fue vigorosamente señalado por Kant en su *Kritik der Urteilskraft*: “El placer de esta clase de agrado que viene al ánimo por el sentido es así pasivo y puede llamarse placer de goce...En cambio el placer en lo bello no es ni un placer del goce ni el de una actividad conforme a la ley, ni tampoco el de una contemplación que razona según Ideas, sino el de la mera reflexión” (K.U.K. § 39). Ese placer de la mera reflexión es lo que Husserl llamaba la afección de lo “percibido pura y simplemente”, “lo percibido como tal”, “el objeto–en–el–cómo”. Es la irrupción de la afección por interrupción del conocimiento (y el reconocimiento) (N° 20, p. 383 de Hua. XXIII).

13°.- Y, por último, hay que observar que en el *progressus (katábasis)*, la “sensación” originaria se mantiene sin cambio hasta el nivel de la percepción de objetos (la *Urempfindung* es ahora *Abschattung*), mientras que el “sentido” se transpone animando las nuevas configuraciones de lenguaje, que Husserl llama primero “significación simple” (significatividad no intencional) y luego significación (que anima intencionalmente la percepción de objetos).

2. EXPERIENCIA ARTÍSTICA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA

Pese al paralelismo indudable existente entre los procesos reductivos fenomenológico y estético, no es fácil trasladar al primero los resultados obtenidos en el último, dada la dificultad de marcar límites y niveles en la reducción fenomenológica. Por ejemplo, podemos preguntarnos: ¿hasta dónde extender el mecanismo de la intencionalidad, que en Husserl se aplica de modo generalizado?, o bien, ¿dónde debe cesar la identidad?, ¿cabe hablar de procesos de identificación en un estrato no intencional? y, en el supuesto de que un registro determinado suponga reconocimiento de las síntesis efectuadas (sedimentaciones y *habitus*), ¿implica ello la identidad?, etc...

Parece, sin embargo, que en la reducción estética sí distinguimos fácilmente diversos niveles claramente delimitados.

Se distingue evidentemente el estrato de la *objetividad* (intencional, posicional) con sus dos variantes, efectiva e imaginaria, según que lo que se nos enfrente (*Gegenstand*) esté presente o ausente.

A continuación, el estrato de lo *artístico*, constructo no objetivo, percibido en *phantasía* que, según Husserl, puede ser ficción perceptiva o ficción meramente reproductiva (Hua. XXIII, p. 506 y 519), según la imagen básica esté dada físicamente, “la imagen efectivamente vista de la Madonna”, o bien dada en las “palabras pronunciadas o

escritas del arte narrativo”. Pero, en todo caso, tales obras de arte o constructos artísticos, por muy versátiles que sean (y lo son extremadamente en el arte contemporáneo), tienen una extraña “objetividad”, consistencia; nos son, dice Husserl, “prescritas, impuestas, de manera análoga a aquella en que se nos imponen las cosas de la realidad efectiva” (ibid. p. 519).

Y, por último, el estrato de lo *estético*, donde se experimentan las *phantasías* puras como “fenómenos de mundo” (Hua. XXXIV, p. 294), y donde la “experiencia” parece haber llegado al límite, puesto que parece que ya “no puedo llevar a término una abstención del cumplimiento de la experiencia de sí” (ibid. 294). La abstención, *epokhé* o inhibición llega hasta el sujeto (“posición temática de mí mismo”). En tal experiencia estética, “la representación griega de un dios o de un cuadro, por ejemplo, me aprehende de manera que vivo completamente en la imagen y quedo sustraído a la realidad efectiva” (ibid. p.314).

Hay, pues, experiencia de lo objetivo, (efectivo e imaginario), de lo artístico y de *estético*. Y la pregunta que se reitera es; ¿hasta qué punto podemos trasladar homológicamente a una supuesta serie, resultado de la reducción fenomenológica, los resultados obtenidos en la serie estética: el nivel de lo objetivo, de lo artístico y de lo *estético*?

Sabemos que Husserl meditó incansablemente, hasta el límite de su vida, sobre los problemas suscitados por la reducción fenomenológica. Los manuscritos de Hua. XXXVI, recogidos bajo el epígrafe de *Zur phänomenologischen Reduktion*, llegan hasta 1935. Pero esporádicamente se ocupó con gran lucidez de la reducción estética. Me refiero especialmente a los manuscritos publicados en Hua. XXIII en los números 18 y 20 con sus correspondientes apéndices y al manuscrito N° 23 con su apéndice XXIII de Hua. XXXIV.

Todo comienza con la noción de *horizontalidad*, calificativo muy apropiado para el carácter plano de la realidad objetiva. Es la “forma eidética del mundo” lo que produce esa apariencia de platitude, por disimulación de los niveles. Suspendida la eidética, se abre el horizonte de experiencias posibles, arquitectónicamente diferenciadas. Horizonte primero previsible, anticipador, de esperas en las que la precertidumbre organiza el juego de lo posible y de lo excluido. La compatibilidad y la incompatibilidad de las experiencias efectivas realizadas van organizando una *experiencia objetiva concordante*. El resultado es un mundo para mí y sin interrupción, *d’un seul tenant*. Es un mundo con arreglo a la concordancia de experiencias efectivas y posibles, correctas y previsibles, con certeza previa. La síntesis de mi propia concordancia de experiencia con la de otros da lugar a la experiencia común del mismo mundo (Hua. XXXIV, p. 328).

Por muchas correcciones que introduzcamos en la concordancia objetiva, la experiencia objetiva “jamás podrá ser totalmente no concordante” (p. 284). Podremos avanzar *modalizando* los niveles de experiencia (imaginando, dudando, negando,...), pero un suelo firme en tanto que unidad de coexistencia válida de ser verdadero se extiende ante nosotros. El arma de que disponemos para ello es la *identificación*, que, sin llegar a los límites de la determinación científica en los círculos cerrados de las ciencias, e incluso, sin las determinaciones eidéticas más abiertas, pero no científicas, nos es suficiente para atender a la praxis de nuestros intereses (la identidad se dice de muchas maneras).

Podré engañarme en múltiples casos, “pero no en el hecho de que yo estoy comprendido en una vida perceptiva fluyente” (p. 345) en el que aparecen objetos. Pero en el fondo de esa vida perceptiva fluyente y de las múltiples modificaciones que en ella tienen lugar, por debajo de la confirmación de lo que está-ahí, de la duda, incluso de la negación, está la cuestión de la mera *aparición* de algo, de la certeza previa de lo que pura y simplemente está ahí. Pues bien, la reducción lo que hace es inhibir esa ingenuidad de la certeza previa de que los objetos aparecen pura y simplemente. Es decir, son fenómenos.

Y esa reducción puede desencadenarse de modo *voluntario*, y de modo *involuntario*. La reducción fenomenológica es la suspensión voluntaria de esa certeza ingenua por parte del ego fenomenologizante, quien, al término de la reducción accede a las síntesis originales. Y de modo involuntario, en la experiencia estética, al término (y al inicio) de la reducción estética, algo se da también como fenómeno.

Husserl no establece diferencia entre la competencia requerida para ver un paisaje estéticamente o para contemplar una obra de arte. Se trata en ambos casos de que la “efectividad de ser” de lo visto cambie nuestro interés: “hay manifiestamente en ese caso un cambio de cumplimiento en la experiencia, por el que lo experimentado se convierte en simple fenómeno y, sin embargo, no es puesto en absoluto en cuestión en la intención de una atestación de lo que es efectivo o no” (Hua. XXXIV, p.348).

Pero, en realidad, es la experiencia estética la que se anticipa a la competencia artística por la razón siguiente: en esa experiencia estética involuntaria el ego no actúa (no ejercita actos), permaneciendo al margen de la experiencia, (como cuando, al imaginar algo, el ego no forma parte del cuadro imaginado), sino que queda fuera. En el mismo origen de la experiencia estética, el sujeto es afectado, es decir, desde el principio el ego se transmuta en un ego *en phantasia* en el mismo nivel que lo percibido, también en *phantasia*. Por eso la imaginación, si se da, es previa a la experiencia estética.

El ego estetizante no pone fuera de juego la certeza como hace el ego fenomenologizante, aun cuando luego él también quede reducido al anonimato de lo originario. “En tanto que yo perdido en la fantasía yo no cumplo actos neutros”, resume Husserl lapidariamente (Hua. XXIII, p. 572). La experiencia estética en tanto que inicio y culminación de la reducción estética no es una operación, un acto, no es siquiera propiamente una experiencia, sino más bien experiencia en el límite por cuanto que es el ego el “objeto” de esa experiencia.

La “ventajas” de la reducción estética son evidentes. En primer lugar, es involuntaria. En segundo lugar, no se requiere siempre una competencia artística (y ni eso en el caso de la “belleza natural”), la cual, a su vez, es posibilitada por la experiencia estética. Y, en tercer lugar, permite una gran soltura a la hora de ser desactivada y pasar a la realidad efectiva: “en la actitud estética estoy efectivamente destituido de la realidad efectiva, vivo en pura *phantasia*: en una *neutralidad* reproductiva o perceptiva, mientras que la realidad efectiva sigue estando en mi habitualidad, pero está *fuera de acción* y no es activable mientras dure esa actitud (en la que puedo caer, pero también adoptarla como quiera)” (Hua. XXXIV, p. 369).

En el proceso de reducción estética pasamos, pues, por tres fases: la experiencia de objetos en la percepción intencional, la experiencia artística en *phantasia* y la experiencia estética también en *phantasia*. La cuestión que se

plantea entonces es: ¿Cómo se escinde la *phantasía* en dos estratos: uno artístico y otro específicamente estético?

Tanto si lo que desencadena la experiencia estética es un paisaje o una obra de arte, hay algo, en proporción muy variable, que no es objetivo pero que es “identificable y reconocible por sí” (Hua. XXIII, p.587), y que es el responsable del paso a la experiencia estética. Lo artístico es una “unidad sintética restringida”, aunque no una “unidad que yo pueda tener como horizonte temático de conocimiento” (*ibid.*). Es decir, lo artístico no es objetivo, no tiene propiedades, no es objeto de apercepción perceptiva ni da lugar a estructuras categoriales, como ocurre con los objetos dados intencionalmente. Esa es la causa de la desregulación y de la extrema volatilidad de lo artístico, que se sustrae a todo intento de definición y delimitación, y sólo se reconoce (y se identifica) cuando previamente se ha producido la experiencia estética.

No hay manera de “deducir” la obra de arte a partir de su condición de objeto percibido. Si se intenta quedará anulada su capacidad estética, y lo que se analice será estrictamente técnico y objetivo. Es pues sólo la presencia de una experiencia estética lo que discrimina lo artístico de lo meramente objetivo. La obra de arte es un constructo de *phantasíai* en cuanto unidad de las apariciones a que da lugar. En la experiencia de lo artístico “yo no soy libre, sino sujetado. Está la unidad de lo expuesto como tal, y no otra cosa, la unidad figurada de las apariciones (Hua. XXIII, p. 588).

Mientras que en la experiencia estética las *phantasíai* puras flotan “en su horizonte de mundo indeterminado”, en la experiencia artística cumplimos “actos” que remiten a lo mismo y que tienden a coincidir con otros “actos”, de manera que, dice Husserl: “un individuo es el correlato de esos actos. Hablamos del mismo objeto cuando procedemos de acto en acto en la unidad de una conciencia en la que tiene lugar el recubrimiento identificante” (Hua. XXIII, p.527). Podría pensarse, por la imprecisión terminológica, que estamos hablando de la concordancia del mundo objetivo, pero Husserl señala explícitamente que “la misma cosa vale también para la *phantasía*, si *phantasmamos* como el mismo individuo un mismo objeto en la *phantasía*, en dos *phantasíai* específicamente ordenadas” (Hua. XXIII, p.528). Es decir, las *phantasíai* artísticas tienen también su horizonte de concordancia, con su temporalidad, espacialidad y significatividad específicas, y pueden proceder a la “refundición de cosas que flotan en el espíritu en una creación discrecional” (Hua. XXIII, p.533). Así se constituye lo artístico, identificable y reconocible como tal en el campo de la *phantasía*. En conclusión, lo artístico es un territorio de *phantasía* que ya no es esquemático, sino identificable, reconocible, pero todavía no de modo intencional. Ese ya no esquemático, pero todavía no intencional define la situación de intermediación de lo artístico entre las *phantasíai* libres del estrato estético (“sensaciones” y sentidos *in fieri* para un ego anónimo y sin actos) y las percepciones intencionales del estrato objetivo.

La reducción estética, con sus tres tramos, objetivo, artístico y específicamente estético, aporta distinciones que en la reducción fenomenológica aparecen desdibujadas. Lo que establece fundamentalmente es el decalaje existente entre el vector espacio-temporal y el vector lingüístico, que son los vectores que articulan en la vertical los distintos niveles arquitectónicos. La articulación espacio-temporal y la articulación significativa están desajustadas. No

coinciden el horizonte en el que pasamos de la temporalidad en presente a la temporalidad en fase de presencia, con el horizonte en el que pasamos de las significaciones a los sentidos *in fieri*. No hay un bloque de temporalización-espacialización en presencia junto con sentidos *in fieri*, frente a otro bloque de temporalidad en presente en compañía de significaciones. Hay un decalaje entre esos horizontes y bloques, y esa zona de significatividades (que Husserl llama “significaciones simples” o meras significaciones), que se adentra en el territorio organizado por la temporalización-espacialización en fase, es la que delimita el territorio de lo artístico. De ahí su papel de mediación y su aparente inestabilidad, pero que, sin embargo, paradójicamente, asegura la estabilidad del estrato objetivo, que quedaría en entredicho si lo intencional tuviera su frontera inmediata con el territorio salvaje de los sentidos *in fieri*.

Por último, con relación a la supuesta posibilidad de “exportar” a la reducción fenomenológica los resultados obtenidos en la reducción estética, hay que señalar que no se trata de nada que tenga que ver con los contenidos mismos de los registros o las *Stiftungen* que se den en los lugares homólogos, sino sólo de señalar las condiciones estructurales de tales lugares. Por ejemplo, en nuestro caso hemos descubierto en la experiencia artística unos constructos, las obras de arte, que no son objetos y sin embargo pueden ser reconocidos e identificados (en caso contrario no habría competencia artística). Es decir, hemos descubierto, gracias a la peculiaridad de la reducción estética (a su inmediatez o “involuntariedad”, como dice Husserl) que pueden *disociarse* la objetividad y la identidad. Las obras de arte no son objetos pero pueden ser identificadas. Son, tal vez, pseudoobjetos, puesto que aparentan ser objetos si nos fijamos sólo en su conformación técnica. A veces se dice que son hiperobjetos, pero más bien habría que decir “hipoobjetos” o “subobjetos”. O, en todo caso, protoobjetos. En suma, poseen una *Sachlichkeit* no objetiva (no intencional). Y, por lo tanto, habría que decir, en virtud de la correlación necesaria, que en la experiencia artística tampoco hay sujetos con operaciones. No hay sujetos operatorios en ese nivel, sino sólo egos en tanto singularidades simbólicas con sus correspondientes “transoperaciones”. Y esta sorprendente estructura sí puede trasladarse a los lugares homólogos.

3. LOS TRES NIVELES DE LA ESTÉTICA DE BAUMGARTEN

A conclusiones muy parecidas a las que nos ha conducido la reducción estética, en paralelo con la reducción fenomenológica, llegó el fundador de la Estética, Baumgarten, siglo y medio antes, en un clima de pensamiento racionalista, prekantiano y prefenomenológico. Pero, dotado de un fino instinto “fenomenológico” *avant la lettre*, y mediante distinciones extremadamente ingeniosas, diseñó tres estadios que se corresponden exactamente a los antes expuestos: objetivo, artístico y estético.

La experiencia estética es para Baumgarten la que transcurre en el terreno de las sensaciones concretas, ricas y singulares (y, piensa él, determinadas): es la experiencia de lo *oscuro y distinto*, *oscuro* por sustraerse radicalmente a la reconocibilidad, a la identificación, y *distinto* por su capacidad de “conocer” lo singular en un mundo *separado* del mundo real (“nuevo mundo”).

La experiencia artística, por su parte, es el territorio de lo *claro y confuso*, *claro* por su capacidad de

identificación, y *confuso* por su pretensión de ampliar lo conocido más allá del rigor de la distinción (sea la distinción de lo sensible o la distinción de lo objetivo). Es la noción baumgartiana de “claridad extensiva”, centrada en el poema, que es para él el ejemplo máximo de la obra de arte.

Y la experiencia objetiva versa sobre lo que es *claro y distinto*, identificable y cognoscible como lo es todo lo que cae bajo la apercepción perceptiva, aunque más abstracto que lo sentido, en *este* lado del mundo, en la “vida”, definida por Baumgarten en la línea de la *Lebenswelt* husserliana en las secciones finales de su *Esthetica* fragmentaria. Y sobre la que pueden luego edificarse todo tipo de verdades lógicas rigurosas.

La estrategia que propone Baumgarten es así semejante a la que utiliza la fenomenología. También en él el arte, el poema, ocupa una posición intermedia, presionado por un lado como *verdad de la sensación* y por otro como *perfección del objeto*. Bastarían unos pequeños retoques, cambiar lo que Baumgarten llama *inferior* por *superior*, y lo que llama determinado por indeterminado, y estaríamos en el territorio familiar de la fenomenología.

Veamos, en primer lugar, su desconfianza con relación a lo científicamente riguroso, que desarrolla en las secciones XXIX a XXXVI de la *Heurística*, única parte publicada de su *Esthetica* teórica.

Baumgarten hace el elogio de la *verosimilitud* frente a la verdad, pues “las percepciones sensibles y confusas del alma contienen ya en sí mismas cierto grado de certeza que no es menos completa, así como un grado de conciencia suficiente para distinguir ciertas verdades de todas las falsedades” (Sec. XXIX, § 480). Baumgarten entona entonces el canto de la verdad estética, la verdad de lo verosímil: es un mundo sin subrepciones, un mundo de certezas sensibles y plausibles. Hay que vivir en la verosimilitud pues nadie nos obliga a un saber universal, hay muchos objetos cuya verdad lógica es imposible demostrar, hay otros de los que no tenemos certeza. En suma, para el *homo aestheticus* lo normal es que los objetos no excedan el horizonte del conocimiento distinto.

Como se ve, Baumgarten está procediendo, para dibujar la vida estética, a eliminar la subrepción eidética. Y no se trata de reducir la vida al arte, pues son sobre todo los “temas morales los que hay que tratar desde un punto de vista estético” (§ 492). Hay una “necesidad estética de separarse con frecuencia de la verdad completamente cierta en el sentido más estricto” (§ 494). Ocurre que las verdades en sentido estricto se presentan de manera que parecen particularmente inverosímiles, no solamente a ojos de la gente, sino también de “los buenos críticos” (§ 502). Por todo ello (§ 503) el que quiera pensar con belleza está presionado necesariamente a alejarse de lo que se llama verdad y volverse a la sola verosimilitud. De lo contrario caemos en un “mal metafísico”: “hay un *écart* infinitamente grande entre la verdad lógica más alta, sólo accesible a la omnisciencia, y el conjunto de verdades en curso en los hombres, que son estéticológicas” (§557). ¡La verdad estético-lógica! A la perfección formal de las ciencias exactas se opone la perfección material de la verdad (§502), pues el horizonte estético debe su riqueza a los objetos singulares, individuales y “muy determinados” que dan a la verdad estéticológica la mayor perfección material posible. Al rigor y exactitud se oponen la concisión, la belleza de la plenitud, la nobleza, tanto absoluta como relativa, la gracia de la vivacidad, el brillo necesario al pensamiento, la persuasión más profunda (§ 563).

Todo esto es para Baumgarten la “vida”, con los elementos que suscitan placer y emoción.

Levantada así de la vida la hipoteca de la lógica (de la eidética), Baumgarten procede a establecer sus ingeniosas distinciones. Lo hace en un texto de 1735, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, texto en el que, a partir de la consideración artística del poema como lugar privilegiado de la vida estética, como “objeto perfecto”, se despliegan los tres niveles que resultan homológicos a los obtenidos en la reducción estética, y que culminan en la experiencia estética de lo sensible como experiencia de lo oscuro, pero sin embargo distinto.

En un prólogo autobiográfico muy sincero cuenta Baumgarten que “se propone enseñar en el *Collegium Fridericianum* (en el que ingresará Kant con ocho años) una materia, lejos de las obras rudas e indigestas: cómo la filosofía y el arte colaboran en la composición de un poema. Empieza subrayando que el material indispensable de todo discurso son las representaciones sensibles recibidas en la parte *inferior* de la facultad cognoscitiva. De manera que la perfección del discurso consiste en permitir la máxima viveza de las sensaciones. Y un poema es una composición en la que el discurso sensible es perfecto. Todo depende pues de la índole de esas representaciones sensibles.

Baumgarten establece dos distinciones: las representaciones sensibles pueden ser, por una parte, *oscuras o claras* y, por otra parte, *confusas o distintas*. El criterio de la distinción es muy sencillo: las representaciones sensibles son, o bien *reconocibles*, o bien *conocibles*. Las representaciones sensibles son *claras* o son *oscuras* si se pueden reconocer o no, si tienen elementos que las identifiquen o no entre las otras. Como la identificación es necesaria para la elaboración del poema, la claridad será poética, artística, y la oscuridad estará en otro nivel. Y las representaciones sensibles son *confusas* o son *distintas* en la medida en que nos ofrecen un *conocimiento* adecuado, independientemente del nivel en el que se instala esa adecuación de lo conocido. Es decir, algo puede conocerse distintamente, adecuadamente, tanto si lo percibo objetivamente (representación sensible englobada) o si meramente lo siento. Pero en ambos casos hay conocimiento. Como en el poema no se trata de conocer, lo poético es *confusión*.

Así pues, el poema es claridad y confusión. Hay en él identificación, pero no conocimiento. La construcción artística, según Baumgarten, tendrá claridad no intensiva (conocimiento) sino extensiva. Incorpora la máxima cantidad posible de representaciones sensibles (en estado confuso) que permita su claridad, su capacidad de identificación. (Baumgarten añade que la condición previa para que esas “cosas” entren en la construcción del poema es su condición de singularidad).

Está claro que al definir el nivel de lo artístico por la claridad y confusión, Baumgarten está redistribuyendo el resto de los niveles. La operación que ha llevado a cabo es un simple producto cartesiano entre los dos tipos de distinciones: claridad - oscuridad (identificabilidad), y distinción-confusión (cognoscibilidad). El resultado, descartada la combinación oscuro-confuso por imposible, es: claro-distinto, claro-confuso, oscuro-distinto. La claridad y distinción definen el nivel de lo objetivo; la claridad y confusión el nivel de lo artístico y la oscuridad y distinción el nivel de la experiencia estética. Si nos fijamos en el resultado de los niveles realizado por Baumgarten comprobaremos que los objetos y los poemas (las obras de arte) pueden ser identificados (comparten la claridad),

pero, mientras que los objetos son intencionales (distinción), las obras de arte no son objetos (confusión). No hay en un poema articulación cognoscitiva intencional que conduzca al conocimiento objetivo de algo, sino articulación pre-tencional confusa que, sin embargo, tiene una inmensa capacidad englobante de sensaciones: la claridad extensiva. El poema construye por identificación sin discurso lógico, pero no es objetivo.

También el análisis de Baumgarten nos manifiesta que en el nivel de la experiencia estética ha desaparecido la identidad. Esa oscuridad es la marca del esquematismo no autocoincidente. Pero hay en tal nivel de experiencia distinción (conocimiento), es decir, se producen en él síntesis, aunque no puedan ser síntesis de identidad, sino sólo síntesis esquemáticas, sentidos *in fieri*. Y este nivel de la experiencia estética comparte esta propiedad de la distinción con el nivel objetivo. El conocimiento se da en dos mundos: el mundo de la *phantasia* y el mundo de los objetos percibidos. Y son dos mundos separados, sin conflicto. Esta visión husserliana está claramente detectada por Baumgarten, con la salvedad de que a veces no discrimina en el poema el punto de vista de la recepción y el de la producción y mezcla los niveles estético y artístico.

Dice así en la sección XXVI de su *Estética*, en los párrafos 598 y 599, comentando unos versos de Horacio (Oda I, 3):

*nequiquam deus abscidit
prudens Océano dissociabili
terras...*

(en vano tierras y océano disoció un prudente dios...): “el mundo de los poetas comprende islas y penínsulas...y no se atraviesan impunemente las aguas que separan las regiones poéticas...Si pasamos a otro mundo nos encontramos de nuevo, sin esperarlo, frente a fenómenos que pertenecen a nuestro mundo y son verdaderos en el sentido más estricto. Como estos últimos son incompatibles con el mundo de la invención nos arrancamos así despertándonos de un sueño al que nos habíamos entregado. Nos vemos obligados, tal vez a pesar nuestro y cuando todavía no es el tiempo, a reconocer que todas esas acciones (que cediendo de grado a los simulacros del poeta, queríamos seguir como si estuvieran presentes hasta la caída del telón) no eran más que invenciones... Esos hechos reales deben también beneficiarse de la verosimilitud poética, de manera que encuentren lugar tanto en el nuevo mundo de nuestra invención, como en el mundo real. Pues aparecen entonces como partes del mundo ficticio, no del mundo real, y no interrumpen inconsideradamente el sueño al que por placer nos entregamos”.

Así pues, desde el pensamiento racionalista, mediante distinciones ingeniosas y sutiles, Baumgarten acierta en atribuir la claridad confusa (protoobjetividad) al arte, frente a la cartesiana claridad y distinción de la evidencia objetiva, y establece claramente la oscuridad de la experiencia estética. La pregunta obligada entonces es: ¿dónde radica su instinto “fenomenológico”, ¿en qué punto sus distinciones engranan con las distinciones y disociaciones de la fenomenología? Cuestión difícil, puesto que la solución buscada tendría que servir además para justificar la realidad de las zonas que hemos distinguido en la reducción estética, frente a los prejuicios que pudieran surgir desde el proceso de la reducción fenomenológica.

Si observamos atentamente el doble criterio de distinción que utiliza Baumgarten, descubriremos que el criterio

de lo reconocible (por identificación) según los niveles de la claridad y oscuridad, está escorado en la dirección de las síntesis (polo “objetivo”) dentro de la correlación horizontal que, con diferente modo de articulación, se da en todos los niveles, mientras que el criterio de lo conocible, según la distinción y la confusión, se inclina hacia la vertiente “subjetiva” (operaciones o transoperaciones de una subjetividad en sus diferentes niveles). Tenemos así, en el lado “objetivo” de las síntesis, los dos tipos de síntesis por identificación y de síntesis meramente esquemáticas, que se corresponden con el territorio simbólico y con el territorio fenomenológico, puramente esquemático. Y en el lado “subjetivo” nos encontramos, por una parte, con las operaciones intencionalmente cognoscentes de una intersubjetividad operatoria que delimita el campo de lo intencional, con temporalidad en presente y, por otra parte, con las transoperaciones de una intersingularidad en una temporalidad en fase de presencia. Pero, como hemos visto anteriormente, los horizontes que separan ambos territorios en el primer caso y en el segundo caso, no coinciden. Hay un decalaje.

Desde un punto de vista meramente formal, este decalaje sería suficiente para distribuir tres niveles: el nivel de las transoperaciones con síntesis esquemáticas, el nivel de las transoperaciones con síntesis de identidad y el nivel de las operaciones con síntesis de identidad. Pero se trataría de una solución puramente formal. Habría que dar un paso más para que la arquitectónica resultase efectiva. Propongo encontrar tal criterio en la *congruencia* (o no congruencia) de los dispositivos de la vertiente “subjetiva” (criterio de conocimiento) en su correlación con los dispositivos de la vertiente “objetiva” (criterio de reconocimiento). En efecto, mientras que en los dos niveles distinguidos por Baumgarten en los que aparece el rasgo de lo distinto (distinto-oscuro y distinto-claro) y que él mismo distribuye en dos mundos separados, hay congruencia entre el tipo de operaciones ejercitadas y el tipo de síntesis logradas (tanto las objetividades claras como las *phantasíai* oscuras son conocidas con distinción), en el estrato intermedio restante hay una incongruencia manifiesta entre transoperaciones (conocimiento confuso) y síntesis (claridad por identificación)

Resultan así los tres estratos. En el nivel de la percepción de objetos (distinción y claridad) a las operaciones intencionales de un sujeto operatorio (actos) se corresponden (congruentemente) las síntesis obtenidas por identificación, en una temporalidad en presente y con la consiguiente pasividad secundaria. Asimismo, en el nivel de las *phantasíai* puras, o de la experiencia estética, hay congruencia entre la temporalidad en fase de las transoperaciones y los sentidos esquemáticos *in fieri*. Pero, en el nivel intermedio, el del poema de Baumgarten, el de la obra de arte en general, el nivel de la claridad extensa (confusa) de los protoobjetos o pseudoobjetos, hay una *incongruencia* total entre las transoperaciones en temporalidad en fase de los egos (no operatorios, sin intencionalidad) y los resultados obtenidos por identificación (puesto que hay claridad en la construcción y por lo tanto identidad). Y, con ello, queda justificada materialmente la estratificación arquitectónica y el modo como se han acoplado las distinciones racionalistas de Baumgarten y nuestras disociaciones fenomenológicas.

Este estrato intermedio, en el que se da la experiencia artística, es un territorio incongruente, paradójico, en el que no se corresponden las dos vertientes de la correlación. Es el campo del oxímoron, con el *oksýs*, agudeza y acidez de lo claramente identificado, y el *móros* de la parte confusamente destinada. Así lo confirman los restantes registros y *Stiftungen* que comparten estructura en este estrato arquitectónico, y que, precisamente por ello, consiguen su función de intermediación entre los otros dos niveles. Sin su mediación, el cortocircuito estaría asegurado o el funcionamiento mermado, como un coche sin sistema de suspensión y amortiguación.

Es un estrato donde hay “significaciones simples”, significatividades del monólogo interior, que aúnan su condición de sentidos efectivos (con sedimentación y reconocimiento por identificación) con su despliegue en una temporalización en fase, sin presente. Es también el territorio donde caben apercepciones de fantasía, que unen también dos extremos aparentemente incompatibles: la apercepción con sus exigencias de identificación y las *pnhantasíai* con su estructura en desajuste. Y es asimismo, como estamos analizando, el territorio de los artefactos versátiles, los constructos artísticos, los *poiémata*, identificables pero no objetivos.

Ha sido la disociación entre identidad y objetividad la que ha arrastrado la temporalidad en fase y las transoperaciones sin actos (ni posibilidades), y ha dado lugar a la obra escurridiza de arte, que Baumgarten definía con el oxímoron, perfección de lo sensible y construcción de sensaciones.

Y la experiencia que se forma a partir de esos recintos artísticos acotados artificiosamente, en confinamiento no objetivo, es la experiencia estética, distinta, pero oscura. Se podría decir que la puesta en cuestión de la objetividad ha suscitado la cuestión del sentido (el mínimo de sentido) y, con ello, la cuestión de la sensación (el máximo de sensación). La experiencia estética oscura se da en la confluencia de ambos extremos.

3. AUTOCONCEPCIONES DE LOS POETAS SOBRE LA OSCURIDAD DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Si la reducción estética discurre en paralelo con la reducción fenomenológica, podemos decir que el sujeto estetizante difiere sólo del sujeto fenomenologizante en que *tan sólo vive* la experiencia originaria, sin apenas poder dar cuenta de ella. Pero ambas reducciones se realimentan y necesitan. Pudiéramos decir que, si no lo hacen, una quedaría ciega y la otra vacía. Pero la *epokhé* que pone en marcha la reducción es diferente en cada caso. En la reducción estética, es la construcción confusa de la obra de arte, identificable con claridad, la que neutraliza la objetividad intencional y abre el campo de la experiencia estética oscura, aunque distinta.

Todos los grandes poetas han sido conscientes de esta *experiencia oscura*, que no es sólo el término de la reducción para el receptor, sino que para el productor es la *anticipación* sin la que la construcción de la obra artística es imposible. Y muchos poetas han incorporado a sus versos explícitamente esa dimensión de oscuridad.

Hojeando al azar los poetas españoles, encontramos, por ejemplo, estos versos de Antonio Machado:

*Siempre que sale el alma de la oscura
galería de un sueño de congoja...
... ¡criaderos de oro lleva
en su vientre de sombra!*

(Del camino, XV, en Soledades...)

Y García Lorca escribe en *Bodas de sangre*: ...*raíz oscura del grito...*

Pero es sobre todo S. Juan de la Cruz (Juan de Yepes o de Fontiveros) el poeta español de la oscuridad. Así en su poema *Noche oscura*, donde la reducción estética se alía a la reducción mística y conduce al alma a una noche oscura “más cierta que la luz del mediodía”:

*¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada
Amada en el Amado transformada!*

Me detendré especialmente en tres poetas, de tradiciones muy diferentes, para comprobar su autoconcepción de la oscuridad de la experiencia estética. Son Eliot, Mallarmé y Celan.

A. El tercer “movimiento” del segundo cuarteto *East Coker* de *Four Quartets*

T. S. Eliot es el poeta de la *catábasis* y la *anábasis*, del ir y volver. Si *The Waste Land* es la excursión a la vanguardia y la experimentación poética que disuelve la forma (una vez superado el subjetivismo romántico), *Four Quartets* es el regreso al orden formal de la tradición, como lo indica la elección del término cuarteto, la organización formal clásica por antonomasia. Norteamericano nacionalizado británico, sus cenizas reposan en *East Coker*, pueblecito del suroeste de Inglaterra de donde partió en 1669 su antepasado Andrew Eliot hacia el nuevo mundo. Y *East Coker* es el título de nuestro segundo cuarteto, que comienza con la frase: *In my beginning is my end*. Al *regressus* físico, se unieron los retornos literarios, políticos y religiosos que culminaron en su declaración de 1928 cuando se define a sí mismo “clasicista en literatura, monárquico en política y anglicano en religión”.

The Waste Land (1922) es el poema del naufragio de la civilización de occidente tras la primera guerra mundial. *Four Quartets* (1936-1942) es la reflexión profunda sobre el sentido del orden humano en forma de una meditación sobre la reducción del tiempo a la eternidad. La cita de Heráclito que sirve de exergo (Fr. 2 de Diels), nos dice que la mayoría de los hombres tienen una *phrónêsis* propia, cuando deberían tener un *logos* común. Y esa es la tarea de los Cuartetos.

Estructurados de modo cíclico en cinco movimientos, en torno a un movimiento central, en el primer movimiento se describe el transcurso del tiempo, en el segundo la experiencia humana insatisfactoria, en el tercero el proceso de reducción o *regressus*, en el cuarto la apertura a la trascendencia y en el quinto la conjunción de la perfección artística y la salvación espiritual (culminación de las reducciones fenomenológica y estética).

El movimiento tercero, central (en los cuatro cuartetos, pero especialmente en el segundo que nos ocupa) es el eje y núcleo de la composición. Es exactamente la misma estructura del cuarto cuarteto de Béla Bartók de 1928. Su tercer movimiento es también un tiempo lento (el único tiempo lento del cuarteto) con una melodía oscura que entona el violonchelo (compases 1-34) y luego retoman el primer violín, el segundo violín y la viola (34-54), para finalmente alternar la misma melodía en contrapunto el primer violín y el violonchelo (55-63). El movimiento cuarto es una variación del segundo (*prestísimo*) con la misma duración de tres minutos, y los movimientos primero y quinto (*allegro*) tienen el mismo material temático.

Esta simetría en arco (*brückenform*) es también la del segundo cuarteto de Eliot. El primer movimiento describe el ciclo de las estaciones en que se basa la confianza de la percepción humana, y se corresponde con el quinto movimiento donde es el dios eterno el que acoge el intento del *nosotros* humano. El segundo movimiento describe, frente al autoengaño del primer movimiento, la verdadera situación de la experiencia, y se corresponde con el cuarto, donde se nos habla de la esperanza que acompaña la vía purgativa. El tercer movimiento es el núcleo de la composición, y en él la subjetividad queda reducida al anonimato. La temporalidad se anula y se exige la renuncia a la elección, pues toda elección supone la intervención de la subjetividad, el error.

Así, en este tercer movimiento central, al igual que en el cuarteto de Bartók, se despliega una oscura melodía, una impresionante evocación de nuestra inmersión en la oscuridad:

*O dark dark dark. They all go into the dark,
The vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant,
.....all go into the dark.
I said to my soul, be still, and let the dark come upon you
Which shall be the darkness of God...
Wait without thought, for you are not ready for thought:
So the darkness shall be the light, and the stillness the dancing.
.....
And what you own is what you do not own
And where you are is where you are not.*

(Cuando habla la poesía huelgan los comentarios)

B. El soneto a la tumba de Edgar Poe de Mallarmé

Mallarmé, como Baudelaire, admiraba profundamente la literatura de Poe, en especial su poesía, más desconocida que sus cuentos. El soneto a que nos referimos figura en *Hommages et tombeaux*, entre el soneto dedicado a una “querida muerta”, de 1877 en el que, como en los poetas arcaicos griegos, quien habla es la muerta, y los dos *Tombeaux* dedicados a Baudelaire y a Verlaine, y se publicó, al frente de la traducción que Mallarmé hizo a lo largo de varios años de las poesías de Poe, en la edición de Deman de 1888, con ilustraciones de Manet y la dedicatoria: “a la memoria de Edouard Manet estas hojas que leímos juntos”. Pero en realidad había ya aparecido por primera vez a finales de 1876 en Estados Unidos en un *Memorial Volume* en el que se conmemoraba la erección de un monumento en Baltimore sobre la tumba de Poe el 16 de noviembre de 1875. Fue la única contribución francesa en tal acontecimiento.

En la nueva edición de 1899, también de Deman, leemos el siguiente comentario, que nos proporciona la primera “imagen” sobre la que Mallarmé construyó el soneto:

“Mezclado con el ceremonial se recitó en la erección de un monumento de Poe en Baltimore un bloque de basalto que América apoyó sobre la sombra ligera del Poeta, a fin de asegurarse de que no volvería a salir jamás”. A veinticuatro años de distancia, Mallarmé se equivocaba. El soneto no se había leído en la ceremonia, pero el comentario es un precioso testimonio de cómo el bloque oscuro de basalto, transmutado en bloque de granito, es la imagen que genera el soneto y acaba dominando:

Calme bloc ici-bas chu d'un desastre obscur

Es imposible resumir en prosa lo que el soneto dice. Albert Thibaudet nos advierte que en Mallarmé (y en cualquier poeta, podríamos añadir) con las palabras de perfil, “en lugar de decir lo que quiere decir, no dice todo lo que puede decir. No equivale a su objeto, sino a algún sujeto que pensase tal objeto bajo un símbolo personal...Sus palabras son centros de divergencia desde donde se dispersa un sentido musical, no un sonido musical. Una palabra es una imagen que se deshace en el pensamiento que se mueve”. Así tendríamos que leer los dos tercetos finales en los que Mallarmé plantea concisamente el tema de la doble oscuridad:

*Du sol et de la nue hostiles, ô grief,
Si notre idée avec ne sculpte un bas-relief
Dont la tombe de Poe éblouissante s'orne,*

*Calme bloc ici-bas chu d'un desastre obscur,
Que ce granit du moins montre à jamais sa borne
Aux noirs vols du Blasphème épars dans le future.*

El “sentido musical” bajo el “sonido musical” no nos impide distinguir la oscuridad (buena) del desastre de donde ha caído el bloque calmo, de los negros vuelos del blasfemo, esparcidos en el futuro (oscuridad mala). Mallarmé ha encontrado esta doble oscuridad en los dos últimos poemas de Poe, por él maravillosamente traducidos. En *Silencio* hay un silencio de doble faz; uno, hecho de “reminiscencias humanas”, es el cuerpo del silencio y no hay que temerlo, pero el otro, de “sombra innominada”, habita regiones “no pisadas por el hombre” y, si encontráramos su sombra, deberíamos encomendarnos a Dios. Y en *La ciudad en el mar* se contrapone “en el oscuro oeste” la ciudad “hors d’ici” a los “mille trônes” del Infierno que le rinden homenaje.

En el soneto a la tumba de Edgar Poe, Mallarmé nos hace ver que del *desastre* intencional surge la oscuridad del sentido (oscuridad distinta) que se concreta en el bloque granítico, que es el propio poema (claridad confusa): el hito o límite (*borne*) que se opone a la negrura blasfema esparcida: la imposible oscuridad confusa, descartada por Baumgarten, que, sin embargo, puede ocurrir en la experiencia negativa de lo sublime: la catástrofe, la “oscuridad sin nombre”.

C. El poema *Corona* del libro *Mohn und Gedächtnis* de Paul Celan

El poema *Corona* es el último del primer ciclo (*Der Sand aus der Urnen*) del libro *Mohn und Gedächtnis*. Los restantes ciclos del libro son: *Todesfuge* (el poema más famoso de Celan que es él solo un ciclo entero y cuyo título no puede ser descompuesto en sus dos elementos), *Gegenlicht* y *Halme der Nacht*. Fue compuesto en Viena en 1948 en su breve y decisiva estancia antes de su llegada a París, término de su odisea. En dos poemas anteriores de este primer ciclo aparece por primera vez la *oscuridad*, “Una alfombra de seda (...) para que se dance de oscuro en oscuro”, “*Ein seidener Teppich (...) dass getanzt sei von Dunkel zu Dunkel*” (en *Halbe Nacht*). Y “ahuecamos las manos para recoger...el agua del lugar donde oscurece”, “*Wir höhlten die Hände zu schöpfen...das Wasser der Stätte wo’s dunkelt*”.

Pero es en *Corona* donde la cuestión de la oscuridad se plantea en toda su fuerza:

Mein Aug steigt hinab zum Geschlecht der Geliebten:

wir sehen uns an,

wir sagen uns Dunkles,

wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis

La poesía entera de Celan queda así definida como el *decir de lo oscuro*, con el añadido de que tal expresión aparece aquí en intersingularidad (nos decimos...), y con la complicación de que tal intersingularidad estética está en el poema *Corona* doblada por una interfacticidad amorosa que, como sabemos por la correspondencia recientemente publicada, resultó imposible precisamente por el diferencial de oscuridad en cada una de las dos experiencias estéticas de los dos poetas (Ingeborg Bachmann y Paul Celan) que renovaron la lírica alemana tras el

colapso de Alemania y del lenguaje poético alemán después de Auschwitz.

Sólo un poeta excéntrico, marginal, originario de Zernowitz en la Bucovina, pudo con su alemán de lenguaje materno entre rumanos, ucranianos, rusos y húngaros, realizar tal hazaña, renovar desde la raíz el lenguaje lírico alemán y, por lo tanto, el alemán sin más. Y encontró eco en una estudiante austriaca de 21 años, estudiante de filosofía, que trabajaba en una tesis sobre Heidegger.

Nos decimos lo oscuro supone compartir desde dos singularidades la destrucción de la lengua y la construcción de otra en “claridad extensa” para que, con la insinuación del primer germen de sentido, aparezca de nuevo la primera sensación posible.

Al enunciado de *Corona* “nos decimos lo oscuro”, Ingeborg responde con un imperativo “decir lo oscuro”, en un poema, *Dunkles zu sagen*, de su primer libreo *Die gestundete Zeit*:

*Wie Orpheus spiel ich
auf den Saiten des Lebens den Tod
und in die Schönheit der Erde
und deiner Augen, die den Himmel verwalten,
weiss ich nur Dunkles zu sagen*

aunque en la última estrofa del poema aparece, en forma de inversión, un aspecto de la singularidad de la poeta: no toca la lira de Orfeo *auf den Saiten des Lebens den Tod*, sino *auf der Seite des Todes das Leben*.

Ambos poetas son conscientes de su “diferencial de oscuridad”. Así en una carta de Celan del 20.8.1949 desde París, escribe: “*Nur sage ich mir manchmal, dass mein Schweigen vielleicht verständlicher ist als das Deine, weil das Dunkel, das es mir auferlegt, älter ist*”. Celan justifica su silencio, entre otros motivos, porque la oscuridad que se le ha impuesto es más antigua. Y en otra carta, también desde París, ocho años después, en una de las “réplicas” de su relación amorosa, escribe Celan: “*Du weisst auch: Du warst, als ich dir begegnete, beides für mich: das Sinnliche und das Geistige. Das kann nie auseinandertreten, Ingeborg...Du bist der Lebensgrund, auch deshalb, weil Du die Rechtfertigung meines Sprechens ist und bleibst...aber das allein, das Sprechen, ist ja gar nicht, ich wollte ja auch stumm sein mit Dir. Eine andere Gegend im Dunkel...*”. (1.11.1957)

Con toda claridad expone Celan la realidad de su intersingularidad estética: tu eres la razón de mi vida, también porque eres y sigues siendo la justificación de mi lenguaje. Pese a su diferencial artístico de oscuridad, Celan constata que su quehacer poético de sentido y sensación está en conexión de interfacticidad con el de ella. Pero también, con toda claridad comprueba (aunque no quiera admitirlo) que la reanudación de la relación amorosa comportaría la mudez poética (*stumm mit Dir*). El subrayado voluntarista de la conjunción *und*, en su intento de unir lo *Sinnliche* y lo *Geistige*, sólo tendría vigencia siete meses (hasta mayo de 1958).

Pero la intersingularidad de sus oscuridades estéticas sobrevivió al suicidio de Celan en la oscuridad del Sena. En su novela *Malina*, de 1971, al año de la muerte del poeta, Ingeborg cuenta la leyenda de “la princesa de

Kagran”. En los confines de Retia, Dacia, Panonia...al borde del Danubio, una princesa, acosada por los húsares húngaros, pierde la corona. En su huida por el campo, en plena noche, bajo el cielo inmenso y sombrío de Asia oyó una voz “que sólo valía para ella y la llamaba”. El salvador era un desconocido envuelto en un largo abrigo negro. La envolvió en su abrigo, la puso en el caballo y desapareció. La princesa trotó “hasta el límite del mundo de los humanos”, la “región del río que conduce al reino de los muertos”. Se perdió, pero una luz la precedía. Era una flor “más roja que lo rojo” y al tender la mano encontró otra mano, la del extranjero del abrigo negro. No dijo quién era, pero sus ojos sombríos y cálidos, “más negros que lo negro en torno a ella hasta entonces”, le sonreían. Ella cayó en sus brazos en la arena, él puso la flor entre sus senos como a una muerta y extendió su abrigo. “La princesa y el extranjero comenzaron a hablar, como si jamás hubiesen hecho otra cosa; cuando uno hablaba, otro sonreía”. *Sie sagten sich Helles und Dunkles*. (Se decían lo claro y lo oscuro). Al final, cuando ella se dio cuenta de que él le había clavado una espina en el corazón, ya estaba en su castillo con los suyos. Y sonreía balbuciendo en su delirio: “*Ich weiss ja, ich weiss!*” (¡Ahora yo sé, yo sé!).

Primero fue “nos decimos lo oscuro”. Luego “decir lo oscuro”. Y finalmente “se decían lo claro y lo oscuro”. Primero en Indicativo Presente, luego en Imperativo, y finalmente en Pasado, con la adición del motivo artístico al estético.

Si rastreamos los nueve libros de poemas de Celan podremos encontrar decenas de lugares donde aparece la *oscuridad*. Valga como muestra el comienzo de su poema “Habla tú también” en *De umbral en umbral*:

*Sprich auch du,
sprich als letzter,
sag deinen Spruch.*

*Sprich –
Doch scheide das Nein nicht vom Ja.
Gib deinem Spruch auch den Sinn:
gib ihm den Schatten.*

*Gib ihm Schatten genug,
gib ihm so viel,
als du um dich verteilt weisst zwischen
Mittnacht und Mittag
und Mittnacht...*

Sólo dándole suficiente oscuridad al dicho, tanta como para quebrar las afirmaciones y negaciones intencionales, podrá el dicho tener sentido al decirse... Podrá ser distinto.

5. EL DOBLE HIATO EN EL PROCESO DE REDUCCION ESTETICA

Los tres niveles que hemos distinguido, lo objetivo, lo artístico y lo estético, a los que corresponden tres tipos de experiencia, la experiencia intencional, la competencia artística y la experiencia estética o, si seguimos empleando la terminología de Baumgarten, lo distinto y claro, lo confuso y claro y lo distinto y oscuro, están separados por dos hiatos que impiden toda deducción. Son el hiato en que termina lo intencional y comienza lo no objetivo y transponible con su nueva temporalización en fase de presencia, y el hiato donde termina lo identificable simbólicamente y comienza el territorio puramente esquemático.

Este último hiato, que separa lo estético de lo artístico, parece evidente. Nadie discute la existencia de un corte que separa lo puramente esquemático y desajustado de lo que se ajusta mediante síntesis de identidad. Parece más difícil justificar la vigencia del primer hiato mencionado, el que separa los objetos de las obras de arte. Pero hay diferencias que los distinguen con claridad. Señalemos algunas:

A.- En la percepción de un objeto hay una compleción de sensaciones que tienen una función de presentación, son *presentantes* del objeto, que resulta así identificado. En la percepción de un *constructum* artístico las sensaciones son tan numerosas y dispersas que pierden su función de presentación. No son presentantes, y lo percibido no resulta ser un objeto intencional, sino una estructura (*Beschaffenheit*) proto-objetiva, no intencional, aunque sí identificable: la obra de arte.

B.- En la percepción de un objeto, el resultado de la síntesis de identificación es un individuo que resulta intuitivo sin aprehensión conceptual (*begriffliche Auffassung*), pero está dotado de determinaciones que permiten juicios concretos de percepción, todavía no “lógicos”. En la percepción (no intencional, en *phantasia*) del constructo artístico, el resultado de la síntesis de identificación carece de determinaciones que den lugar a juicios. Una obra de arte es *sin propiedades*. No hay manera de definir lo que es arte en virtud de una selección y acumulación de determinaciones o propiedades, que permitan clasificaciones (no meras tipificaciones estilísticas), como ocurre con los objetos individuales. (En rigor, como en los ángeles medievales, cada obra de arte es una “especie”).

C.- En la percepción de objetos la identificación incluye lo efectivamente sentido y lo implicado simbólicamente, los componentes perceptivos y los componente simbólicos, y por ello el objeto dispone de un punto *maximal* de claridad perceptiva. En la percepción del constructo artístico no hay puntos perceptivos maximales, o bien, cualesquiera de los puntos perceptivos son maximales (en caso contrario lo estamos

transformando en un objeto).

D.- En la percepción objetiva hay un *exceso* intencional. Se pretende más de lo sentido, y por ello lo no visto entra en la percepción. En la experiencia artística sólo nos atenemos a lo que sentimos en cada caso (*exceso de sensaciones*) y por eso estamos obligados a mirar y mirar interminablemente, sin que se produzca el cortocircuito de interrupción.

E.- En la percepción de objetos, puesto que hay determinaciones, caben percepciones parciales (*Sonderwahrnehmungen*), de manera que cada una de las determinaciones puede dar lugar a una percepción propia, y el resto de las determinaciones están implicadas (*mitgemeint*), si bien la percepción total no es la suma de las percepciones parciales, sino una síntesis continua de fases del mismo objeto. En la obra de arte no hay percepciones parciales, ni implicación de lo no percibido. Toda percepción, aunque sea de un detalle, es percepción de la obra de arte.

Y así podríamos seguir anotando diferencias... Queda, sin embargo una última cuestión. Si bien parece que no es discutible la existencia de niveles y de hiatos que los separan, ¿cuál es la razón fenomenológica última de tal hecho?

Tal vez la clave esté en el uso indiscriminado de la noción de intencionalidad que parece simple y evidente. Y por eso se suele aplicar de modo generalizado a todos los niveles y registros. Pero la idea de intencionalidad es muy compleja. En principio aparecen dos componentes. Uno es la *intentio*, la dirección, orientación, *Richtung* o *Meinung*. Y otro es la *praetentio*, la animación lingüística, la interpretación, *Deutung*. Y, por otra parte, en la orientación (*Meinung*) podemos distinguir dos polos, uno en la vertiente “subjética” y otro en la vertiente “objetiva”. Mientras que en la interpretación (*Deutung*) podemos distinguir diversos niveles de significatividad, desde el sentido *in fieri* hasta la *Bedeutung*. Hay, por decirlo así, componentes horizontales de la intencionalidad y componentes verticales. La intencionalidad tiene una estructura matricial.

Leemos, por ejemplo en Hua. XXXVIII, p. 268: “Hay una diferencia evidente entre significaciones (*Bedeutungen*) y pretensiones (*Denkmeinungen*)... Dos *Meinungen* pueden unirse intuitivamente en una unidad de pretensión, tienen por esencia la misma orientación...”. Es decir, la conexión de las fases se realiza en virtud de una unidad de orientación del sentido (*Einheit der Richtung auf*). Y en la página 266 había escrito Husserl: “Cada acto tiene su *Meinung*, pero... pretenden objetivamente lo mismo. Y ahí se basa que sus contenidos, sus significaciones coincidan en una unidad de significación...”.

Tenemos, pues, en la intencionalidad, el componente de la dirección y el componente de la interpretación. Pero la *Meinung* se despliega horizontalmente en un polo subjetivo y un polo objetivo, que Husserl designa con los calificativos de *fenológico* (*fänsico*) y *fenomenológico* (*óntico*). Escribe así en su curso sobre la significación (Hua.

XXVI, p.38): “Distinguimos entre fenológico (fánsico) y fenomenológico (óntico), de tal manera que todos los conceptos que tienen su origen del lado del acto...los llamamos fenológicos, mientras que en el lado correlativo de las objetividades constituidas se designan como fenomenológicos en sentido estricto”. Esta es la dimensión horizontal de la intencionalidad, la correlación horizontal...

Pero está también la dimensión vertical de la intencionalidad, cuando en la *Deutung*, la capacidad de animación, distinguimos niveles. Son tres: los sentidos *in fieri*, las significaciones simples y las significaciones (*Bedeutungen*). Resulta sencillo delimitar la capacidad de interpretación de los sentidos *in fieri* y de las significaciones. Los primeros no tienen estabilización alguna, no son identificables y su estructura es la de un esquematismo de lenguaje desajustado y estratificado. Las significaciones, por su parte, son plenamente intencionales y gracias a ello los objetos percibidos tienen determinaciones que dan lugar a articulaciones categoriales, juicios concretos de percepción (aunque no eidéticos todavía)... Pero las “significaciones simples” son polémicas. Husserl dice (ibid. p.117) que es una cuestión fenomenológica “profunda y difícil”. Husserl acomete su tratamiento sobre todo en el capítulo 6 de su curso de 1908 y en los apéndices correspondientes (Hua. XXVI).

Podemos resumir así la cuestión. Las significaciones simples son las que animan lingüísticamente los constructos no objetivos del nivel intermedio, en el que tiene lugar el registro de la experiencia artística, de lo claro y confuso. Sin algún tipo de significatividad no hay síntesis posible. Llamamos significaciones simples a las que animan las síntesis no objetivas, pero identificables. En el mencionado capítulo 6 de su curso sobre teoría de la significación analiza Husserl estas simples significaciones que pueden ser tanto fenológicas como fenomenológicas (fánsicas u ónticas) como aquel tipo de animaciones de significatividad no posicionales, pero capaces de identificar algo como mera “posibilidad”: el contenido de un simple pensamiento “proposicional”. Tal “proposición” se encuentra, por decirlo así, en tanto que “forma vacía de la posibilidad”. La significación simple tiene capacidad de identificación no objetiva. No es la significación de lo posible objetivo, sino de lo posible vacío, de lo transposable. Y Husserl acaba diciendo que no es un “general genérico” (*ein gattungsmässig allgemeines*).

En consecuencia de lo anterior, si cruzamos matricialmente la correlación horizontal de la dirección (*Meinung*) con sus dos polos subjetivo y objetivo, fenológico y fenomenológico, con los niveles verticales de la significatividad (*Deutung*), aparecerá una matriz lingüística que es el esqueleto de la matriz intencional que justifica la realidad del hecho de los niveles distinguidos.

Tal arquitectura lingüística es la que hace innecesaria, de momento, la arquitectura eidética. Y daría razón de los hiatos y niveles distinguidos.

Dicho en forma muy resumida: En el nivel intencional, donde se dan los registros de la experiencia objetiva (efectiva o imaginaria), la simple significación fenológica se articula con la significación fenomenológica. En el nivel intermedio, en el que, entre otros, se da el registro de lo artístico, de lo claro y confuso, el sentido *in fieri* del polo fenológico se articula con la significación simple del polo fenomenológico (óntico). Y, en el nivel de la

phantasia, en el que tiene lugar la experiencia estética distinta y oscura, y donde la subjetividad no egoica parpadea con el sentido *in fieri*, los polos fenomenológico y fenomenológico son indistinguibles lingüísticamente. (Obsérvese el encabalgamiento entre niveles, que pone de manifiesto el hecho de que cada uno se *basa*, sin fundamento, en el anterior).

Pero persiste, pese a tal estructura, la extrañeza del territorio oscuro al que hemos accedido. En la experiencia estética, más que al origen de la sensación y el sentido, hemos tropezado con la cuestión de la sensación y la cuestión del sentido. Por eso es una experiencia efectiva pero necesariamente *oscura*, porque a la subjetividad naciente sólo se le puede atribuir una experiencia en el límite. En tal límite la experiencia está en trance de desaparición. Como dice Husserl: “Das Verschwinden ist nicht ein blosses Dunklerwerden, sondern ein Herabgedrücktwerden zu einer leeren Vorstellung” (Hua. XXIII, p.485). El desaparecer no es un simple oscurecerse, sino un decaer en una representación vacía. Pero experiencia al fin y al cabo.

Si, como es natural, vivimos en un mundo objetivo, el riesgo es que tal experiencia se desvanezca y con ella el misterio de la sensación y el sentido. Nadie como Kafka ha percibido tal tensión. En *El médico rural*, el enfermo es mucho más consciente de su herida (la herida doble de la sensación y el sentido, que es una hermosa herida: la *dotación* con la que ha venido al mundo). “*Mit einer schönen Wunde kam ich auf die Welt; das war meine ganze Ausstattung*”. En cambio el médico se queda en los síntomas y le reprocha al enfermo que no tiene una *visión global* del asunto. “*Dein Fehler ist: du hast keinen Überblick*”.

Experiencia oscura la de la hermosa herida originaria, pero experiencia al fin y al cabo. Al menos en el sentido etimológico de la raíz *per*, que significa atravesar. *Peîra* es la tentativa que hace el *émpeiros* para que no sea *áporos*, sin recursos (y el recurso originario, la dotación inicial, la *Ausstattung*, es la hermosa herida) sino que atraviesa los hiatos hasta los límites del arte, *peírata tékhnês*, asomándose al *ápeiron*.

Por ello podemos decir con Leopardi:

...così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare
(“L’infinito”)

Husserl y Richir: la historia y lo transcendental

Jorge Armando Reyes Escobar

UNAM, Facultad de Filosofía y Letras,
Colegio de Filosofía

Resumen:

El presente artículo tiene como propósito esbozar algunas líneas generales del pensamiento de Marc Richir tomando como punto de referencia, por un lado, los señalamientos de Husserl en *el origen de la geometría* (y también en otros textos) sobre la historicidad de la fenomenología trascendental; y, por otro lado, la manera en la cual el pensamiento de Husserl ha sido recibido en el contexto francés.

Palabras claves:

Trascendental, historia, fenomenalidad, subjetividad

Abstract:

The article is intended to present some general outlines of Marc Richir's thought through an exposition that takes a double perspective. On the one hand, it will be taken as a point of reference Husserl's assertions in the essay *the origin of geometry* (but also in other writings) about the historicity of transcendental phenomenology. On the other hand, the tradition of the french-speaking reception of Husserl will also be used as a general framework to locate the main features of the philosophy of Richir.

Key words:

Transcendental, history, phenomenality, subjectivity

Husserl y Richir: la historia y lo transcendental

Jorge Armando Reyes Escobar

UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía

“Sin dejar a un lado las brechas que han podido [...] oponer a marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece que bien se podría recuperar otra línea divisoria que atraviesa a todas estas oposiciones. Se trata de una línea que separa a una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto y una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado, una filiación que es la del Sartre y de Merleau-Ponty; y, por otro lado, se encuentra la de Cavaillès, de Bachelard, de Koyré y de Canguilhem.”¹

I. Consideraciones Preliminares

Las palabras de Foucault pueden servir de promontorio para observar el accidentado terreno en el cual ha tenido que abrirse camino el proyecto básico del pensamiento de Marc Richir, el cual consiste en “*ampliar la fenomenología*, refundarla y retomarla,”² y para bosquejar una imagen global de la forma de este proyecto que no sólo ofrezca una guía al lector de las siguientes líneas, sino que también le presente uno de los principales motivos del sinuoso derrotero que habrá de tomar la interpretación que aquí se ensaya. La imagen en cuestión es la de una construcción que se edifica entre brechas y barrancos, aunque su propósito nunca haya sido convertirse en puente. Para precisar los contornos del bosquejo: el pensamiento de Richir es una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto y que, así, no abandona la convicción husserliana de que “el análisis intencional es totalmente diferente, tanto en método como en lo que lleva a cabo, de un análisis de los datos concretos [*realen Gegebenheiten*], de lo que es concretamente dado,”³ pero que al mismo tiempo es por entero consciente de la necesidad de adoptar los recursos de una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto, la cual ha insistido en que el sentido de nuestra experiencia del mundo no sea el reflejo directo de actos de conciencia, sino una configuración finita posibilitada por las reglas inherentes a los códigos de comunicación estructurantes de cada cultura.

Si el modo de proceder de la obra de Richir obedece a la citada exigencia de ampliar y renovar la fenomenología, y no a un afán de síntesis de tradiciones, ¿cuál es la razón por la cual toma la vía de la racionalidad y el concepto? A reserva de que las próximas páginas se dediquen a desplegar las condiciones para intentar dar respuesta a tal pregunta, es posible declarar de una vez el rumbo que tomará nuestra investigación y que sería plausible introducir por medio del siguiente cuestionamiento de Richir: “¿No es la dificultad de la fenomenología

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, Gallimard, París, 2005, p. 1583.

² Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 43.

³ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX* (en adelante HUA IX), Martinus Nijhoff, La Haya, 1977, p. 317; traducción al inglés de Richard Palmer, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger* (en adelante PTP), Kluwer, Dordrecht, 1997, p. 226.

husserliana la de <situar> (arquitectónicamente por lo menos) al <sujeto> de la *epoché* y la reducción?”⁴ Como se verá más adelante con mayor detalle, esta dificultad no se refiere a dar una definición ostensiva del susodicho *sujeto*;⁵ más bien, el problema concierne a la doble aporía estructural que habita en el seno de la tarea de describir la manera en la cual la constitución de todo sentido presupone necesariamente la vida de la conciencia. Husserl había descrito tal situación en los términos siguientes: “la vida de la conciencia [*Bewußtseinsleben*] fluye constantemente como una vida que en sí misma es constituyente de sentido y que también constituye el sentido a partir del sentido.”⁶ Con base en tal situación, cabe discernir al menos dos tareas (metodológicamente vinculadas, pero analíticamente distinguibles) para quien practica la fenomenología. Por un lado, transformarse en “espectador trascendental”, lo cual significa juzgar todo sentido a partir de su formación dentro del torrente de la vida de la conciencia prescindiendo por completo de todo supuesto teórico o finalidad práctica como medios para explicar el cómo y porqué de los sentidos examinados. Por otro lado, y como una exigencia que se sigue de tal transformación, es necesario presentar conceptualmente la forma en la cual tiene lugar la constitución de sentido con el fin de mostrar su carácter esencial y que no se trata de una yuxtaposición contingente de vivencias atribuible a la psicología del individuo.

Sin embargo este es uno de los puntos en los cuales el proyecto de la fenomenología husserliana se topa con serias dificultades *estructurales* que ponen en jaque la posibilidad de realizar las dos tareas descritas en el párrafo anterior. Estos obstáculos surgen en la conversión de la actitud natural a la actitud trascendental y se manifiestan en la tensa relación entre lenguaje y fenomenología, ya advertida por el propio Husserl al mencionar el riesgo que entraña “la seducción del lenguaje”⁷ y minuciosamente desarrolladas por Eugen Fink (en quien Marc Richir encuentra “un auténtico ancestro”⁸). Fink llama la atención al hecho de que la fenomenología no pueda echar mano de criterio o garantía alguna para constatar que uno se encuentra en la posición del “espectador trascendental”, pues cada vez que uno intenta validar tal (supuesta) posición y enunciar cómo está articulado el proceso de constitución del sentido necesariamente se recurre a las palabras, relaciones y orientaciones propias de la actitud natural. Tal vez donde mejor se condensa el escollo que esta situación representa para la investigación fenomenológica es en lo que Fink denomina la *paradoja de la proposición fenomenológica*, según la cual “el sentido mundano de todas las palabras disponibles no puede ser íntegramente superado (*aufgehoben*), no puede ser limitado más que por otras palabras mundanas. Por esta razón ningún análisis fenomenológico [...] puede presentarse de modo adecuado.”⁹ En breve, cada vez que la reflexión trata de tomar distancia respecto al flujo de la vida de la conciencia ésta se petrifica en palabras que remiten incesantemente a otras palabras negando así el acceso

⁴ M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1996, p. 11.

⁵ Esto se debe a que la subjetividad de la cual se ocupa la fenomenología trascendental en ningún momento puede entenderse a la manera de un sujeto sustancial. Es, más bien, “el horizonte de la facticidad de la conciencia misma. Es su articulación. Es el *hecho* de la intencionalidad.” (Jocelyn Benoist, *Autour Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, París, 1994, p. 13).

⁶ HUA IX, p. 320/ PTP, p. 228.

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI* (en adelante HUA VI), M. Nijhoff, La Haya, 1954, p. 372; traducción al francés de Jacques Derrida, *L'origine de la géométrie* (en adelante OG), PUF, París, 1962, 187.

⁸ M. Richir, “La question d’une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie,” *Épikhé*, núm. 1, 1990, p. 93.

⁹ Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, 1974, p. 174. Hay que añadir que en el citado texto Fink especifica, además, otras dos paradojas: la paradoja de la situación de la enunciación y la paradoja lógica de las determinaciones transcendentales. Éstas, junto con la paradoja de la proposición fenomenológica, apuntan a una misma dificultad: la de presentar discursivamente el tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica.

a la contemplación y enunciación de la vida “que constituye sentido a partir del sentido.”

La posición que adopta Richir frente a tal aporía dista mucho de ceñirse a la opción simplista de rechazo o reforma. Por un lado, él reconoce que el planteamiento de Husserl “por la firmeza de sus análisis, abre a horizontes que llevan *más allá* de su puesta en forma conceptual.”¹⁰ Empero, por otro lado, este “más allá” no es un más allá del cuestionamiento del sentido de nuestra experiencia, sino un movimiento que deja atrás la convicción de que existiría tal cosa como una mirada fenomenológica pura y que, en cambio, asume que “la novedad siempre nueva de la fenomenología es sin duda que es necesario de ahora en adelante pensar sin *Ansatz*, sin puesta en juego inicial, sin el presupuesto implícito que encierra en el círculo hermenéutico.”¹¹ ¿Cómo podría, sin embargo, pensarse tal novedad si cada vez que nos preguntamos por el sentido de una experiencia concreta nos vemos remitidos al horizonte del lenguaje ya instituido? Esta pregunta encierra, a nuestro juicio, la paradoja esencial de la cual se nutre el trabajo de Richir: “atenerse a lo que se da y únicamente en los límites en los que se da” nos conduce a lo que se da dentro de los límites ya constituidos del lenguaje que le permite darse como algo determinado. Es decir, nos conduce al ámbito de la *simbolización*, entendida preliminarmente como “el hecho de que justamente la lengua sea el mecanismo del sentido. Y, en el fondo, todo el mecanismo de la cultura es un mecanismo de carácter simbólico [...] Se trata de identificar, de descomponer y clasificar los elementos significantes de nuestra cultura [...] Se vería entonces que hay una especie de semántica que pasa a través de todos esos elementos de la cultura y que los organiza.”¹² Así, considerar que toda constitución de sentido está imbricada en procesos de simbolización es precisamente lo que obliga a Richir a colocar firmemente un pie en el terreno de “una filosofía de la racionalidad, del saber, del concepto”, pero no porque ésta le proporcione los recursos teóricos para abjurar de la “filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto”. Por el contrario, el reconocimiento de la dimensión simbólica le permite a Richir comprender que la naturaleza definitoria de la actitud natural no es el olvido culposos del origen del sentido, el cual podría subsanarse por medio de la decisión soberana de adoptar la perspectiva reflexiva. La actitud natural, en contraste, sería la organización de la comunicación, reproducción y transformación del sentido que permanece y se explica por medio de las reglas que rigen las relaciones dinámicas de los elementos que integran los distintos sistemas simbólicos. En otras palabras, la actitud natural es una concepción circular, aunque ciertamente dinámica, del sentido; como apunta Richir (siguiendo a Fink): “lo que la fenomenología husserliana jamás ha explorado respecto a la actitud natural y su constitución es precisamente *la actitud natural como institución simbólica*, filosófica, siempre ya circularmente dada a sí misma, con la borradura de su origen y de su captura simbólica constitutiva.”¹³ Tal vez Husserl nunca exploró de manera explícita ese sendero. Sin embargo, en el ensayo tardío, el *Origen de la Geometría*, toca varios puntos que anticipan la preocupación de Richir y que tomaremos como hilo conductor para adentrarnos en el pensamiento de este último.

¹⁰ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 45.

¹¹ M. Richir, “La question d’une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie,” p. 125.

¹² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, París, 1974, 25.

¹³ M. Richir, “La question d’une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie,” p. 117.

II. La Historicidad del Sentido

Tal vez no sea necesario insistir en que el minucioso comentario de Marc Richir al *Origen de la Geometría* de Husserl no se ciñe a los límites de una glosa exclusivamente dirigida a la reconstrucción de los argumentos del texto y al análisis de su coherencia interna. Más bien, como lo hicieron anteriormente Merleau-Ponty y Derrida al ocuparse del mismo ensayo, Richir permanece atento a la indicación husserliana concerniente al carácter “insólito” de la meditación histórica acerca del origen de la geometría, el cual consiste en asumir tal indagación como un punto de partida para “finalmente tomar posesión del sentido, método y comienzo de la filosofía.”¹⁴ No se trata, pues, de un comentario que se pregunte si el ensayo de Husserl consigue reaccionar “contra las transfiguraciones imaginativas del pasado” o si su recuento del origen de la geometría logra “reconstruir los hechos según las técnicas más rigurosas.”¹⁵ En contraste, la investigación de Husserl, así como la interpretación de Richir, es un cuestionamiento general acerca del sentido; inquirir por el origen de la geometría es la vía concreta para plantear un asunto de mayor envergadura: ¿cómo es posible que una creación humana, como la geometría, pueda elevarse por encima de las condiciones fácticas y contingentes concernientes a su realización inicial para presentarse ante nosotros —seres humanos de la modernidad occidental tardía— como una estructura ideal cuyo sentido reclama validez universal? En otras palabras, ¿cómo es posible dar cuenta de la manera en la cual se produce el sentido dentro del cual se orienta y diversifica nuestra experiencia sin, por una parte, asumir que el sentido sea un marco normativo que precede y funda a la experiencia particular; y, por otra parte, sin hacer de ésta un lastre que supedita la dirección del pensamiento a los límites espacio-temporales en los cuales tiene lugar? En el modo de emplazar esta última pregunta se insinúa ya el vínculo entre la especificidad de la pregunta por el origen de la geometría y la amplitud de su importancia para la filosofía (“la única filosofía a la cual nuestra vida busca y debe ser dedicada,” acota Husserl): en ambos casos lo que se pone en juego es la relación entre universal y particular; o, mejor dicho, la manera en la cual el surgimiento del sentido no tiene una dirección vertical que vaya de la universalidad del concepto a la particularidad del caso concreto —permitiéndonos así disponer de un criterio mediante el cual es plausible saber cuáles son las determinaciones apropiadas de cada objeto de la experiencia o, para decirlo en términos kantianos, saber cómo orientarse en el pensamiento—, sino que se encuentra atravesado por una tensión a la cual ninguno de los dos polos puede reclamar para sí prioridad ni autonomía frente al otro. Richir presenta este “campo de fuerzas” en los siguientes términos: “Todo el problema está ahí, en efecto: es a partir de la universalidad incondicionada de la *geometría* que lo individual debe ser *determinado* como caso particular, individualmente determinado, pero esto implica, para el análisis, que este universal sea aprehensible como tal y nada más que como tal, de modo que no se encuentre predeterminado subrepticamente por una idea preconcebida de lo universal.”¹⁶

Si la aproximación a la lectura que hace Richir del ensayo de Husserl asume esta tensión como el suelo último con base en el cual edificar su exégesis, entonces dos consecuencias asoman en el horizonte. En primer lugar, respecto a Husserl, se concederá que la atención al problema de la historia dista mucho de ocupar una

¹⁴ HUA VI, p. 365/ OG, p. 174.

¹⁵ Raymond Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, FCE, México, 1983, pp. 14 y 15.

¹⁶ Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 274.

posición marginal en su pensamiento, al grado que se ha sugerido que la fenomenología sólo puede alcanzar satisfactoriamente el estatuto de filosofía transcendental si se concibe a sí misma como “una teoría transcendental de la historia.”¹⁷ ¿En qué consiste la naturaleza de este giro? Ante todo debe evitarse la tentación de suponer que el interés por la historia (así como por la intersubjetividad y el lenguaje) desde la década de los veinte estaría motivado por el presunto reconocimiento de la imposibilidad de sostener las pretensiones de apodicticidad y científicidad, que el mismo Husserl le atribuyera inicialmente a la fenomenología, ante el peso de la conciencia de la historicidad de la experiencia, la cual pondría de relieve que todo intento de abstraer estructuras inmutables en el seno de las inagotables formas de relacionarse con el mundo se encuentra ya condicionado por las expectativas, vocabularios e intereses de la cultura a la que se pertenece y que, a su vez, están sujetas a la transformación histórica. Si esa interpretación fuera correcta, podría argüirse que la fenomenología le abre paso a la historia en su intento de proporcionar *argumentos trascendentales*, en el sentido de “señalar lo que se presenta como innegables características esenciales de la experiencia”¹⁸ que aparecen a la manera de un límite que sólo cabe reconocer como coordenadas imprescindibles de cualquier actividad que se realicemos, aun a sabiendas de que la validez de los conceptos mediante los cuales se expresen estos límites depende de los cambios de la historia.

La postura de Husserl en el *Origen de la Geometría*, y otros escritos compuestos en torno a la *Crisis de las ciencias europeas*, difiere radicalmente del modo en el que someramente se ha expuesto el lugar que ocuparía la historia desde la perspectiva de los argumentos trascendentales. En particular, las “meditaciones históricas” (*historischer Meditationen Selbstbesinnungen*) de las que él se ocupa no se orientan por la pregunta: “¿cómo es posible que el sentido se haga histórico?” De ser así, se trataría de una interrogación acerca de cómo las determinaciones, funciones y expectativas que delinean los contornos de los contenidos de nuestras experiencias, así como los conceptos mediante los cuales las explicamos, se forman y se modifican a lo largo del proceso histórico. Husserl, en cambio, se plantea la siguiente pregunta: “¿cómo es que el sentido *necesariamente* tiene profundidad histórica?” Esto es, hay que explicar la manera en la cual un sentido válido (como el que poseen los objetos de la geometría, los cuales son considerados como objetos ideales) prolonga su validez más allá del aquí y el ahora en el que es enunciado por primera vez. De tal modo, el interés que guía la reflexión husserliana sobre la geometría en tanto hecho histórico es poner de manifiesto su “estructura intrínseca de sentido,”¹⁹ lo cual puede entenderse provisionalmente como el conjunto de razones que posibilitan y esclarecen la dinámica mediante la cual las plurales atribuciones básicas que se han predicado respecto a un objeto se mantengan cohesionadas sin que medie constantemente la actividad vigilante y unificadora “del sujeto y sus evidentes capacidades subjetivas.”²⁰

Es preciso hacer una pausa en el desarrollo de la exposición y cuestionarse qué relación tienen los señalamientos anteriores con la posibilidad de sustentar el estatuto transcendental de la fenomenología. ¿Cómo entender el pronunciamiento de Landgrebe de que la fenomenología ha de convertirse en teoría transcendental de la historia? La duda es pertinente debido a que hasta el momento —incluyendo la pasajera alusión a los argumentos

¹⁷ Ludwig Landgrebe, “Phenomenology as transcendental theory of history,” en Elliston y McCormick, *Husserl. Expositions and appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977, pp. 101-113.

¹⁸ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 49.

¹⁹ HUA VI, p. 380/ OG, p. 203.

²⁰ HUA VI, p. 370/ OG, p. 185.

transcendentales— se ha permanecido en el ámbito de una discusión estrictamente epistemológica concerniente a la objetividad y que podría resumirse en los siguientes términos: si la fenomenología es una tarea primordialmente descriptiva, como Husserl insistirá repetidamente, la cual se atiene por entero a lo dado en la intuición, entonces no puede dar por sentada la existencia plena y acabada de una objetividad, la cual estaría ya provista de un conjunto de características propias que poseen sentido independientemente de la experiencia a la cual la subjetividad tendría que acceder si quiere sostener sus pretensiones de conocimiento. Más bien, si la descripción consigue abstenerse de remitir toda objetividad a los conceptos y categorías que usamos para explicarla y dar cuenta de lo que es, será posible percatarse de que aquello que se considera “objetivo” —en tanto que se le atribuye una existencia independiente del polo “subjetivo” de la relación cognitiva— es a final de cuentas inseparable de su manifestación a la conciencia; es decir, lo que tendría que salir a la luz desde una observación puramente descriptiva es la condición de *fenómeno* que distingue a toda objetividad y que, en tanto fenómeno, “no es una ‘unidad sustancial’, no tiene ninguna ‘propiedad real’, no sabe de partes reales, de alteración real ni de causalidad, todos estos términos entendidos en el sentido de la ciencia de la naturaleza.”²¹ Lo anterior no quiere decir que la objetividad sea un espejismo epistemológico carente de justificación, sino que resulta de un proceso de constitución en el cual sólo el entrelazamiento de las diferentes maneras en las cuales algo se manifiesta a la conciencia hace posible el sentido de un objeto cuya unidad permanece a lo largo del tiempo y el espacio: “el objeto de la experiencia se manifiesta en una síntesis de apariciones que se acumulan en una estructuración temporal en la cual se instituye el sentido de este objeto *como tal*.”²²

El recuento de la objetividad recién expuesto puede ser útil para dar cuenta de las pretensiones de conocimiento que proceden directamente de la percepción sensible del mundo de nuestra experiencia inmediata. Sin embargo, es difícil adoptar la misma perspectiva al momento de dar cuenta de formas ideales de objetividad (como es el caso de las leyes de la lógica, la geometría o los significados lingüísticos), los cuales son no espaciales, atemporales y cada vez que se repiten lo hacen en el mismo sentido, independientemente de los sujetos concretos que se refieren a ellos. Más que el problema de su “realidad” (entendida la manera del correlato efectivamente existente de una idea o una proposición), los objetos ideales presentan una incómoda paradoja para la autocomprensión de la fenomenología como una tarea metodológica esencialmente descriptiva porque cuando éstos se presentan lo hacen de tal modo que parecen encontrarse ya acabados sin la intervención de conciencia alguna; es decir, parecen estar desprovistos de los hilos conductores que nos permiten cuestionar cuáles han sido las correlaciones intencionales a lo largo de las cuales se han acumulado sus diferentes determinaciones hasta llegar a presentarse de la manera específica en la cual lo hacen una y otra vez. No obstante, lejos de tratarse de un defecto o un obstáculo, los objetos ideales parecen liberar de una vez por todas a la fenomenología de cualquier asomo psicologista porque la consideración respecto a éstos hace patente que hay sentidos cuya formación y modo particular de manifestarse son por entero independientes de toda reconstrucción inductiva a partir de actos particulares de una conciencia individual; como señala Dodds: “la encarnación de la objetividad ideal como una

²¹ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962, p. 36.

²² Bob Sandmeyer, *Husserl's constitutive phenomenology. Its problem and promise*, Routledge, Nueva York, 2009, p. 5.

‘existencia genuinamente duradera’ significa que su presencia ya no es más totalmente dependiente de la comprensión activa del sujeto.”²³ Esto no quiere decir, empero, que Husserl conciba los objetos ideales como emisarios de una fuente de significación trascendente, completamente ajena a la subjetividad humana; más bien, sugiere que el análisis de su constitución puede prescindir de las consideraciones concernientes a los estados mentales del sujeto que los piensa o de los factores culturales que inciden en su recepción y aplicación para enfocarse, en cambio, en lo que denomina su “estructura interna de sentido”; esto es, a lo que líneas arriba denominábamos con Sandmeyer el proceso dinámico en el que se sintetizan distintas apariciones en una estructura temporal que tiene como resultado la unidad de la experiencia.

Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de esa síntesis, de su estructuración, si la incesante vigilia del sujeto ha sido dejada de lado? Este es precisamente el punto en el cual interviene la historia o, para decirlo con un poco de mayor precisión, la estructura interna de sentido que asoma en el análisis de los objetos ideales tiene una *forma* histórica en la medida en la cual se trata de un movimiento caracterizado por “una síntesis continua en la cual todas las adquisiciones anteriores mantienen su validez, todas hacen una totalidad tal que, en cada etapa presente, la adquisición tal es, por así decirlo, la premisa total para las adquisiciones de nuevo nivel.”²⁴ Esto significa que es necesario transformar el lugar que se le asigna a la actividad explícita de la conciencia en la descripción de cómo se produce la objetividad; pues ella no puede situarse directamente como la actividad que interviene en la constitución del objeto ideal que comparece ante sí misma, pero puede interrogar al fenómeno *sui generis* para exhibir que su sentido no se agota en su presencia inmediata, sino que posee una estructura diacrónica y transversal porque, como indica la cita anterior, cada una de las características del objeto ideal se edifican con base en presuposiciones que orientan la manera específica de asumirlo, las direcciones de sentido que pueden ramificarse a partir de él y los bordes dentro de los cuales podemos identificar su unidad. Así, la relación horizontal, continua y homogénea entre conciencia y objetividad se convierte ahora en un entrelazamiento discontinuo y heterogéneo del cual trata de darse cuenta por medio de la configuración estratificada de la historia: “El problema transcendental de la historia intencional [...] implica un modo de acceso al objeto que excede su modo de ser dado como un objeto intencional que persiste como una prominencia presente a la conciencia interna.”²⁵

Si se aprecia el modo en el cual Husserl introduce la historia para referirse a “un modo de acceso al objeto que excede su modo de ser dado como objeto intencional”, y de qué manera este “exceso” obliga al mismo tiempo a transitar de una “comprensión activa del sujeto” a una conciencia que ha de recordarse continuamente a sí misma la responsabilidad de cuestionarse las presuposiciones implícitamente operantes en su experiencia, entonces se dispone de los elementos para entender que en la pregunta por la historia se pone en juego el estatuto transcendental de la fenomenología, y no sólo una posición epistemológica sobre la objetividad.

²³ James Dodd, *Crisis and reflection. An essay on Husserl's Crisis of the european sciences*, Kluwer, Dordrecht, 2004, p. 131.

²⁴ HUA VI, p. 367/ OG, p. 177.

²⁵ Burt C. Hopkins, *Husserl*, McGills-Queen's University Press, Montreal, 2010, p. 183.

III. La Fenomenología Francesa de Postguerra: Repensar lo Trascendental

Comencemos por formular las preguntas que guiarán la exposición en las siguientes líneas. ¿Cómo entender el carácter trascendental de la fenomenología de Husserl? ¿De qué manera el esclarecimiento de lo trascendental se entreteje con las consideraciones previas concernientes a la historicidad? ¿Cómo es que esta imbricación se sitúa en el corazón de los debates distintivos de la fenomenología francesa a partir de Merleau-Ponty?

En primer lugar, el tema de lo trascendental es importante para el presente artículo porque toca directamente lo que, a nuestro juicio, puede juzgarse como una de las claves básicas para adentrarse en el pensamiento de Marc Richir: su preocupación por el carácter *arquitectónico* del pensamiento. Para citar sus palabras: “hemos intentado [...] reevaluar la estructura *arquitectónica* de los problemas y cuestiones fenomenológicas y mostrar que la fenomenología no es posible, concretamente, más que en el abandono de toda concepción tautológica del pensamiento y del fenómeno.”²⁶ Al margen de que esta cita introduce elementos que será necesario explicar posteriormente (en especial el de la “concepción tautológica del pensamiento”), su propósito manifiesto sirve de aviso para advertir que si bien el trabajo de Richir se adentra en zonas hasta hace poco apenas tratadas por la fenomenología (como la antropología o el mito) se haría mal en circunscribir su importancia a la mera aplicación del método fenomenológico, como si ya pudiera darse por sentado lo que éste significa. Por el contrario, uno de los ejes rectores de la obra de Richir es la de “reabrir un acceso a la fenomenología,”²⁷ tarea para la cual las consideraciones previas en torno a las preocupaciones que orientan a Husserl en el *Origen de la geometría* han tenido como objetivo hacer las veces de faro y frontera para introducir la cuestión arquitectónica.

Que a partir de 1913, con la publicación de *Ideas I*, la fenomenología da explícitamente un vuelco trascendental es una de las opiniones usualmente compartidas por los críticos e intérpretes de Husserl, quienes apuntan a un cambio de enfoque que se traslada de la descripción de los fenómenos que aparecen en nuestras pretensiones de conocimiento a la investigación concerniente a cómo se constituyen como tales los mencionados fenómenos; es decir, a cuáles son sus condiciones de posibilidad. Bajo esta enunciación general, podría señalarse el paralelismo con Kant. Así como para este último un conocimiento trascendental “no se ocupa tanto de objetos como de nuestro modo de conocer objetos en tanto es posible hacerlo *a priori*”²⁸, Husserl se atiene a un “punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico.”²⁹ En esa medida ambos planteamientos son trascendentales porque toman distancia de la manera en la *que* nuestra experiencia se dirige a las cosas y, en cambio, examinan *cómo* es que se constituyen tanto los objetos que encontramos en ella y los conceptos mediante los cuales los explicamos. El interés de la filosofía trascendental es dar cuenta de las razones que legitiman diversos modos de relacionarse con el mundo y, especialmente, de la validez de los conceptos mediante los cuales se distinguen y ordenan las distintas orientaciones

²⁶ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, p. 6.

²⁷ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 6.

²⁸ Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, B25/A11.

²⁹ E. Husserl, *Ideas I*, FCE, México, 1998, § 20, p. 52.

que surcan el campo de la experiencia. ¿Se trata, pues, de una nueva posición epistemológica?

Sí, sin lugar a dudas, pero su importancia va más allá de una respuesta al empirismo. Se trata, en el fondo, de una revolución en el modo de entender la manera en la que el pensamiento da cuenta de sí mismo, lo cual supone que ésta deja de volver sobre sí mismo como un objeto (aunque un “objeto privilegiado”) entre otros objetos y, en contraste, se entienda como una relación a la que cabe denominar “arquitectónica del pensamiento; es decir, una concepción en la cual los términos (conceptos) y las cosas (*Sachen*) del pensamiento dependen, en su capacidad de significar, de la orientación preliminar del pensamiento en el seno del campo simbólico de los conceptos y del lenguaje en con los cuales éste trabaja.”³⁰ Esto equivale a decir que los conceptos filosóficos, en especial los que elabora la perspectiva trascendental, responden a la necesidad del pensamiento de clarificar y elucidar cuáles son las formas en las que de hecho se orienta en el terreno de la experiencia, cómo elabora distinciones (entre naturaleza y espíritu, teoría y práctica, lo normal y lo patológico, etc.), cuáles son los límites de la validez de estas distinciones y cómo el discurso (filosófico) puede acceder a tal entramado de conceptos. De tal modo, los conceptos de la filosofía trascendental han de juzgarse en función de su capacidad arquitectónica, entendida como la manera en la cual producen y articulan un entramado de conceptos con base en el cual puede hacerse explícita la estructura interna de sentido que recorre nuestra vida cotidiana, y no a partir de la exigencia de referirse a cosas realmente existentes.

Al llegar a este punto aparece una de las nociones más controversiales de la filosofía moderna: la subjetividad. Cuando Kant, primero, y Husserl, después, introducen el término en sus respectivos planteamientos lo hacen motivados por un mandato arquitectónico: esclarecer cómo es posible la experiencia demanda poner fuera de circulación toda asunción concerniente a los contenidos de ésta y, en cambio, atenerse por entero al modo en el que la experiencia acontece. Para Kant y para Husserl tal vuelco en el modo de dirigirse a la experiencia conduce al pensamiento al espacio de la subjetividad. ¿Qué es la subjetividad? Pregunta mal planteada, pues en el terreno trascendental nos importa el “cómo” un concepto articula la unidad de un campo que a primera vista se muestra totalmente heterogéneo, así que sería mejor inquirir, ¿por qué la subjetividad? La respuesta que se podría ensayar es la siguiente: en virtud de su carácter de presuposición ineludible respecto a cualquier otro contenido de la experiencia. La subjetividad es el espacio que precede y acompaña toda referencia concreta a algo.

Las diferencias entre Kant y Husserl, empero, asoman al momento de clarificar el rasgo trascendental de la subjetividad, como apunta Carr: “Kant usualmente usa el término [trascendental] para referirse a algo que funciona como la condición de posibilidad de la experiencia. Husserl la usa para indicar la relación de la subjetividad a la trascendencia del mundo.”³¹ La mencionada diferencia consiste en que, desde la perspectiva kantiana, la subjetividad (la originaria unidad sintética de la apercepción) es un sujeto lógico, el punto en el que se unifican todas las normas que regulan cada uno de los pasos que intervienen en la constitución del objeto. Para Husserl, en cambio, la subjetividad es trascendental debido a su carácter originario; es decir, al momento de desasirse de las convicciones que dan por sentado el orden y conexión del mundo (que es la característica de la actitud natural) tendríamos que vernos conducidos (y he aquí la tarea de la reducción trascendental) al hecho de que, antes de tomar

³⁰ M. Richir, “Affectivité”, *Encyclopédia Universalis – Vol I*, París, 1993, p. 348.

³¹ David Carr, “Transcendental and empirical subjectivity. The self in the transcendental tradition,” en Donn Welton (ed.), *The new Husserl. A critical reader*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, p. 184.

una posición determinada frente a algo, el mundo aparece a la conciencia como fenómeno, el sentido particular de aquello que aparece es siempre sentido *para la* conciencia. Esta condición de fenómeno, lejos de tratarse de un dato ontológico conclusivo, es el campo de análisis que ha de ser esclarecido, un campo al que cabe denominar “fenomenalidad” y que abarca la explicitación de todas las relaciones posibles dentro del horizonte en el cual el fenómeno se manifiesta a la conciencia y que intervienen en su determinación específica.

Ahora bien, ¿de qué manera lo trascendental se encuentra con la historia? El tipo de respuesta que se ofrezca depende de la manera en la cual se tenga en cuenta la cuestión arquitectónica. Si se la omite o si se la relega a una posición metodológica secundaria es fácil que se produzca la impresión de que la perspectiva trascendental que adopta la fenomenología es la versión de un modelo metafísico que pretende explicar la totalidad de lo real a partir de un fundamento absoluto del cual deriva cualquier otra existencia particular. Desde tal punto de vista, la subjetividad trascendental ocuparía el lugar de tal fundamento absoluto en tanto que constituye toda objetividad.

Si bien en la obra de Husserl hay pasajes que, al leerse fuera de contexto, parecen apoyar esta interpretación “metafísica” de lo trascendental³² no debe perderse de vista que lo trascendental apunta a una dirección distinta en la medida en la cual Husserl se percató de que una de las consecuencias de que todo acto intencional se encuentre inmerso en un horizonte de posibilidades casi infinitas es la necesidad de distinguir distintos niveles de análisis fenomenológico (estático, constitutivo y genético).

Lo anterior no significa que el análisis fenomenológico se desentienda de la pregunta por la estructura interna de sentido. Por el contrario, la descripción de sus partes constituyentes es imprescindible para dar cuenta de la fenomenalidad, de cómo las maneras en las cuales el fenómeno se manifiesta ante la conciencia son esenciales para su determinación como fenómeno concreto, y no un capricho de la psicología individual. Sin embargo, la idea que paulatinamente se abre paso en el pensamiento de Husserl es que ni la conciencia ni el fenómeno son polos temáticos que permanezcan fijos e inmutables a lo largo de las experiencias, sino que “toda unidad cognoscitiva, en particular toda unidad cognoscitiva *real*, tienes su ‘historia’, o también, dicho correlativamente, la conciencia de ese ente real tiene su ‘historia.’”³³ Si Husserl pone entre comillas el término *historia* se debe en buena medida a que, como ya se mencionó en la sección anterior, no se refiere a la posición que ocupa un acto en cierta línea cronológica, sino a la amalgama en la cual consiste el sentido de cada acto concebible. Expliquémoslo: cada acto es una unidad de sentido cuya estructura particular permite distinguirlo del sentido característico de otros actos (por ejemplo, la manera en la que cabe distinguir entre la risa y el llanto), pero se trata de una unidad dinámica debido a que, a pesar de que inmediatamente podemos percatarnos de que las lágrimas de alguien son generadas por la risa, distinguiéndose así del llanto, la percepción directa del rostro de otra persona no basta para hacer la distinción. Ésta, más bien, presupone el concurso de otros actos (preocuparse por el estado de ánimo de la otra persona o simple curiosidad en descifrar los gestos de alguien) y de niveles previos (la *atención reflexiva* a lo que la persona dice y hace al reír se traslapa con el *hábito* que nos permite reconocer cuando alguien efectivamente está riendo a partir de

³² Piénsese, por ejemplo, en la siguiente afirmación: “Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio *sólo una presunta realidad*; que, en cambio, *yo mismo*, para quien ese mundo está ahí [...] o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad *absoluta*, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontestable.” Husserl, *Ideas I*, § 46, p. 106.

³³ E. Husserl, *Ideas II*, UNAM, México, 2000, p. 145.

que es un comportamiento que hemos visto en otras ocasiones). Así, todo acto, aunque sólo dure un segundo y sea tan nimio como puede serlo una mirada silenciosa, tiene una profundidad que le otorga su sentido y que pasa inadvertida a la actitud natural. La mencionada profundidad es la de todos los sedimentos de actos, hábitos y presuposiciones que forman la unidad de sentido que nosotros, en la experiencia cotidiana, consideramos normal y evidente de suyo. En cambio, la indagación histórica de la explicitación fenomenológica trata de poner al descubierto que “[t]oda la génesis intencional se remite a este trasfondo de las formaciones sedimentadas que antes se destacaban; él acompaña todo presente vivo, cual un horizonte y muestra su sentido continuamente cambiante por la evocación de esas formaciones sedimentadas.”³⁴ Esa unidad constituida con base en sedimentos heterogéneos es lo que Husserl habría entendido por “historia,” la cual desempeñaría el papel de un concepto arquitectónico en la medida en la cual permite presentar la composición de la fenomenalidad a la manera de un terreno de capas yuxtapuestas y cuyo esclarecimiento —a decir del propio Husserl— es la tarea primordial de la fenomenología trascendental: “el seguimiento sistemático de los niveles en la fundación y en el desarrollo genético es la primera gran tarea de una fenomenología trascendental.”³⁵ Así pues, la formulación de Landgrebe adquiere mayor precisión: si la fenomenología ha de entenderse como una teoría trascendental de la historia es porque tiene que explicar de qué manera la unidad inmanente de sentido de todo fenómeno (pero en particular de los objetos ideales) no tiene la articulación de un patrón causal ni es una cadena de eventos en la cual cada eslabón puede entenderse a partir de sí mismo, sino que es una síntesis de sedimentos.

Sin embargo, se haría mal en suponer que el concepto de historia desplaza al concepto de subjetividad. Más bien, ambos quedan arquitectónicamente engarzados: la historia sólo es un concepto operativo en la medida que pone de manifiesto la necesidad de desmontar las capas que unifican sentidos aparentemente monolíticos. De tal modo, cabe decir que la historia es el fundamento del sentido, siempre y cuando el fundamento se entienda a la manera de *Fundierung*; es decir, de una relación de presuposición entre distintos tipos de actos que se yuxtaponen al interior de un sentido particular (la risa como expresión de alegría, para volver al ejemplo anterior). Empero, la noción de historia por sí sola no proporciona una legitimación ni una justificación plenas de por qué precisamente cierta yuxtaposición y no otra tiene que considerarse como constitutiva del sentido del fenómeno en cuestión. Esta última tarea sólo puede realizarse por medio de la reducción trascendental; esto es, mediante la autoclarificación que la vida subjetiva hace de los fenómenos en los que se encuentra inmersa en búsqueda de la evidencia originaria, la rememoración del momento en el cual distintos modos de aparecer hubieron de inmiscuirse generando así el sentido del fenómeno. Ese autoesclarecimiento que la subjetividad hace de sí misma es “la autorreflexión universal, la comprensión actuante de sí mismo; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma.”³⁶ No obstante, conviene aclarar que esta autorreflexión no es la mirada que dirige sobre el mundo una subjetividad desvinculada de la historia; por el contrario, el retorno sobre sí misma no sólo devela y cuestiona el entumecimiento del mundo generado por la exigencias de lo cotidiano, muestra también que la conciencia subjetiva del yo individual es histórica, formada por sedimentos: “Individuación absoluta

³⁴ E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México, 2009, p. 385.

³⁵ E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendente et constitutions originaires*, Jérôme Millon, p. 286.

³⁶ E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 136, n.1.

la tiene ya el yo puro de la *cogitatio* respectiva, la cual es ella misma algo en sí absolutamente individual. Pero el yo no es polo vacío, sino portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual.”³⁷

Esta autorreflexión en la cual sale a la luz que lo trascendental es una forma de crítica del pensamiento impulsada y configurada por los conceptos límite de subjetividad e historia introduce en el análisis fenomenológico la “cuestión en retroceso” o “investigación regresiva” (*Rückfrage*) que, en lugar de escindir directamente de las asunciones que conforman la actitud natural, las toma como punto de partida preguntándose por la manera en la cual éstas se dan a la conciencia con un sentido peculiar y diferenciado para entonces retrotraerse a las presuposiciones, las convicciones no-temáticas y los hábitos, los cuales —como se señaló anteriormente— forman la historia de lo que Husserl denomina “unidades cognoscitivas” y que desempeñan el papel de fundamento (en tanto *Fundierung*) de toda experiencia. Es necesario insistir en que la cuestión en retroceso a tales presuposiciones no persigue una premisa última ni una sustancia primera, no sólo porque tal modo de proceder metafísico proyecta de antemano (y, por ende, acríticamente) una estructura de lo real que explica cualquier sentido en términos de la dicotomía fundamento/fundamentado, sino también porque el discurso metafísico supone que, si dispone de los criterios y métodos apropiados, la reflexión puede situarse inmediatamente en el plano del fundamento. La investigación regresiva, en contraste, procede a sabiendas que la sedimentación que conforma todo sentido veda también de tajo la posibilidad de todo acceso inmediato al ámbito de su constitución, razón por la cual tiene que mostrar poco a poco de qué manera los distintos actos y supuestos dados de manera previa confluyen en la unidad histórica del sentido del fenómeno.

¿Cómo saber, empero, que esta cuestión en retroceso, en su afán de desmontar sedimentos, no se desvía de su propósito: poner de manifiesto la *unidad* intrínseca de sentido? ¿Qué permite excluir la sospecha de una investigación parcial que apenas y roza la superficie histórica del sentido? ¿Cómo saber, en el otro extremo, que no se ha hecho una reconstrucción a partir de elementos ilegítimos arbitrariamente impuestos? Para encausar tales interrogantes es necesario introducir el concepto de “instauración originaria” (*Ur-stiftung*), la cual es la noción guía que orienta a la investigación regresiva. Esta instauración originaria es el comienzo, no necesariamente consciente en la atención reflexiva, en el cual se instituye el horizonte que no sólo establece la intencionalidad primera del acto que aprehende el sentido del fenómeno como algo determinado, sino que al mismo tiempo establece todas las posibilidades y expectativas de su aprehensión futura formando así una unidad ideal e histórica (mejor dicho: es ideal *porque* es histórica) porque la consistencia de cada objeto al que se remite la experiencia pertenece a un horizonte que se remonta al pasado (los modos en los cuales aparece por vez primera en la conciencia) y se prolonga hacia el futuro (la plenificación de las expectativas que generan su modo de presentarse. Como señala Husserl en el siguiente ejemplo: “El niño que ya ve cosas, comprende por vez primera, digamos, el sentido final de unas tijeras; y desde entonces verá sin más, a la primera mirada, las tijeras como tales, pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción implícita, ni comprende, ni llevando a cabo una inferencia.”³⁸ El ejemplo es útil porque presenta cómo la constitución de la idealidad (lo que las tijeras *son*) requiere de una yuxtaposición de actos (la

³⁷ E. Husserl, *Ideas II*, p. 348.

³⁸ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997, § 50, pp. 147-148.

percepción sensible de la cosa, el nombrar lo que ésta sea —tijeras—, determinar su sentido mediante el uso —lo que la coloca en un plexo de relaciones con otros objetos: lo que las tijeras pueden cortar y lo que no) que no se forma, como reconoce Husserl, en una inferencia o en un acto reflexivo que distinga lo dispar y posteriormente lo unifique, sino que es la conformación del espacio de coordenadas que hacen reconocible el sentido de un objeto a lo largo de sus sucesivas apariciones, aunque éstas no sean necesariamente sensibles (como ocurre en el caso del lenguaje: no es necesario ver o tocar unas tijeras para comprender lo que las palabra “tijeras” significa).

¿Pero acaso una instancia como la “instauración originaria” no tendría que llevar a la cuestión en retroceso —y a todo análisis fenomenológico consecuente— más allá de los márgenes de la subjetividad transcendental? Estas es, a nuestro juicio, una de las preguntas claves para entender la ramificación de las disputas de la fenomenología post-husserliana, particularmente en el ámbito de habla francesa y, más en particular todavía, el trabajo de Marc Richir.

En un primer momento, parece que si se lleva hasta sus últimas consecuencias las líneas de investigación hacia las cuales conducen temáticas como la historia nos vemos llevados a cuestionar lo que Jean Greisch denomina “una condición esencial de la mirada fenomenológica”; a saber: “la presencia ante sí de la vida transcendental”³⁹ debido a que cada vez que la autorreflexión intentara volver sobre sí misma para cuestionarse el modo en el cual los fenómenos que se le ofrecen han sido originalmente instituidos se encontraría arrojada a horizontes de sentido que no han sido instituidos por su propia actividad, que son otros respecto a la posibilidad reflexiva que caracteriza a la estructura de la conciencia y que ésta se limita a presuponer en cada uno de los actos en que se refiere temáticamente a objetos.

Acorde a esta perspectiva, en la cual muy probablemente puedan reconocerse los efectos del parteaguas que representa el trabajo de Heidegger durante su “década fenomenológica”, todo apunta a suponer que la exigencia de volver al asunto mismo del pensar no conduce a “una razón que se comprende y se regula a sí misma” más que si se asume el prejuicio metafísico de explicar todo sentido particular con base en la acción de un ente privilegiado, el cual sería, a final de cuentas, la subjetividad transcendental. En cambio, la pregunta por la fenomenalidad habría de formularse del siguiente modo: “¿Cómo la fenomenología se desliza más allá de su propia evidencia?”⁴⁰ Es decir, si bien el método fenomenológico comienza por dirigirse al modo en el cual aparece un fenómeno en la conciencia para así preguntarse por el tipo de relación intencional que se establece en este aparecer, el análisis posteriormente tiene que desplazarse hacia los horizontes en los cuales reposa esta intencionalidad y que le otorgan su sentido de lo que el fenómeno *es*, con lo cual la fenomenología habría de desembocar en el terreno de la ontología. “Este giro —como explica Marion— no será realmente concebible más que a partir del modo en el cual nos ocupemos de cómo el pensamiento puede transgredir (método) el fenómeno en dirección de su fenomenalidad.”⁴¹

¿Hasta dónde llevar esta transgresión? ¿Por qué conduciría precisamente al horizonte ontológico, al sentido del ser? ¿No esconde ese giro una posición tan metafísica como la apuesta husserliana por la subjetividad

³⁹ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique*, Vrin, París, 2000, p. 22.

⁴⁰ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989, p. 74.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

trascendental en la medida en la cual continúa suponiendo que el pensamiento puede tener a su disposición un marco dentro del cual es plausible examinar cómo se genera el sentido de todo lo que acontece en el mundo? Este es el tipo de dudas que distinguen a la fenomenología francesa de la dirección que ésta asumió en Alemania. En ésta es perceptible, tanto en la “década fenomenológica” de Heidegger como en la hermenéutica de Gadamer, la manera en la cual la fenomenología adopta la forma de una interpretación de las situaciones (como el diálogo, el juego y el arte) en las cuales la vida presenta e interroga su propia trama de sentido sin introducir distanciamiento reflexivo alguno con el fin de mostrar que todo acto consciente presupone una comprensión previa del sentido del ser. Aquí el propósito es, pues, abrir el espacio a nuevas interpretaciones que constatan que tal comprensión previa “es la característica ontológica originaria de la vida humana misma.”⁴²

En cambio, el “parecido de familia” compartido por las distintas recepciones de la fenomenología en lengua francesa consistiría en hacer hincapié en el *exceso* que habita toda forma de aparecer. Como acota Sebbah: “debido a que el método fenomenológico es por entero desocultación del aparecer, él es el primero en ser sometido a la violencia que implica para sus propios límites esta atención que excede al aparecer. Es necesario hablar aquí de una práctica excesiva de la fenomenología que transgredería las restricciones fenomenológicas.”⁴³ Es decir, aunque se reconoce que el cuestionamiento de la fenomenalidad conduce más allá del ente que aparece para dirigirse al horizonte de su manifestación, se pone en tela de juicio que éste sea adecuado a la manera en la cual hace inteligible el mundo por medio de conceptos. La fenomenalidad, así, pondría en entredicho, el carácter discursivo del pensamiento. He ahí el exceso.

Hay, sin embargo, distintas maneras de practicar este exceso. Por un lado, cabría distinguir a aquellas posiciones (en donde podrían situarse Levinas, Henry o Marion) que hacen hincapié en la *ausencia* del origen. Esto es, en el mismo movimiento en el cual la *epoché* abre la mirada a la condición de fenómeno de toda objetividad, exhibiendo así que el sentido de éste depende y se despliega en la correlación intencional, queda truncada cualquier expectativa de llevar a la presencia, a la mirada reflexiva, el punto originario en el cual la subjetividad se constituye a sí misma como la actividad que simultáneamente recibe aquello que le aparece y examina el modo en el cual esa aparición recibe un sentido asignándole un sitio en el espacio del mundo. Esto se debe a que la descripción fenomenológica, el imperativo fenomenológico husserliano de “atenerse a lo que se da y únicamente en los límites en los que se da”, no asiste al nacimiento de su institución como polo en el que confluyen y se ordenan los distintos modos de aparecer; para decirlo de otra manera: nada hay en la indagación del horizonte de la intencionalidad que justifique (en tanto *Begründung*) que el sentido de lo que aparece lleva, a manera de certificado de origen, la huella de la subjetividad ante la cual aparece. La obra de Levinas ejemplifica de manera paradigmática esta posición: “Afirmar la intencionalidad es percibir que el pensamiento está ligado a lo implícito [...] el pensamiento no es más puro presente ni pura representación [...] Que este pensamiento se descubra a sí mismo tributario de una vida anónima y oscura, de paisajes olvidados que es necesario restituir al objeto mismo que la conciencia cree tener es

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Verité et Methode*, Seuil, París, 1990, p. 280.

⁴³ François-David Sebbah, “Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?”, en Escoubas y Waldenfels (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L’Harmattan, París, 2000, p. 156.

donde se reúnen ciertamente las concepciones modernas del inconsciente.”⁴⁴ En esta situación, en la cual la subjetividad se encuentra desfasada respecto a su propio origen, es preciso notar que una de las consecuencias más importantes para la práctica de la fenomenología que se siguen del reconocimiento de que “la representación se encuentra ya situada en horizontes que, en cierto modo, ella no habría querido”⁴⁵ consiste en la enorme dificultad de presentar conceptualmente los resultados de la reducción trascendental porque traer al lenguaje esta “vida anónima y oscura” equivaldría a intentar subsumir al campo de la fenomenalidad en el cual discurre nuestra experiencia (y en el cual tiene ya lugar el lenguaje, mediante el cual damos cuenta de las inteligibilidad) el origen mismo de la fenomenalidad. Aparece en este punto una paradoja: lo originario, “lo que viene a sí antes de toda intencionalidad e independientemente de ella,”⁴⁶ tendría que ser el asunto por excelencia de la investigación fenomenológica, pues en él reside el secreto último del cual depende toda estructura interna de sentido, pero no puede llevarse al lenguaje sin dejar de ser lo originario: “Si todo lenguaje concebible [...] debe hacer ver aquello de lo que habla así como lo dicho por él, ¿qué hay de sorprendente en el hecho de que reproduzca la carencia del aparecer que hace posible todo hacer ver? [...] El lenguaje no es aquí más que un revelador. No hay necesidad de él para descubrir una carencia que se enraíza en la estructura fenomenológica del mundo mismo.”⁴⁷ En breve, esta vía del exceso conduce a una situación muy próxima al silencio y en la cual lo trascendental sólo puede pensarse indirectamente por medio de las alusiones posibilitadas por el lenguaje poético o ético.

“¿Cómo escrutar la intencionalidad a partir de su borde interno?”⁴⁸ ¿Cómo pensar lo transcendental que opera en la intencionalidad sin objetivarlo en el “medio revelador” del lenguaje?

Estos cuestionamiento nos conducen, por otro lado, a las posiciones fenomenológicas discernibles en Merleau-Ponty, Jacques Derrida y Marc Richir. Las preguntas del párrafo anterior puede ser de utilidad al intentar adentrarse a las principales características de esta vía. Para empezar, compartirían con la postura previamente expuesta la necesidad de preguntarse: “¿Cómo escrutar la intencionalidad a partir de su borde interno?” porque admite que la remisión del sentido del fenómeno a la correlación intencional es tan sólo un punto de arranque para analizar aquellas capas pasivamente intercaladas en la unidad del objeto activamente aprehendido, y no un modo distinto de plantear el ascenso de la particularidad de lo empírico a la universalidad de lo transcendental. Difieren, sin embargo, en lo que toca a considerar a la segunda pregunta como una reformulación de la primera. Para las posiciones representadas por Levinas o Henry ambas preguntas apuntan a la misma dirección: escrutar el borde interno de la intencionalidad es remitirse a lo originario, tratar de situarse en el límite del horizonte del mundo para entonces precipitarse en su condición de posibilidad renunciando para ello al asidero que proporciona el lenguaje, pues al momento mismo en el cual determina lo que un objeto es, confirmando en su identidad, clausura el horizonte del mundo dándole así visos de naturalidad. Por lo tanto, juzga que la objetividad es un obstáculo para acceder a lo originario.

Para esta otra perspectiva, que en buena medida arranca con Merleau-Ponty, no ocurre así. La objetividad,

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1994, p. 130.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁶ Michel Henry, *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 77.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 60 y 62.

⁴⁸ F.D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, París, 2001, p. 30.

a su juicio, es la *reverberación* de lo originario, no su disimulo. La razón de tal conjetura no se apoya primordialmente en la necesidad metodológica de adoptar como punto de partida aquello que resulta más familiar a la imaginación para después acceder cuidadosamente a lo que es más importante para el pensamiento; más bien obedece a una sensibilidad metodológica: una vez que la autoclarificación descubre las presuposiciones que pasivamente recorren y sostienen los actos en los cuales se constituyen los objetos hay que preguntarse ahora — como ocurre en la fenomenología constitutiva de Husserl— por las *relaciones* —y ya no únicamente por los actos— que elucidan el paso de un nivel (pasivo) a otro (activo); esto es, hay que mostrar de qué manera la génesis activa, de la que se ocupa el análisis estático, se articula con la génesis pasiva, de la que se encarga el análisis genético. ¿Por qué es necesario explicar la transición de niveles de la pasividad a la actividad (o, para ponerlo en otras palabras, cuáles son las formas específicas mediante las cuales la pasividad se entrelaza con la actividad)? Porque de otra forma la filosofía tendría que renunciar a la elaboración conceptual de la experiencia, prescindir de las posibilidades que le ofrece el lenguaje para fijar el sentido; en suma, tendría que desconfiar de las formas discursivas que acompañan a la fenomenalidad para, en cambio, valerse de otros modos de expresión lingüística que no reduzcan lo originario a un tema entre otros dentro del repertorio de los saberes.

En resumen, en la necesidad de explicar las relaciones entre actos cuyo entrelazamiento forma la unidad de los objetos de experiencia no se asiste únicamente a una discusión puntual de técnica fenomenológica, se pone en juego también la autocomprensión de la filosofía, así como el lugar que ocupa en ella la fenomenología. Esta afirmación se basa en que, si se concibe lo originario como un sentido que desfonda toda actividad conceptual, entonces, por un lado, tendría que concluir en que su esfuerzo de autoclarificación ha sido una empresa mal encaminada porque al momento de tratar de enunciar las normas y principios básicos de toda pretensión de verdad (la cual, en última instancia, incluye la propia justificación de la actividad crítica de la filosofía) se encuentra anonadada por la ausencia de lo que no puede juzgarse como fenómeno limitándose, así, a atisbar de manera indirecta la condición de posibilidad del mundo. Esta renuncia, en la cual Husserl, discierne “el aspecto trágico de la cultura científica moderna”⁴⁹ acarrea como consecuencia adicional, especialmente para la fenomenología, que, a final de cuentas, su compromiso con “las cosas mismas” tiene que abandonarse en aras de una “metafísica de la ausencia” debido a que, paradójicamente, reconoce, para empezar, que el discurso metafísico se ha construido con base en la presunción de una presencia que subyace a todo aparecer. Sin embargo, arguye a continuación esta postura, el origen está ausente, “el fundamento, en otras palabras, se convierte en algo que no puede presentarse en la experiencia [...] La lógica misma inherente en la relación demanda su no-aparición.”⁵⁰ Es decir, la ausencia continuaría haciendo las veces de fundamento de toda manifestación, con la salvedad —exigida por su misma condición de fundamento— de no aparecer en el mismo espacio de los fenómenos a los cuales posibilita.

⁴⁹ E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 3.

⁵⁰ James Richard Mensch, *Presence and embodiment*, Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 8 y 9.

IV. “El Origen es la Meta”: La Fenomenología de Marc Richir

Esta consecuencia, nos atreveríamos a sugerir, es la que tratan de evitar los lectores del *Origen de la geometría* en la medida en la cual la noción de historia que ahí se despliega prescinde por completo de la representación de la fenomenalidad como un entramado de significaciones que remitirían a un primer principio. Por el contrario, la historia intrínseca pone de manifiesto que todo fenómeno, particularmente en el caso de los objetos ideales, supone la operación de horizontes de sentido que no se hacen presentes en la intuición ni en la reflexión inmediata, pero que no son del todo una ausencia, sino que se encuentran entretejidos, sedimentados, en cada momento; como ocurre en el lenguaje: “El lenguaje es comunicación virtual, la preexistencia y permanencia de la idealidad, porque lo que se expresa cambia su *Seinmodus* <‘modo óntico’> en él: las palabras, los textos existen objetivamente a la manera de cosas físicas, y en su existencia permanente, transmiten su sentido como una actividad que ha caído en la oscuridad, pero que es despertada y nuevamente puede ser transformada en actividad.”⁵¹

Así como anteriormente se hizo hincapié en que para Husserl la historia, entendida en sentido intrínseco, no significa el reconocimiento del carácter relativo de las proposiciones fenomenológicas, sino la conciencia de que todo fenómeno es el resultado de una sedimentación de actos, y de relaciones entre actos, pasivamente en obra en toda experiencia, habría que señalar ahora que la referencia al lenguaje tampoco ha de entenderse como un debilitamiento de las pretensiones trascendentales de la fenomenología ante la percepción de la contingencia cultural en la cual arraigan los conceptos de los cuales se vale para describir la estructura de la experiencia. Por el contrario, el lenguaje es la experiencia en la cual la historicidad descrita por Husserl en el *Origen de la Geometría* alcanza su concreción más plena para la puesta en marcha del cuestionamiento en retroceso (*Rückfrage*) porque en él la manifestación sensible (oral o escrita) mediante la cual se ofrece primero a la conciencia no entrega la instauración originaria (*Urstiftung*) del sentido que tiene ahora para nosotros, hablantes de una lengua. Tal vez esta circunstancia pueda explicarse mejor de la siguiente manera: ¿Qué significa una palabra? Pongamos, por ejemplo, la palabra “gato”. En un primer momento nuestra comprensión cotidiana de la palabra nos hace suponer lo fácil que es responderla: un gato es un mamífero, un felino que suele tenerse como mascota, que maulla y caza ratones, etc. Se notará que los términos no son extraños ni incomprensibles; por el contrario, éstos resultan tan familiares para quienes nos leen o escuchan que pueden parecer exasperantemente obvios. No obstante, preguntémonos ahora: ¿cuál es el acto subjetivo en el cual y por medio del cual “gato” obtuvo todas esas determinaciones que parecen pertenecer naturalmente al fenómeno. La respuesta, baladí al principio, es de gran importancia para ponderar lo que Husserl denomina “el sentido, método y comienzo de la filosofía.” Esto se debe a que, al intentar sostener la interrogante, nos encontramos con un movimiento de remisión de un concepto a otros conceptos: el gato es un mamífero, especialmente un felino y que, entre otras cosas, es un animal de compañía. Es decir, la comprensión de su sentido se ha hecho depender del desplazamiento de un concepto a otro sin apenas rozar la experiencia, pues el concepto aparece ya ahí, acabado y dispuesto para ser usado. ¿Qué problema hay con ello? Desde el punto de vista

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Husserl at the limits of phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 2002, p. 25.

de la actitud natural, ninguno; pues, si no fuera por este entramado de conceptos, de otra forma difícilmente nos moveríamos en la experiencia. El problema aparece cuando ese mismo desplazamiento se toma como dato evidente para el quehacer filosófico porque en ese momento se ha abierto la puerta para la presunción de que el modo en el cual vivimos el mundo es un reflejo o una resonancia alejada de lo real. La vida subjetiva se convertiría en un dato particular que sólo cobraría sentido al ser subsumida en la universalidad del concepto y cuya subsunción correcta debe corregirse o subsanarse por medio de los hallazgos sobre el funcionamiento de nuestro cerebro, nuestra comprensión de las condiciones económicas o el análisis de nuestros estados mentales. En otras palabras: reducir todo sentido al vaivén de los conceptos termina por negarle rotundamente a la subjetividad todo trato con la verdad porque esta última dependería de factores ajenos a aquélla. Así, la filosofía tendría como *sentido* clarificar el uso correcto de nuestros conceptos tomando como *método* la elucidación del contexto semántico o práctico más adecuado para situar el concepto en cuestión y cuyo *comienzo* estaría motivado por la incompreensión o un uso inadecuado de un concepto.

Esa forma de proceder es justamente lo que critica la fenomenología, pero hay distintas formas de hacerlo. Henry, por ejemplo, sostendría que el horizonte de referencias que teje el concepto es horadado por lo originario, pero, como ya se ha señalado, en ese sentido la filosofía termina por disolverse en una invocación de la ausencia. En cambio, para la segunda corriente que examinamos, los conceptos, la red que establecen en su dependencia recíproca, son la vía en la cual tiene que proceder el análisis fenomenológico. En otras palabras, las condiciones, la historia de la fenomenalidad tiene que rastrearse en el lenguaje, no más allá de él.

Y esta es precisamente la posición que adopta Richir y que puede detectarse en su siguiente juicio respecto a Levinas: “Encontramos aquí [en relación con Levinas] un punto de interpretación muy delicada, donde se pone en juego el estatuto mismo de la fenomenología y donde *debemos dejar en claro nuestra divergencia* [...] Toda la cuestión es simplemente saber si la pasividad irreductible de la sensibilidad no puede ser concebida mediante una transformación profunda de la concepción de la fenomenalidad, como *parte integrante de la fenomenalidad misma*.”⁵² La pasividad como parte integrante de la fenomenalidad, y no como su desfondamiento, tal es, a nuestro juicio, la orientación básica que vertebrata la diversidad de temas y figuras que abarcan la obra de Marc Richir.

¿No hay en tal dirección, empero, una especie de impulso “contrarrevolucionario” que intentaría aplacar la dinámica transgresora que caracteriza a la fenomenología francesa? La duda se nutre del aspecto “sintético” con el cual aparece de golpe ante la imaginación la imbricación de pasividad y fenomenalidad sugerida por Richir. Después de todo, ¿no estamos ante la idea, frecuentemente atribuida al idealismo absoluto hegeliano, según la cual el autoesclarecimiento propio de la filosofía consiste en el progresivo reconocimiento de las huellas de la espontaneidad de la subjetividad en lo que a primera vista aparece como una significación ajena y autosubsistente? ¿Qué impide que, a final de cuentas, la conciencia no pueda recuperar como suyos en el instante de la autorreflexión todos y cada uno de los actos involucrados en la constitución de la objetividad? Al aproximarse un poco más al pensamiento de Richir tomando como hilo conductor su orientación básica antes señalada es posible despejar tales reticencias concernientes a su presunto talante “contrarrevolucionario”.

⁵² Marc Richir, “Phénomène et infini,” *Cahiers de L'Herne. Levinas*, París, La Livre de Poche, 1993, pp. 230-231 (énfasis añadido).

Para explicar tal aseveración podría señalarse una característica fundamental de su pensamiento: la crítica a la comprensión metafísica del *sentido*.

En primer lugar, en lo que toca a la crítica de la comprensión metafísica del sentido del sentido, es necesario dejar en claro que Richir no pone en tela de juicio que la tarea de la fenomenología sea reconducir la objetividad que nos rodea, y cuya validez damos por sentado a su condición de fenómeno; esto es, a su condición de sentido efectivamente vivido. Dificilmente podría ejecutar tal movimiento sin abandonar el terreno de la fenomenología. Lo que pone en duda es que haya tal cosa como “El Sentido”; es decir, una fuente de significación que opera a espaldas de la conciencia, es ontológicamente distinta de ella y a la cual sólo se puede acceder de manera indirecta. En contraste, su posición es la siguiente: “Nosotros decimos, ‘un sentido’ y no ‘el sentido’, el artículo indefinido significa que, para nosotros, hombres, no hay un solo sentido por hacer (el sentido o la verdad del ser), sino que *a priori* hay una pluralidad indefinida de sentidos que nos requieren, que ‘necesitan de’ nosotros para hacerse, en su *Bildung*.”⁵³ La crítica de Richir se dirige contra una presunción que se introduce de manera inadvertida, desde Husserl, en diversos modos de poner en práctica el análisis fenomenológico: la suposición de que el sentido está ahí, a la mano del fenomenólogo, a la espera de que se decida llevar a cabo el ejercicio de autoesclarecimiento. Lo que se pierde de vista en tal asunción es lo que Benoist ha denominado sagazmente el carácter metafórico de la noción de sentido: “el modelo subrepticamente empleado en tales enunciados es claramente *lingüístico*. El sentido, inicialmente, es aquello que se dice en un enunciado. Así la filosofía, y eventualmente la conciencia común, transpone este uso a la realidad no-lingüística [...] Dificilmente puede ponerse en duda que la fenomenología usa y abusa de la noción de <sentido> para describir los diferentes <estados> o <contenidos> de nuestra relación con el mundo o con las cosas. A partir de las *Investigaciones Lógicas*, la intencionalidad, estructura fundadora de esta relación, es autointerpretada por Husserl en términos de sentido.”⁵⁴ Para entender la razón por la cual el pensamiento de Richir puede adscribirse a lo que anteriormente denominábamos la “práctica del exceso” de la fenomenología francesa hay que comprender el motivo por el cual la metáfora del sentido tiene un carácter metafísico. La explicación más inmediata se apresuraría a señalar que éste se basa en la asunción de que todo sentido, toda intencionalidad, procede de un *origen* que anima y articula lo que de otro modo sería una corriente caótica de impresiones. Semejante origen no sería otro que el de la subjetividad trascendental, entendida como el punto de unidad que mediante su actividad le otorga sentido a todo aquello a lo cual se refiere. Tal descripción, la cual goza de no pocos adeptos en diversas trincheras del pensamiento contemporáneo⁵⁵ —especialmente cuando se toma en consideración la referencia de Husserl a la subjetividad en términos de *absoluto*⁵⁶—, pasa por alto un rasgo fundamental del planteamiento husserliano que no se le escapa a

⁵³ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 21.

⁵⁴ Jocelyn Benoist, *op. cit.*, p. 269.

⁵⁵ Una crítica que no se concentra sólo en la tradición fenomenológica post-husserliana (especialmente en las formulaciones de Heidegger y de Gadamer), sino que es ampliamente compartida por corrientes de pensamiento distintas, como es el caso de la Teoría Crítica, la cual parece haber aceptado en lo esencial el juicio de Adorno: “La cuestión del acierto o el desacierto de la fenomenología en su forma definitiva se concentra en el *eidos* ego, la subjetividad esencial, cuya estructura tiene que ser inmediatamente evidente y absolutamente válida en su pureza [...] la filosofía de Husserl, acaba revelándose como el *summum* del idealismo: la pura esencia, cuya objetividad parece desdeñar toda constitución subjetiva, no es sino subjetividad abstracta, la pura función del pensamiento.” Theodor W. Adorno, *Miscelánea I*, Akal, Madrid, 2010, pp. 93 y 125.

⁵⁶ Piénsese, por ejemplo, en lo *fácil* —lo cual no significa que sea correcto— que es interpretar el siguiente pasaje a la luz del veredicto de

Richir: la subjetividad a la cual hace mención la fenomenología no es una instancia ontológica (como en Descartes), ni lógica (como en Kant), encargada de hacer la criba entre el *qué* de la experiencia y el *cómo* se la juzga; por el contrario, la subjetividad *es* experiencia en tanto que se refiere a los diversos modos en los cuales efectivamente vivimos el mundo. De ahí que, en términos de la descripción fenomenológica, la subjetividad no posea un asidero desde el cual pueda reclamar para sí el lugar de *origen*⁵⁷ del sentido; como señala Richir al respecto: “El ‘absoluto’ husserliano no es un absoluto metafísico en el sentido de una instancia de la cual todo podría ser derivado, sino que es un límite inestable y propiamente ilocalizable más allá del cual la efectuación del método de *epoché* y de reducción serían incapaces de tener un sentido discernible en la experiencia.”⁵⁸ Sin embargo, esta aclaración no ha de interpretarse como el signo del pleno asentimiento de Richir a los planteamientos de Husserl, pues, en el pensamiento de aquél, la metafísica no se ciñe exclusivamente a los intentos de explicar la estructura básica de la realidad a partir de la dicotomía fundamento/fundamentado, acorde a la cual la heterogeneidad característica de este último término tiene como origen la actividad del primero. Más bien, lo distintivo del pensamiento metafísico es concebir toda actualidad, todo aquello que efectivamente aparece en el campo de la fenomenalidad, a la realización de posibilidades inmanentes a las relaciones que entablan los objetos o eventos que forman parte ya de nuestra comprensión del mundo. De ahí que “el nacimiento de la filosofía no procede de un acto soberano de creación de sentido, sino de una <creación> de sentido bajo el horizonte de un sentido que está ya siempre instituido sobre el terreno de una *institución simbólica*, socio-histórica, más grande, de la cual forma parte la institución simbólica del lenguaje articulado [...] Que la significación de lo real, el sentido del ser de aquello que es, haga parte irreductiblemente [...] de la significación en general en el seno de la *institución simbólica* del lenguaje, he ahí, en verdad, la cuestión abismal de toda metafísica, pero también de todo el pensamiento humano.”⁵⁹ La primera parte del texto recién citado podría invitar a suponer un gesto opuesto al que se le suele adscribir a la metafísica —el de un discurso que trasciende los límites de la experiencia— porque afirma el arraigo de la filosofía al mundo lingüísticamente estructurado de nuestras prácticas sociales. No obstante, desde la perspectiva fenomenológica, tal y como se presenta en la obra de Richir, tal reconocimiento de la finitud, precisamente por su apego a las posibilidades ya abiertas en el horizonte de sentido, termina por ser tan metafísico como las posturas que pretenden situarse por encima de la experiencia, pues no importa que aquellas posibilidades sean o no necesariamente determinables por medio de la reflexión, que sean teóricas o prácticas, que sean subjetivas o intersubjetivas. La falta de claridad respecto al origen, el azar histórico, la incertidumbre y la pluralidad son metafísicamente admisibles mientras su modo particular de aparecer a la experiencia subjetiva se remita al juego de posibilidades circunscrito

Adorno: “A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada <objetivo> en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como <flujo>, <río>, como algo que brota <ahora> en un punto de actividad, punto que es fuente primigenia, etc.” E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, §36, p. 95.

⁵⁷ Entendiendo “origen” a la manera en la cual, por ejemplo, Foucault explica el rechazo de Nietzsche a la noción de *Ursprung* como “un esfuerzo de recuperar la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad minuciosamente replegada sobre ella misma, su forma inmóvil y anterior a todo ello que es externo, accidental y sucesivo.” Michel Foucault, *op. cit.*, vol. 1, Gallimard, París, 2005, p.1006

⁵⁸ Marc Richir, “Métaphysique et phénoménologie: prolégomènes por une anthropologie phénoménologique,” en Escoubas y Waldenfels, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁹ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, pp. 10 y 13 (énfasis añadido).

por los límites de lo que en cada momento entendemos por inteligibilidad⁶⁰. Así pues, a nuestro juicio, Tengelyi tiene razón al afirmar que Richir “rechaza la idea de una conciencia trascendental que no se deja sorprender por la realidad efectiva [y en cambio] pone en evidencia la significación de un acontecimiento que abre posibilidades imprevistas e inéditas.”⁶¹ Vuelve a encontrarse lo que habíamos señalado anteriormente: el desplazamiento de un concepto a otro termina por negarle a la subjetividad toda participación en la formación del sentido.

El trabajo de Richir puede entenderse como una rehabilitación del exceso que abre paso a las “posibilidades imprevistas e inéditas” negadas o postergadas por la concepción circular del sentido, siempre y cuando tal desbordamiento no se entienda como el capricho de una voluntad transgresora, ni como la hermenéutica pluralidad de interpretaciones, sino como el campo de la subjetividad trascendental, minuciosamente abierto por la descripción fenomenológica, la cual “es el único lugar de las experiencias reales y *posibles*; es decir, el de las experiencias que han podido ser, son o podrían ser efectuadas, y esto, con mayor frecuencia, en el cuadro de las habitualidades y las sedimentaciones de sentido, a partir de los encadenamientos de *Stiftungen* que constituyen la Historia o la génesis trascendental de la cultura, pero también de las experiencias insospechadas que aún no han sido, no son o, también podría ser, jamás serán efectuadas [...] Es decir, resta algo *más* que excede el campo de las posibilidades.”⁶² En este punto puede advertirse directamente, sobre todo en la alusión a las “experiencias insospechadas”, la proximidad de Richir a lo que Sebbah denominaba líneas arriba “la práctica excesiva de la fenomenología”; en especial porque el énfasis puesto por aquél en las *posibilidades* latentes en la historia — entendida bajo la perspectiva precisa desde la cual Landgrebe se refería a una “teoría trascendental de la historia” — reitera una directriz que, como se ha visto, es propia de la fenomenología francesa: la inadecuación, la no-coincidencia entre la inteligibilidad de los entes posibilitada por la fenomenalidad y los límites propios de esta última.

Más aún, así como ocurría en Levinas o Henry, tal desbordamiento latente en los confines de toda experiencia está enraizado en la estructura misma del análisis fenomenológico. En palabras de Richir: “el problema del análisis fenomenológico practicado por Husserl es el siguiente. Volver a las cosas (*Sachen*) mismas es tomarlas tal y como ellas se *dan* [...] Si ellas se dan esto significa, cada vez, que ellas proceden, en nuestro lenguaje, de la institución simbólica.”⁶³ Básicamente, esto quiere decir que no hay experiencia pura, ni siquiera cuando el fenomenólogo se abstiene de juzgar lo que el mundo (y sus contenidos) sean, sino que todo aparecer acontece en el medio del lenguaje en la medida en la cual toda aprehensión de algo *como algo* (por ejemplo, *como* las tijeras a las que aludía Husserl⁶⁴) presupone una “instauración originaria” con base en el código de la lengua y de la cual dependen todos los modos actuales y posibles de referencia a ese algo. Bajo este enfoque, todo aparecer de algo ante la conciencia (como algo que *ya* está determinado) es, ya sea de forma explícita o implícita, un

⁶⁰ En este orden de ideas, podría decirse que tal remisión al juego de posibilidades abierto del horizonte de sentido refleja “el verdadero sentido de la actitud natural: no la posición del mundo como una realidad reposando en ella misma y de la cual procedería su propia aparición, sino la subordinación de la aparición a algo que es del orden de la realidad [...] la remisión circular de la aparición al aparecer a lo aparecido, de lo cual ella es la condición.” Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, Les Éditions de la Transparence, Chatou, 2007, p. 51.

⁶¹ László Tengelyi, “Préface. En Hommage à Marc Richir,” en Kerszberg, Mazzù y Schnell (eds.), *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Ousia, Bruselas, 2009, p. 13.

⁶² M. Richir, “Métaphysique et phénoménologie”, pp. 105 y 106.

⁶³ M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 17.

⁶⁴ Vid. *Supra*, nota 38.

reconocimiento, una reconducción a coordenadas de inteligibilidad cuya familiaridad se asume como un hecho: “La cosa (*Sache*) —señala Richir— no se da entonces más que como reencuentro, que es el de la contingencia, y en la experiencia, que es la del reconocimiento.”⁶⁵

Admitir la imprescindible mediación lingüística en la fenomenalidad parece, una vez más, acercar a Richir a posiciones como las de Henry, pues en ambos casos la capacidad reveladora del lenguaje, la manera en la cual nos permite darle permanencia a las determinaciones que condicionan la inteligibilidad de lo que algo es más allá de su fugaz aparición ante una conciencia individual, presupone la ausencia del origen, del punto cero a partir del cual emanarían la capacidad del lenguaje para instituir sentidos. Como acota Richir: “La lengua también, en tanto que articulada o simbólicamente instituida, se da a la reflexión como *sin origen*, como borrando toda huella de su origen.”⁶⁶ Y esta imposibilidad de asir el origen no sólo afecta la clarificación epistemológica de lo que, en principio, podría tomarse únicamente como el marco en el cual tiene lugar el análisis fenomenológico, afecta también, y de manera decisiva, la forma en la cual este último tiene lugar porque “esta ausencia de *arkhé* para la contingencia y para la determinación hace que la cosa, precisamente, nos aparezca con una *obscuridad innata* en cuanto a su sentido.”⁶⁷ En términos generales, semejante diagnóstico no difiere de aquellas posiciones para las cuales no puede haber una presentación discursiva de la fenomenalidad, del “borde interno de la intencionalidad”, debido a que el acto mismo de intentar llevar a cabo tal empresa por medio del lenguaje, el cual ya opera en nuestro trato con el mundo, da por sentado su constitución y articulación y, por ende, es incapaz de acceder al origen, sólo puede presuponerlo.

Lo importante es precisamente que Richir, a pesar de reconocer la ausencia del origen, no prescinde de la capacidad esclarecedora del concepto ni adopta como estrategia principal formas de expresión alegóricas e indirectas. Podría, en suma, aventurarse la tesis de que, a su juicio, el enigma no existe: “el fenomenólogo sabe siempre, más o menos de forma clara, que hay un *exceso* ilocalizable, indescriptible, inexpressable [...] de la fenomenalidad respecto a los <significados> de la lengua. Esto no significa que nosotros seamos llevados a una problemática de lo inefable o de lo indecible porque el fenómeno permanece, precisamente, como la cosa que es necesario *decir*.”⁶⁸ El recurso mediante el cual Richir mantiene el compromiso con el *decir* en medio del reconocimiento de la ausencia del origen es la noción de *institución simbólica*, la cual define en los siguientes términos: “Por institución simbólica entendemos ante todo, en su generalidad más grande, el conjunto, el cual tiene su cohesión, de <sistemas> simbólicos (lenguas, prácticas técnicas, representaciones) que <cuadriculan> o codifican el ser, el obrar, las creencias y el pensar de los hombres, y sin que éstos jamás lo hayan decidido (deliberadamente), es por ello que empleamos el término, *anónimo*, de institución, necesario para comprender que la institución parece ya siempre <dada> de antemano.”⁶⁹ Si bien la indicación es, en efecto, amplia pueden reconocerse en ella las huellas del estructuralismo⁷⁰. Más difícil resulta explicar de qué manera puede darle cabida a

⁶⁵ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 17.

⁶⁶ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, p. 283.

⁶⁷ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 17.

⁶⁸ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 20.

⁶⁹ M. Richir, *L'expérience du penser*, p. 14.

⁷⁰ En particular sería una posición más próxima a Lacan: “El hombre sólo existe por su función simbólica, y a través de ella tiene que ser

una posición teórica tan hostil a la fenomenología. Para explicarlo, y para concluir, será de utilidad los señalamientos previos concernientes al itinerario de Husserl en el *Origen de la Geometría*.

Con base en las consideraciones previamente expuestas sobre este ensayo de Husserl, podría decirse que en este ensayo él anticipa la preocupación que dirige a autores como Lacan a pensar desde el ámbito de lo simbólico: ¿cómo dar cuenta de la manera en la cual los signos lingüísticos producen significación en ausencia de una subjetividad activa que les sea directamente correlativa?⁷¹ A menos de que se tome el camino de una metafísica especulativa, de la que Husserl siempre abjuró, la unidad buscada no puede encontrarse en los hechos particulares, ni se obtiene a partir de la refutación del paradigma filosófico en turno, sino en actos de la subjetividad que, irónicamente, debido a su capacidad de instituir sentido contribuyen a consolidar una tradición en la cual, con el paso del tiempo, los actos responsables de su génesis son olvidados a tal punto que aquélla termina por ofrecer nociones y términos que pierden todo significado apenas abandonan las fronteras de la disciplina en la que cumplen sus funciones. Tal y como se la presenta en la *Crisis*, una de las tareas básicas de la fenomenología consiste en subvertir el anquilosamiento de la tradición científica moderna poniendo de manifiesto los actos que forman parte de su constitución. Es conveniente tomar nota que la tarea recién descrita no se limita a traer a la memoria las capas de actividad que articulan y le dan sustento a significados hasta entonces considerados reflejos límpidos de la naturaleza de las cosas; además, esta labor ha de mostrar cómo las distintas manifestaciones de esta actividad tienden hacia una unidad inteligible como un todo, es decir, la encomienda sólo puede estar satisfecha en la medida que se ponga de manifiesto “una comprensión crítica de la totalidad de la historia, *de nuestra* historia.”⁷² Con base en esta acotación concerniente a los alcances de la investigación de Husserl cabe preguntarse: ¿cuál es el modo de acceso al origen (*Ursprung*) del sentido que anima a cada uno de nuestros actos?

Este es el punto en el que adquiere relevancia el trabajo de Richir sobre el origen de la geometría, pues apunta a la necesidad de preguntarse por los horizontes de sentido de la institución simbólica desde el terreno de la no-donación debido, precisamente a que la “institución” de la institución simbólica no se ofrece a la intuición. ¿Es posible esta tarea? ¿Cómo saber que la no-donación no es realmente otra cosa más que la incapacidad de poner en cuestión la actitud natural? Podríamos entrar al terreno de la conjetura y la especulación sugiriendo que, para Richir, si la fenomenología no es metafísica, entonces su preocupación no debe formularse en términos de su incapacidad para acceder a la condición de posibilidad de todo fenómeno. Su preocupación es, más bien, de orden metodológico: ¿cómo despejar el campo para interrogar la condición de fenómeno de todo sentido? Esta pregunta sólo se la podría plantear alguien que vuelve sobre las condiciones de posibilidad del método fenomenológico (un horizonte abierto ya por la sexta meditación cartesiana de Fink) a sabiendas de que, si la fenomenología es posible,

aprehendido. Lacan presenta entonces una inversión radical de la idea de sujeto pensado como el producto del lenguaje, su efecto, que es lo que implica la famosa fórmula según la cual ‘el inconsciente está estructurado como un lenguaje’. Por lo tanto, no hay que buscar la esencia humana en lugares diferentes del lenguaje [...] La existencia humana no tiene otro lugar para Lacan que este nivel simbólico, y por lo tanto naturalmente coincide con Saussure y Lévi-Strauss en este predominio concedido al lenguaje, a la cultura, al intercambio, a la relación con el otro.” François Dosse, *Historia del estructuralismo I*, Akal, Madrid, 2004, p. 128.

⁷¹ Como lo sintetiza Hyder: “Husserl reconoció [en el *Origen de la geometría*] que el lenguaje no era algo que pudiera ser explicado con los métodos fenomenológicos usuales debido a la simple razón de que los sentidos de las palabras no son algo que la conciencia individual produzca.” David Hyder, “Foucault, Cavaillès, and Husserl on the historical epistemology of the sciences”, en Hyder y Rheinenberg (eds.), *Science and the life-world*, Stanford University Press, Stanford, 2010, p. 187.

⁷² HUA VI, § 15, p. 72.

no puede hacer generalizaciones acerca del sentido con base en las vivencias de un sujeto individual, sino que tiene que exhibir las estructuras básicas de todo sentido mediante idealizaciones que no se dan inmediatamente en la vivencia.

De la révolution phénoménologique : quelques esquisses¹

Marc Richir

§1. La situation de la philosophie classique et de la philosophie critique : esquisse.

La situation respective de la philosophie classique et de la philosophie critique se trouve remarquablement exposée par Kant dans un passage du célèbre chapitre de la *Critique de la Raison pure* sur la distinction entre phénomènes et noumènes. Nous suivrons ici le texte de la première édition. Kant commence par écrire, dans ce passage : "Les apparitions (*Erscheinungen*), dans la mesure où elles sont pensées comme objets (*Gegenstände*) selon l'unité des catégories, s'appellent phénomènes (*Phaenomena*). Mais si j'admets des choses qui soient simplement objets (*Gegenstände*) de l'entendement et qui cependant, en tant que telles, peuvent être données à une intuition quoique non pas à l'intuition sensible (donc en face de l'intuition intellectuelle), ces choses devraient être appelées des noumènes (*intelligibilia*).\" (A 249)

La position des choses comme noumènes caractérise clairement la situation de la philosophie classique dans son ensemble - ce que nous pourrions nommer l'institution platonicienne de la philosophie -, celle que l'on retrouve encore chez Descartes, quand il explique dans les *Secondes Réponses*², sur l'exemple du ciel, que la vision (sensible) d'une chose ne touche pas l'esprit, sinon en tant qu'il y a dans ou à côté de cette vision une vision (intuition) intellectuelle qui est l'idée de la chose, elle-même inhérente à l'esprit. La vision sensible relève de l'étendue, du corps, et donc de la "fantaisie" : elle n'est qu'une image de la chose qui y est dépeinte. L'idée cependant, pour être dans l'esprit, ne suffit pas pour assurer de l'existence de la chose dont elle est l'idée : il faut pour cela une cause réellement existante, et c'est donc tout à l'inverse que la chose même (chose en soi) doit être comprise comme la cause de la réalité objective de l'idée. Le présupposé de tout cela est très lourd : comme l'écrit encore Descartes, "nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe" ³ - l'existence étant possible ou contingente pour les choses limitées, parfaite ou nécessaire pour Dieu ; il s'agit là d'une répétition implicite de l'argument ontologique (la dite existence étant "contenue" ou "comprise" au moins comme possible ou contingente dans le *concept* ou l'idée d'une chose limitée). On aura reconnu au passage les problèmes posés, depuis, Platon, par le *chôrisomos* du "sensible" et de l'"intelligible", ainsi que les apories ici implicites de la participation (*methexis*) (cf. par ex. Platon, *Rép.*, VI, 507 sv et *Parménide*, 131a - 135 c)⁴. Si la séparation entre sensible et intelligible était complète, je n'aurais, d'un côté, qu'une "imagination" de la chose sans savoir de quelle chose il s'agit au juste, et, de l'autre côté, qu'une idée (à noter, car c'est essentiel : inétendue donc *non figurative*) de la chose,

¹ Nota del Editor: Este texto es la versión original de una intervención de Marc Richir en un congreso, organizado por la sociedad alemana de fenomenología, en Wuppertal, en el verano de 2005. Apareció en traducción alemana en las actas de dicho congreso bajo el título: « Über die phänomenologische Revolution: einige Skizzen » in *Phänomenologie der Sinnereignisse*. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn. 2011. Editado por László Tengelyi, Tobias Nikolaus Klass, Hans-Dieter Gondek. Marc Richir ha tenido la suma amabilidad de permitirle a *Eikasia* la publicación de este texto, aún inédito en su lengua original.

² Descartes *Œuvres et lettres*, Gallimard, Bibl. de la Pleiade, Paris, 1953, p. 394. Ce texte se trouve dans les "Raisons disposées d'une façon géométrique", parmi les "Axiomes ou Notions communes".

³ *Ibid.*, p. 395.

⁴ Cf. aussi *Philèbe*, 14 et sv, pour l'explicitation (métaphorique) "harmonique" de la participation, qui ne va cependant pas jusqu'au sensible.

qui serait noumène (Platon : *nooumenon*, une pensée), mais dont la simple conception (la simple pensée) contiendrait de l'existence. On sait ce problème résolu chez Descartes par l'énigme de l'union de l'âme et du corps, chez Platon seulement mis en perspective avec la question de la participation - et il suffit de lire le texte platonicien pour apercevoir l'aporie à laquelle conduit l'assimilation de l'idée et du noumène (cf. *Parménide*, 132 c : ou toutes les choses pensent car faites de pensées, ou bien ce sont des pensées sans penser [qui puisse les penser]). On aura reconnu aussi, dans la mise en jeu implicite de l'argument ontologique, toute la problématique pareillement implicite de l'idéal transcendantal, mise en forme et critiquée dans la *Critique de la Raison pure*. On aura reconnu encore tout le paradoxe qu'il y a, depuis la *République* de Platon, à soutenir qu'il y a intuition - et donc en un sens : *vision* - de quelque chose (la chose, et même la chose en soi comme *ce qui est*, l'étant) qui, par définition, est sans aucune figuration intuitive (la notion d'*eikon* ou d'ektype ne résout pas le problème), donc échappe, à tout le moins, à tout regard concret de même qu'à toute mise en forme discursive (*dianoia*) directe. Si la *dianoia*, ou le dialogue de l'âme avec elle-même, s'arrête sur quelque chose, c'est sur la *doxa*, et s'il y intervient de la sensation, le mélange de *doxa* et d'*aisthesis*, est, selon Platon, *phantasia*, de l'ordre du *phainetai* (*Sophiste*, 264 a), de ce qui "fait voir". Mais la *dianoia* n'est pas la *noesis* du *noûs*, et ce qui est ainsi montré, dans la *doxa*, n'est pas le *noeton* - ce pourquoi, nous y reviendrons, on a beaucoup trop unilatéralement traduit *doxa* par "opinion" et *doxazein* par "juger".

C'est dire, en raccourci, et de manière très condensée, toutes les immenses difficultés de la philosophie classique. Si le système de ses concepts est architectoniquement cohérent, et remarquablement stable au cours des siècles, ce système recouvre, par ces mêmes concepts, chaque fois des questions dont les réponses possibles sont multiples, celles-ci constituant par leurs variantes une bonne part du corpus philosophique jusqu'à Kant. Car c'est avec Kant que l'architecture classique des concepts philosophiques se voit pour la première fois bouleversée. Ce bouleversement paraît avoir lieu au moins de deux côtés : *d'une part*, la notion d'intuition intellectuelle est insoutenable puisqu'elle prétend condenser, en une unité, l'intuition qui évoque irréductiblement le voir et la vision, et l'intellectuel dont le seul contenu possible dans l'architecture classique ne peut être, nous l'avons dit, que *non figuratif*, donc invisible, ou bien, en tant qu'*être* (*einai*) et *étant* (*on*), *vide* pour tout voir ou toute vision, à moins d'une métaphorisation extrême de la vision en intuition intellectuelle, qui égare le sens de ce dont on parle. Le pensé, le noumène ne peut être vu, et c'est ce que Kant appelle le noumène au sens négatif - toute prétendue vision de lui est une illusion transcendantale, et en ce sens, un produit au moins "partiel" de la Raison et de la *phantasia* ou de l'imagination. Le noumène s'indiffère donc, pour la connaissance objective, en "objet transcendantal = x", "quelque chose en général" *déterminable* par le divers des apparitions ou plutôt des phénomènes ; ou bien, pour ce qui doit constituer sa positivité par rapport à la connaissance, en "chose en soi", radicalement inaccessible à cette dernière⁵. *D'autre part*, Kant rend en quelque sorte justice, d'un seul et même coup, aux apparitions (sensibles) et aux *phénomènes* tels qu'il les définit, ainsi qu'à la *discursivité* de la connaissance (objective), certes à travers les catégories et leurs schèmes transcendants, comme c'est repris dans la première phrase que nous citons en commençant. Ainsi, c'est bien connu, Kant légitime-t-il une connaissance objective qui est mathématique et

⁵ Du point de vue architectonique, il est intéressant de constater que la chose en soi comme noumène inaccessible à la connaissance objective est précisément ce que Platon touchait en *Parm.*, 132 c, comme aporétique. De manière congruente à celle de Platon, la chose en soi comme noumène échappe à la discursivité (elle ne peut être connue au moyen des catégories (cf. A 256, B 312). Comme on le sait, on retrouve, chez Kant, l'intelligible ou le nouménal dans le champ *pratique*.

physique, mais plus du tout métaphysique. Le champ des choses lui est inaccessible et imaginaire (problématique de l'idéal transcendantal), à moins de prendre, de manière critique, la totalité censée harmonique de la possibilité des choses en tant que possible comme idée régulatrice, c'est-à-dire comme horizon de la connaissance derrière lequel le "soleil" de la métaphysique s'est couché. Il n'y a cependant pas là moins de difficultés si l'on s'interroge sur le sens kantien de l'intuition, de l'apparition (et du phénomène), et encore de la discursivité.

On a vu que pour Kant l'intuition est nécessairement sensible, et qu'elle intuitionne des apparitions (*Erscheinungen*). Le terme d'intuition reste cependant ambigu du point de vue phénoménologique puisque l'intuition sensible peut l'être aussi bien d'une qualité (par exemple la couleur) que d'une chose sensible, et ce, chaque fois, sans considérer la connaissance objective, dans une sorte de pur empirisme : elle peut donc être sensation ou perception empiriques. Les apparitions ne deviennent (ne se transposent) en phénomènes proprement dits que si les apparitions (sensations et perceptions) sont *pensées* "comme objets sous l'unité des catégories", c'est-à-dire si elles s'intègrent dans une connaissance objective qui comporte une part transcendante et qui est nécessairement par là discursive et synthétique *a priori*. Les phénomènes ne sont donc ni sensations ni perceptions, mais en quelque sorte les éléments "sensibles" d'une synthèse cognitive dont les "matrices" transcendantales sont dans les catégories, et dans leurs schèmes transcendants déterminant *a priori* ou "en creux" les articulations intrinsèques des phénomènes - c'est-à-dire des donations possibles de quelque chose dans l'intuition co-composant la connaissance, ou encore des références possibles de la pensée (concept) aux apparitions par lesquelles l'objet *connu* apparaît aux sens (interne et externe) (cf. A 245 et A 247). Quand aux catégories, il n'y a pas à chercher, chez Kant, quelque chose comme leur "genèse" : elles sont tirées, on le sait, de la table des jugements qui est toute "donnée", c'est-à-dire qui relève, dans nos termes, de l'institution symbolique : elles constituent, de la connaissance objective, les articulations discursives *a priori*, c'est-à-dire les articulations de toujours, symboliquement instituées, *de la logique transcendantale*, d'une logique ouvrant à la connaissance objective dans la mesure où les références possibles de ses jugements à des objets concrets en général sont assurées *a priori*.

Certes, il y aurait encore bien des choses à dire, notamment sur la scission des idées classiques en idées régulatrices de la connaissance et en *idéaux* qui sont, Kant lui-même l'a reconnu, l'équivalent strict des idées au sens platonicien. Mais les idéaux, non seulement sont inaccessibles à la connaissance objective, mais n'existent pas hors de la possibilité, si ce n'est précisément par la subreption transcendantale d'une illusion transcendantale où joue l'imagination.

En nous en tenant à ce que nous venons de dire trop brièvement et trop partiellement, nous pouvons néanmoins soutenir que tant dans la philosophie classique que dans la philosophie critique théorique et pratique, la question du *Sinnereignis*, de l'"événement" du sens *ne se pose tout simplement pas*. Qu'il s'agisse des idées au sens classique (chez Platon et Descartes) ou qu'il s'agisse des "éléments" (sensibilité, entendement, Raison) de la "théorie transcendantale des éléments", ou plus clairement encore, des catégories kantienne du jugement, tout cela est pour ainsi dire "donné" depuis toujours et pour toujours, c'est-à-dire déterminé, et par là déterminant, du moins en droit, dans cette manière de philosopher animée par une véritable *passion de la détermination*. Du *Sinnereignis* qui ne soit pas tout simplement dévoilement d'un sens qui serait toujours déjà là et pour toujours, mais qui comporte de l'inattendu et de la nouveauté sans être pour autant purement et simplement contingent, on peut cependant trouver le

lieu chez Platon avec la *doxa* (bien plus primitive que l'opinion) et chez Kant avec ce dont il traite dans le champ il est vrai immense de la *Critique de la faculté de juger* (esthétique et téléologie). Mais le lieu propre où le *Sinnereignis* trouve tout son sens est situé selon nous dans la phénoménologie, en laquelle nous voyons une seconde révolution, après la révolution kantienne.

§2. De la révolution phénoménologique chez Husserl (I) : quelques aspects.

Nous prendrons d'abord la révolution phénoménologique sous deux aspects décisifs (parmi d'autres) : celui de la *perception* et celui de l'*eidétique*.

L'équivoque que nous avons discernée dans le concept kantien d'intuition sensible n'est visible que depuis la conception husserlienne de la perception (*Wahrnehmung*). Très rapidement, Husserl s'est rendu compte de toute la fausseté qu'il y a de décrire la perception à la façon classique, depuis ce que Descartes nommait "l'image dépeinte en la fantaisie," avec la difficulté, dès lors, d'envisager la chose perçue autrement que par une idée, seulement vue par l'esprit. Si en effet, la perception concrète, sensible, d'une chose, s'effectue par la médiation d'une image, celle-ci ne sera jamais que le *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* imaginaire, et si l'intuition intellectuelle ne vient pas relayer le processus, rien ne permettra de discerner l'imaginaire du réel - et ce, même, en admettant que l'acte perceptif est intentionnel, c'est-à-dire vise (*meint*) le sens intentionnel même de l'objet perçu. Telles sont, selon nous, les raisons d'un renversement architectonique qui n'est, en général, pas reconnu comme tel. Le coup de force phénoménologique de Husserl, qui est coup de génie tranchant le nœud gordien, revient, d'une part, à considérer que l'*être leibhaftig da*, en présence, de la chose perçue, ne relève pas de quelque idée qui ferait, par participation, de la chose perçue, quelque chose (*etwas*) ayant part à l'étant, mais du *sens intentionnel* (par là sens *d'être ainsi* mais aussi *sens d'être*) de l'objet perçu lui-même - et dont le sens intentionnel de l'objet imaginé n'est différent que parce qu'il est modifié par un *quasi*. Corrélativement, et d'autre part, le même coup de force revient à rapporter ce sens intentionnel, sens d'être et d'être ainsi de l'objet *visé* par l'acte de percevoir, non pas certes, on vient de le voir, à quelque intuition intellectuelle de l'idée, mais à la *doxa*, et même à la *doxa* en son sens platonicien - si tout au moins l'on considère le passage 38 b6 - 39 a du *Philèbe* comme un texte déjà tout à fait phénoménologique, articulé sur la question, propre à la perception, qui est : "Que peut donc bien être ce qui m'apparaît (*phantazomenon*) derrière ce roc, debout, sous un arbre ?" (38 c-d), et dont la réponse est dubitative (c'est un homme ou c'est une statue taillée par un berger), et si l'on considère, nous l'avons dit, que la *doxa* se forme comme un arrêt du dialogue de l'âme avec elle-même. Par là, et à la condition d'admettre, il est vrai contre la lettre du texte du *Sophiste* cité précédemment, que le mélange de *doxa* et de sensation ne donne pas nécessairement lieu à de la *phantasia*, mais plutôt, ici, au tout hylémorphique de l'acte perceptif dans ses composantes hylétique, noétique et noématique, on s'aperçoit que le sens intentionnel comme tout comporte bien, en tant que *doxa*, le *So-sein* ou le *Was* (le *quid*, le *ce qu'être*) et le *Sein* (présent par opposition à passé, imaginé, etc.) de l'objet. Autrement dit, des siècles après Platon, Husserl redécouvre que l'intentionnalité en son sens vrai (constitutive, non pas tout naïvement du rapport du sujet à l'objet, mais du sens et du sens d'être de l'objet) est *doxique*, et est bien, à cet égard (comme chez Platon, et plus tard chez Descartes), sujette au doute (est-ce un homme ou une statue ?). Mais au-delà, Husserl découvre du même coup que le

ressouvenir, l'imagination, etc., c'est-à-dire en principe *tous* les *actes* de la conscience, sont des actes d'intentionnalité *doxique*, et que leur description phénoménologique doit passer par l'analyse (la mise entre parenthèses qui les met en évidence) des différentes modalités doxiques. Cela, sans avoir à supposer l'idée de la chose au sens classique. Celle-ci, on le sait, est retirée à l'infini, comme ce que Husserl appelle une "idée au sens kantien", et ne constitue donc que l'horizon intentionnel de la visée doxique-intentionnelle de l'objet - en fait, c'est la métaphysique de l'intuition intellectuelle qui est rejetée à l'infini, définitivement inaccessible, et c'est par là que l'idée au sens classique, constitutive, se transpose en idée régulatrice, coextensive d'un infini lui-même régulateur par sa dénombrabilité (cf. Laszlo Tengelyi), et dont la concrétisation phénoménologique est depuis toujours et à jamais *inaccomplie*. La détermination complète du perçu n'est jamais que présomptive, dans un enjambement incessant du sens intentionnel par lui-même ou, tout simplement, arrêtée ou interrompue par la "déception" (*Enttäuschung*) perceptive.

Il y a cependant l'eidétique et la *Wesensschau*. Il convient de rappeler ici deux formules, trop peu souvent soulignées, de Husserl au § 70 des *Ideen I*, qui montrent, elles aussi, l'ampleur de la révolution phénoménologique : "La "fiction" est l'élément vital de la phénoménologie comme de toute science eidétique", et "la fiction est la source d'où la connaissance des "vérités éternelles" tire sa nourriture." Ces deux formules renvoient évidemment à la variation eidétique qui est imaginaire, et qui ne peut se produire, on le sait, en toute rigueur, qu'*avec* la réduction phénoménologique transcendantale, c'est-à-dire sans la "prise" doxique de la perception ou de tel ou tel état de fait empirique. Les *eidè* ne sont pas les idées, mais les noyaux de congruence de suites infinies de variantes imaginaires d'un même sens intentionnel, celui-ci tirant son identité d'*eidōs* ou de *Wesen* d'un noyau de ce type. Certes, il y a là, méthodologiquement, circularité : pour que la suite soit vraiment infinie ou la variation véritablement eidétique, le *Vorbild* (l'exemple imaginaire) de la variation doit être quelconque (*beliebig*), ce dont on ne pourrait vraiment s'assurer que depuis l'"intuition" de l'*eidōs* lui-même. Quoi qu'il en soit des variations eidétiques concrètes qui, dans le fait de leur effectuation méthodique, sont toujours plus ou moins présomptives, elles sont néanmoins possibles *a priori* parce que, précisément, la *Wesensschau* n'est pas un acte pur et saturé d'intuition intellectuelle de l'*eidōs* ou de l'*idea*, mais l'appréhension relativement définie (on sait, par exemple, distinguer un acte de perception d'un acte d'imagination), qui sait déjà plus ou moins à quoi (à quelle congruence) s'en tenir en ce qu'elle appréhende *d'un coup* la suite *infinie* des variantes imaginaires (tout comme elle peut le faire de la suite infinie des nombres naturels sans avoir à les énumérer un à un), ou en ce que l'*infini* de l'extension de l'*eidōs* est toujours implicitement là, *en puissance*, dans tel ou tel acte *singulier* (et non pas particulier), dans le même exemple, de perception ou d'imagination. De la sorte, il n'y a que quelque chose comme une subjectivité transcendantale qui puisse, comme "lieu" transcendantal, tenir ensemble, comme autant de noyaux d'infinis, les *eidè* et leurs articulations mutuelles en structures. A bien y réfléchir, la subjectivité transcendantale n'est même que cela. Le problème reste évidemment de savoir si elle a elle-même un *eidōs*, ou si elle l'a en tant qu'elle serait *ipso facto*, comme le soutient Husserl, intersubjectivité transcendantale. Autrement dit : la question reste de savoir si elle, ou la communauté transcendantale qu'elle forme avec d'autres, peut être conçue ou comprise à l'instar de l'*idéal transcendantal*, comme invariant de toutes les *Wesensformen* possibles et correspondant respectivement, chacune, à une subjectivité transcendantale individuée, ce qui supposerait résolu le problème insoluble du découplage de la facticité et de la

réduction - à savoir l'effectuation universelle et surtout *anonyme* de cette dernière, quel que soit l'*ego*. C'est manière de dire que cette question a plongé Husserl dans des apories que nous ne pouvons reprendre ici, mais dont il tente de se sortir par ce qu'on peut nommer une "métaphysique post-phénoménologique" (cf. par ex. Hua XIV et Hua XV), inspirée de Leibniz, de Kant...et de Schopenhauer. Donc c'est manière de dire qu'avec cette "métaphysique", la phénoménologie n'est pas arrivée à l'auto-épuisement, et ce, parce que demeurent, dans celle de Husserl, des *substructions* métaphysiques qu'il faut dévoiler à leur tour, et qu'on pourrait qualifier d'un mot par le "rationalisme" husserlien. Même s'il y a partout, dans sa phénoménologie, depuis la perception la plus simple jusqu'aux formes logiques les plus subtiles, des "*aires d'intétermination*" qui laissent ouvert le champ pour de multiples *Ereignisse* de sens, il faut reconnaître qu'elle est encore habitée par la passion classique de la détermination, c'est-à-dire de la *stabilité* ou mieux, dit en grec, de l'*ousia*. Notre conviction est au contraire que si la phénoménologie doit encore se poursuivre, ce ne peut être que si elle arrive à "travailler" avec des *indéterminités*, non pas flottantes en chaos, mais articulées les unes aux autres, certes plus selon une ou des éidétiques, mais par leur *situation* dynamique mutuelle où entre en jeu leur mobilité même. Cela au fil de mouvements tectoniques repérables par une architectonique, proprement phénoménologique, des structures de déformation et de transposition des phénomènes, les uns dans les autres et les uns par les autres.

§3. De la révolution phénoménologique (II) : ouvertures au Sinnereignis.

Il nous faut, pour le montrer, reprendre la définition du phénomène de la phénoménologie (qui, comme chez Kant, ne se réduit pas à l'apparition) et la définition de ce que Husserl entendait par la phénoménologie génétique.

En phénoménologie statique, le phénomène, chez Husserl, désigne le vécu en tant que tout intentionnel comportant, comme composantes, la *hylè*, la noèse et le noème, seulement discernables par abstraction analytique. Par là, le phénomène ne se dévoile (*enthüllen*) que par la réduction phénoménologique qui, passant outre aux détails des apparitions de même qu'aux prises de ce qui chaque fois, par la *doxa* ou la quasi-*doxa*, paraît être ou quasi-être, ouvre à l'analyse concrète des structures de vécu et de leurs éléments constitutifs. De la sorte, la découverte husserlienne est double : d'une part, il y a bien des familles (éidétiques) de vécus, c'est-à-dire aussi entre elles des parentés et des articulations, et d'autre part il n'y a pas de vécu qui ne soit "étalé" dans le temps. Il en résulte que si les familles éidétiques de vécus correspondent à des parentés de structure des phénomènes et si ceux-ci sont toujours irréductiblement étalés dans le temps, la question se pose de leur genèse ou de leur constitution au sens actif : il faut que les composantes de tel ou tel phénomène soient mises en place pour que tel ou tel phénomène soit constitué, du plus simple dans sa structure au plus complexe. Et c'est tout naturellement que Husserl a conçu cette mise en place comme s'effectuant au fil de la constitution d'une temporalité phénoménologique originaire, comprise non pas comme succession d'événements factices correspondant à tel ou tel surgissement apparaissant de famille de phénomènes, mais comme *complexification par déformations superposées* du même phénomène originaire de la temporalité intégrant de plus en plus d'éléments, et correspondant chaque fois à telle ou telle famille de phénomènes. C'est donc non moins naturellement que, entrant dans les détails des implications intentionnelles de

telle ou telle structure de phénomène au fil de l'analyse statique, Husserl a été amené à expliciter de telles implications, actuelles et le plus généralement potentielles, d'autres structures de phénomène dans tel phénomène, et par là, à passer à l'analyse *génétique* de leurs enchaînements. Or, si pour Husserl, la matrice de ceux-ci a toujours été la temporalité originaire - origine de la *Stiftung* dans l'*Urstiftung* au présent, constitution des habitus et des sédimentations de sens dans les rétentions -, les choses ne nous paraissent pas aussi simples.

Il nous faut, pour nous en apercevoir, examiner de plus près la structure de la *Stiftung* comme *Fundierung*. La première chose importante est que, d'un point de vue phénoménologique, les familles de phénomènes envisagés depuis la seule complexité de leur structure ne coïncide pas exactement avec les familles eidétiques. Les premières constituent par là à ce que nous nommons des registres architectoniques mêlant par exemple, selon la même complexité de structure de l'intentionnalité, des perceptions et des imaginations (cas des choses "matérielles, même si la *doxa* positionnelle de la perception n'est pas strictement identique à la *doxa* quasi-positionnelle de l'imagination), possibles à l'infini, et peuplant le même registre : c'est ici, dans cet exemple, le sens intentionnel en général d'un objet quelconque *intuitivement figuré*. Un tel registre architectonique peut servir de base phénoménologique à une *Fundierung* qui est *Stiftung*, par exemple dans l'intuition catégoriale en laquelle telle ou telle figuration d'objets paraît d'emblée structurée par une relation déterminée. Cela veut dire que la relation en question paraît fondée sur une base figurative néanmoins déformée ou *architectoniquement transposée* en registre fondateur, et ce, dans la mesure où il y a irréductiblement *circularité* entre le fondé (*Fundiert*) et le fondateur (*Fundierend*), comme si la base phénoménologique n'avait jamais été là que toujours déjà structurée par toutes les relations à leur tour possibles au registre fondé, c'est-à-dire toujours déjà elle-même registre fondateur pour le registre fondé.

Cela porte en soi deux conséquences capitales qui opèrent chez Husserl sans jamais avoir été proprement thématiques⁶. La première est que, d'un registre à un autre, il n'y a pas de "déduction" possible, qu'elle soit logico-mathématique ou métaphysique. La *Stiftung*, comme nous disons, est *symbolique*, et entre la base phénoménologique et le registre fondateur - donc entre la base phénoménologique et la *Stiftung* -, il y a un irréductible *hiatus*, un saut par et dans lequel la base phénoménologique est, non pas anéantie, mais effacée. Si l'on pense que l'institution de l'intuition catégoriale est celle d'un sens, on voit qu'elle est sans prémisses déterminées (mais non sans base), qu'elle apporte dans le champ phénoménologique une radicale *nouveauté* par rapport à sa base, qu'elle est donc *Sinnereignis*. La seconde conséquence est cependant qu'à la mesure du *hiatus* entre base phénoménologique et *Stiftung*, celle-ci ne peut être un acte délibéré de la conscience, un choix tiré de prémisses rationnelles (même si cette *Stiftung* l'est d'une rationalité), mais précisément un acte d'*invention*, et d'invention relativement *aveugle* qui ne s'explique que dans la mesure où ce qui est fondé ouvre à des fondations de même structure, c'est-à-dire à un nouveau registre architectonique qui peut à son tour, éventuellement, servir de base phénoménologique pour d'autres institutions. Le champ phénoménologique peut de la sorte s'envisager comme un empilement de registres architectoniques qui peuvent alternativement fonctionner comme registre fondé, base phénoménologique et registre fondateur pour un autre registre fondé, avec cela, qui est tout à fait crucial, que ces

⁶ Nous reprenons ici la très féconde distinction introduite par E. Fink entre "opérateur" et "thématique". Cf. *Nähe und Distanz*,

alternances de fonctionnement ne relèvent pas d'actes de la conscience assignables dans un quelconque *présent* du temps soi-disant originaire. C'est plutôt la *Stiftung*, ou plutôt l'empilement de *Stiftungen*, qui règle la vie et les sens de la conscience, et ce, au fil de ce qui ne peut plus être compris que comme son *Histoire transcendante* : empilement, où ne se vit aucune antériorité ou successivité événementielle, de *Sinnbildungen* qui se transposent instantanément (dans l'*exaiphnès* platonicien qui n'est pas temporel) en *Sinnstiftungen*, et sans *Urstiftung* qui supposerait l'acte inaugural d'un présent à soi de conscience - personne ne sait quand il a "commencé" à parler ou quand il a "commencé" à calculer. La *Stiftung*, l'institution symbolique (dans nos exemples, celle de la langue ou de l'arithmétique) est irréductiblement sans origine (sans *Sprung* phénoménologiquement attestable dans un *Jetzt* de la conscience, sans *Sprung* de l'*Ur-sprung*), donc sans origine phénoménologique repérable, et sans commencement inaugural dans le temps - contrairement à ce qu'a pensé Husserl.

Cela, par la discontinuité qui y est impliquée, a donc aussi pour conséquence de remettre profondément en cause les analyses husserliennes de la temporalité, en ce que celles-ci supposent toujours une continuité du *Strömen*, et sans en revenir, d'une manière ou d'une autre à l'instantanéisme cartésien (l'instant étant sans passé et sans avenir), cela revient à remettre pareillement en cause toute conception qui assimilerait à un "traumatisme originaire" (Heidegger, Lévinas) l'*interruption* du champ phénoménologique coextensive au *hiatus* entre base phénoménologique et institution. Il ne peut être question, non plus, en raison même de ce *hiatus*, de reprendre la conception henryenne de la vie comme affectivité en auto-affectation pure et continue : à supposer, comme le fait M. Henry, que cette dernière constitue la base phénoménologique ultime, elle resterait, comme telle, éternellement muette et obscure, parce que toujours déjà oubliée ou déformée par sa transposition architectonique, dans la meilleure des hypothèses, en registre fondateur du langage.

Nous ne pouvons ici, faute de place, redéployer ce que nous entendons par le registre architectonique le plus archaïque du champ phénoménologique. Disons simplement que le langage en fait partie, et que l'affectivité, à son tour en est irréductiblement partie intégrante. Le *langage*, cependant, et non pas la langue : c'est-à-dire la base phénoménologique de la langue, et non pas son registre fondateur, déjà découpé en significations et "normé" par les règles de leurs enchaînements. C'est dans le langage en tant que temporalisation *en présence* (*Gegenwärtigkeit*), sans présent (*Gegenwart*) assignable, d'un sens qui se cherche et qui se fait sans jamais se saturer lui-même (sinon illusoirement) qu'a lieu la *Sinnbildung* : ce sens, intrinsèquement discursif, n'est évidemment lié à aucun objet, il n'est pas intentionnel, sans être pour autant celui, intellectuel, d'une idée au sens platonicien ou cartésien. L'intentionnalité, et la *doxa* qu'elle constitue, relève déjà du sens en une autre acception, c'est-à-dire, en toute rigueur, de la significativité, de la *Bedeutsamkeit*, qui elle-même relève à son tour de la *Sinnstiftung*. Le dialogue de l'âme avec elle-même dont parlait Platon est encore, pour nous, phénoménologiquement, du langage, de la temporalisation en présence sans présent, et l'arrêt de ce dialogue est arrêt de la présence - son *interruption* - sur ce qui en ressort comme le *présent* de la *doxa* - présent où il y va précisément de la significativité d'un *Was* : le "ce que" de la perception et de l'imagination quand elle sait *ce qu'elle* perçoit ou ce qu'elle imagine. Là est sans doute la *Stiftung* la plus élémentaire, quoique, nous ne pouvons ici que le laisser deviner, elle soit déjà passablement complexe - de la complexité de l'interruption.

Tout *Sinnereignis* n'est cependant pas strictement équivalent à une *Stiftung* de significativités, qu'elles

relèvent d'une langue ou qu'elles relèvent du champ quotidien de la perception et de l'imagination etc. En général, la *Stiftung* est coextensive, d'une part des habitus acquis dans l'exercice inconscient de son *Fungieren* - il s'agit des voies d'accès à la *Stiftung* que l'on peut reparcourir à tout moment sans conscience -, et d'autre part des condensés symboliques qui s'y sédimentent et qui ne font pas l'objet du ressouvenir, qui *paraissent*, comme les jugements de la table kantienne, venir de nulle part. C'est dire que, depuis la *Bewandtnisganzheit* heideggerienne jusqu'à telle théorie mathématique en passant par tels ou tels codes de la création artistique, tout ce qui relève de l'expérience humaine relève de la *Stiftung* et de l'ordre d'empilement des *Stiftungen*. C'est toujours le même fonds phénoménologique (humain) qui se trouve codé et structuré différemment dans diverses cultures, sans que l'on puisse parler, de l'une à l'autre, de progrès dans une quelconque approche de la vérité - au plus peut-on parler du progrès matériel et technologique, mais on commence à savoir que celui-ci n'est pas univoque, comporte des zones d'obscurité potentiellement (ou hélas ! parfois actuellement) dévastatrices. Autrement dit, et brutalement : toute *Stiftung* n'est pas purement et simplement identifiable au *Sinnereignis* - par exemple le capitalisme relève d'une *Stiftung* mais il ne coïncide sûrement pas avec l'avènement d'un sens, il est plutôt fantastiquement générateur de non-sens.

Nous nous trouvons donc ici à une nouvelle croisée de chemins, où le traitement du sens (*Sinn*) ne peut être distingué absolument du traitement du non-sens, de l'*Unsinn*. Nous sommes, dans l'institution de la philosophie, tellement habitués à envisager la face positive, éclairante (*Aufklärend*), de la Raison que nous en oublions la face obscure, que nous la redoutons même en lui prêtant le nom d'*irrationalité*. Or il en va autrement depuis la révolution phénoménologique : si la Raison procède d'une certaine institution symbolique, philosophique, de la langue et de la réalité, et si, comme telle elle revient à *recoder* en les *déterminant* les termes de la langue et leurs enchaînements ainsi que ceux de la réalité elle-même, la phénoménologie doit nous montrer - c'est tout ce que nous voulons dire ici - que ce qui fait vivre la pensée philosophique n'est précisément pas l'agencement de ses déterminités, et de là, ses thèses, doctrines ou *dogmata*, mais les *aires d'indétermination* qui s'ouvrent, chaque fois, en toute détermination, et qui ne cessent de "flotter" (*schweben*) dans le *hiatus* qu'il y a chaque fois entre une base phénoménologique et un registre fondateur circulairement lié à un registre fondé. L'énigme humaine est bien que d'un côté, l'homme est en général un animal symbolique de l'institution symbolique qu'il n'a pas "créée" mais qui le fait, et que, s'il n'était que cela, il ne le saurait pas plus qu'un animal sauvage n'a conscience de ses comportements. Cela implique, de l'autre côté, qu'il reste à distance des déterminations ou des codes symboliques, à savoir qu'il habite et est habité, essentiellement, par les *aires d'indétermination* dont nous parlons. D'où il ressort que, finalement, moyennant une *epochè* phénoménologique que nous disons hyperbolique parce qu'elle met en suspens toute détermination symbolique, la révolution phénoménologique consiste à reprendre l'analyse des *Stiftungen* symboliques *depuis* ces aires d'indéterminations elles-mêmes - selon la formule de Husserl : pour comprendre ce qui ne va pas de soi dans cela même qui va de soi (cf. Hua XXXIV, texte n°36). Il vient alors que la face obscure de la Raison serait celle qui correspondrait à l'accomplissement intégral, sans reste, de la Raison, c'est-à-dire à son assimilation atopique à un "automate" intellectuel ou spirituel, et que c'est là, dès lors, que s'établirait le règne exclusif de l'*Unsinn* - "atopique", venons-nous de dire, parce qu'alors nous ne serions même plus des cerveaux dans une boîte, mais des ordinateurs, sans temps ni lieu, sans histoire, aveugles et in-nocents. Au contraire, la face claire

de la Raison est cela même par quoi *elle ne s'accomplit pas* ; elle réside dans ses aires d'indétermination qui la font mettre ses pas dans ses pas, la font instituer *du sens* jamais saturé, avec ses horizons où il lui reste indéfiniment à s'élaborer. Si le "moment" d'institution du sens n'est pas proprement situé dans le temps - cela, Husserl l'avait déjà compris à sa façon, notamment dans *L'origine de la géométrie* -, il est en revanche inscrit dans l'Histoire transcendante des empilements de *Stiftungen* et est à son tour *générateur d'Histoire*, car générateur des élaborations symboliques qui y puisent comme à leur source - donc d'une Histoire qui, *a priori*, n'a plus rien à voir avec une théodicée. De cette manière, peut-on dire, il n'y a pas de *Sinnereignis* qui ne soit générateur d'Histoire, et d'Histoire tant individuelle que collective. Pour nous, et contrairement à l'opinion reçue, ce n'est pas tant Hegel que Husserl qui a introduit, de manière proprement analysable, l'Histoire dans la philosophie. Et cela, on le sait, parce qu'il n'y a pas *une* Histoire tendue vers la parousie de l'esprit, mais des Histoires qui se recoupent et s'entremêlent, laissant à la phénoménologie comme discipline analytique des champs d'étude proprement immenses et encore à peine explorés : et cela, non seulement à l'infini, mais encore au-delà de la distinction classique entre rationnel et irrationnel, rien ne pouvant, *a priori*, préjuger du sens et du non-sens, sinon précisément, pour le non-sens, la dégénérescence de l'institution et de l'élaboration symboliques dans l'automatisme aveugle où précisément plus rien ne pourrait s'élaborer. De cette manière, on pourrait aller jusqu'à soutenir qu'une *Stiftung* dont la structure serait de pouvoir aller jusqu'à son auto-accomplissement engloutissant le *Sinnereignis*, serait plutôt *Entstiftung*, de-stitution qu'institution symbolique. Ce n'est pas sans raison qu'on parle, par exemple, de capitalisme sauvage. La sorte de *Sinnereignis* qui en serait corrélative serait, en général, la barbarie.

Cela veut dire aussi, tout bien pesé, que la *Stiftung* elle-même ne coïncide avec le *Sinnereignis* que si elle non plus ne s'accomplit pas, si, à travers le *hiatus* qui sépare la base phénoménologique du registre fondateur et à travers les *discontinuités* temporelles que cela suppose, de l'*indétermination de principe* continue d'y jouer - par ce que nous avons appelé ailleurs la transpassibilité du second à la première en tant que la première est de l'ordre de la transpassibilité pour le second. Croire que la première est entièrement effacée par le second, c'est faire de l'*idéologie* - croire par exemple que le capitalisme est la suite naturelle du désir humain du bien-être et de l'enrichissement matériel, ou encore croire que le cerveau humain est identique à une sorte de gigantesque ordinateur, etc. -, et engloutir par là-même la nécessité de l'élaboration symbolique - c'est par là que s'introduisent ce que Hegel nommait si bien les ruses de la Raison. Car il reste que nous ne savons pas, et que nous ne saurons jamais avec exactitude et avec certitude ce qui, par la *Stiftung*, s'institue ou advient comme *sens*. Si la situation de tel ou tel sens institué est assignable à tel ou tel registre architectonique, la teneur de ce sens est irréductiblement affectée d'un flou, de ce que Merleau-Ponty appelait un "bougé", et qui est proprement phénoménologique, c'est-à-dire aussi proprement vivant. Être phénoménologue, c'est finalement avoir le sens de ce flou ou de ce bougé, et l'avoir suffisamment pour être capable de travailler avec lui sans l'abolir. A une époque où nous sommes menacés de toutes parts par les automatismes aveugles des déterminités, c'est-à-dire par la barbarie sous une infinité de visages où tout paraît en quelque sorte procéder d'inéluctables fatalités, il faut sans doute, plus que jamais, garder l'esprit ouvert, dans une extrême vigilance, à toutes les aires d'indétermination en lesquelles il reste de l'air où notre liberté peut encore respirer. Le *Sinnereignis* n'est ni nécessaire ni arbitraire, ni le produit de la fatalité ni le résultat de la volonté.

La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : « réel », « contingence », « sens »

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

Résumé

Nous montrons dans cet article que Marc Richir rencontre et affronte les enjeux saillants de la philosophie continentale depuis une vingtaine d'années. Nous montrons ensuite que sa conceptualité trace une voie allant au-delà de ces questions – précisément, en élaborant les outils permettant de s'orienter effectivement au sein de la prolifération des multiplicités concrètes, *des* sens qui en émergent. Nous développons notre réflexion en proposant un parallèle entre la pensée du sens de Jean-Luc Nancy et la phénoménologie du sens se faisant de Marc Richir.

Mots clefs

Phénoménologie - Réel - Sens - Facticité - Contingence - Transcendental

Abstract

In this article, we show that Marc Richir meets and confronts the salient issues of continental philosophy. We show secondly that his conceptuality proposes a way of thinking beyond these issues; specifically, by developing concepts allowing to shed some light on the proliferation of multiplicities, of the plural meanings that emerge from it. We develop our thinking by proposing a parallel between the thought of Jean-Luc Nancy and the phenomenology of Marc Richir.

Key Words

Phenomenology - Real - Sense - Facticity - Contingency - Transcendental

La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : « réel », « contingence », « sens »

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

Introduction.

Nous voudrions dans cet article montrer d'une part, que Marc Richir rencontre et affronte un certain nombre de questions qui constituent selon nous les enjeux saillants de la philosophie continentale depuis une vingtaine d'années, et d'autre part que sa conceptualité lui permet de tracer une voie allant au-delà de ces questions – précisément, en élaborant les outils permettant de s'orienter effectivement au sein de la prolifération des multiplicités concrètes, *des sens* qui en émergent, des structures qui s'y métamorphosent.

a.

Commençons par établir un bref état des lieux du « moment philosophique » 2000. Frédéric Worms a en effet introduit le concept de « moment philosophique » pour définir des configurations de pensées et de penseurs organisées autour de problèmes précis traversant l'ensemble des problématiques et questions traitées à une certaine époque. Il définit par exemple le moment 1900, à partir des figures ou configurations repérables traversant les œuvres de Bergson, Husserl, Russel. F. Maniglier décrit, de la même façon, un moment 60-70, marqué par le structuralisme. S'il est trop tôt pour donner un air scientifique à une tentative de cet ordre concernant ce qui serait le « moment 2000 », on peut toutefois commencer à déterminer quelques points saillants sur lesquels les principaux mouvements de pensée dans l'aire intellectuelle considérée se croisent. On précisera que ces thématiques ne sont pas nécessairement en tant que tels nouvelles, mais qu'elles acquièrent peu à peu le statut de nœud – de points de rencontres pour la pensée se faisant.

On peut, à l'appui des considérations que nous proposons, évoquer un certain nombre de diagnostics et de rencontres d'auteurs structurants de cet espace philosophique. Ainsi Jean-Luc Nancy croise Alain Badiou, lequel rend hommage à sa pensée la singularité¹. Alain Badiou, dans l'introduction de *l'Être et l'Événement*, propose d'ailleurs une rétrospection des problématiques philosophiques qui se posent à l'époque : le poids toujours écrasant de la figure de Heidegger sur l'appréhension du philosophe même, la prédominance de la question du langage – ou, dirait Quentin Meillassoux, de la problématique de « l'accès », l'insistance de la figure lacanienne du sujet dans sa *singularité*, plus formelle que facticielle, dans ce qu'elle a à la fois de radical et de philosophiquement

¹ « Offrande réservée », dans P. Guibal et J.C. Martin (dirs), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2004.

irrécupérable sans perte.

Dans une autre perspective, dans l'*Histoire d'une vie et sa région sauvage*, Lazslo Tengelyi met en exergue, à partir de lectures de Marc Richir, de Jean-Luc Marion, de Levinas, de Ricœur, un certain nombre de points de rencontres, en particulier autour de la problématique du *sens* – dont il souligne particulièrement bien l'exigence en exergue (les auteurs discutés, explique Tengelyi, amènent un renouveau dans la façon de concevoir des questions traditionnelles comme le temps, la vie, ou la singularité, qu'il s'agit en effet désormais d'appréhender « concevoir le à partir du sens² ». Dans des travaux plus récents, Tengelyi insiste également sur la thématique de la *nécessité de fait* : d'une sorte de chiasme de la contingence et de la nécessité que l'on retrouve aussi bien chez Marion, dans la thématique du « fait accompli », chez Levinas, que d'une autre façon chez Richir (dans sa conception du schématisme), ou d'une autre façon ajouterions-nous chez Quentin Meillassoux qui a fait de l'idée de « nécessité de la contingence » le point nodal de sa philosophie.

b.

Le même Tengelyi souligne en effet que l'émergence de la question du sens est inséparable d'une prise d'importance, en philosophie, de la question du réel – en ce que celle-ci apporte précisément de prolongement et de rupture de la question de l'Être exposée par Heidegger : le réel dans sa double dimension d'effectivité et de retrait, dans le paradoxe d'une soustraction qui n'entame toutefois pas sa prégnance. D'une certaine façon, le réel n'est précisément rien pour nous – rien qui ne soit réel, qui, d'une façon ou d'une autre, ne fasse partie de la réalité, mais l'horizon qui permet de poser la réalité comme question. Le réel est une *dimension* du champ phénoménologique. La conception lacanienne peut ainsi servir d'indice, car elle élabore justement la question du réel de manière soustractive. Comme le précise László Tengelyi.

« Le réel – cette expression a chez Lacan un sens particulier. Elle ne renvoie pas à une « réalité présente sans médiation et sans limite », avec laquelle on compte sur la base d'expériences précédentes et dont on se promet le remplissement d'attentes préconçues. Il signifie plutôt chez Lacan – tout comme chez Levinas – justement le contraire. Le « réel » n'est pas le « possible » devenu « effectif », mais (...) l'« impossible ». Ce qui est ainsi signifié n'est pas à nouveau la contrepartie conceptuelle du « nécessaire » ; ce qui est signifié est plutôt l'indisponible dans l'effectif (...)»³

La dimension du réel désigne ce sur quoi le langage achoppe mais dans l'horizon duquel il se déploie, la dimension d'achoppement qui apparaît nécessairement au sein même du langage et sans laquelle nous ne saurions le penser comme langage. « (...) *Le réel ne se présente jamais*

le réel en tant que réel, le poids du réel – sans la perte d'un accès direct à une réalité présente sans médiation et

² *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble : J. Millon, 2005, p. 17.

³ *Ibid*, p. 333.

sans limite. », écrit le même Tengelyi⁴. Toute la difficulté sera précisément, on y reviendra, de montrer que l'expérience elle-même ne peut être comprise qu'à l'horizon de cette extériorité-impassibilité du réel, que celle-ci est nécessaire pour comprendre, dans l'effectivité de son « impulsion », le sens.

c.

On ajoutera, en guise de remarque, qu'outre la *Destruktion* heideggérienne, la déconstruction derridienne nous semble également jouer un rôle capital dans la structuration de ce paysage i. Même si elle n'est plus en elle-même un thème de recherche, un programme, central, elle est en effet l'enjeu, insaisissable, disséminé mais omniprésent, à l'épreuve duquel se forment les principales avancées dans le champ en question. Il est même fascinant de constater qu'en déconstruisant des structures comme la « métaphysique de la présence », ce ne sont pas en eux-mêmes le présent, l'individu, l'expérience, le sens qui ont été reniés, mais la structure sous-jacente à l'aune de laquelle on interprétait leur intelligibilité : la singularité, la facticité, le sens, le phénomène, l'apparaître on bien plutôt été libérés dans toute leur radicalité – dans ce par quoi ces questions d'une certaine façon insaisissable pour la philosophie, et d'une autre façon ses « ultimes », pour reprendre le terme de R. Schürmann.

L'influence de Derrida sur plusieurs œuvres d'importance est connue. Jean-Luc Nancy a été qualifié de premier penseur de la post-déconstruction par Derrida. Tout le travail de Jean-Luc Marion se place en dialogue avec Derrida : depuis son premier essai, *L'idole et la distance*, même si la discussion proposée sera considérée naïve par l'auteur même, dans *Réduction et Donation*, ensuite, avec l'article initial « La percée et l'élargissement », et plus massivement, avec l'investissement marionien du concept de donation, dans *Etant Donnée*. Pour autant, des auteurs en apparence plus étrangers au climat de la pensée derridiennes avouent eux-mêmes une dette à l'égard de celui-ci. Ainsi, après une longue divergence, Alain Badiou à l'occasion de sa conférence « La localisation de l'inexistence⁵ ». Ainsi également Marc Richir dont le concept de schématisation phénoménologique, qu'on présentera plus loin, a été nourri par la thématiques derridiennes de l'archi-écriture⁶. La pensée derridienne, ouvre en effet l'énigme d'une choséité désancrée de l'essence et d'une essence ouverte en son sein propre à la possibilité de l'accident et de la perte, deux questions centrales de la pensée richirienne.

d.

Marc Richir développe selon nous la plus importante refonte du projet phénoménologique du dernier demi-siècle. D'une part, il prend, de façon systématique, la mesure des enjeux posés et développe par exemple dans la première partie de son œuvre –, une pensée profonde du phénomène – on retrouve dans son œuvre la question de l'archi-écriture, de l'infondement – une pensée de la phénoménalisation à la double mesure de la contingence et de la

⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁵ Reprise dans Derrida, *la tradition de la philosophie*, Paris : Galilée, 2008.

⁶ A ce sujet, la thèse de Robert Alexander, *La refondation richirienne de la phénoménologie : les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque*. p. 187 et suivantes.

facticité. Ce faisant pourtant, il déplace le terrain de la philosophie : celle-ci ne se déploie plus chez lui comme figure du double mouvement encore hégélien – de ressaisie de soi-même de la philosophie comme totalité systématique – dont l'ombre habite encore la pensée de Heidegger et de la plupart des philosophes structurant le champ que nous avons évoqué – mais dans la dimension aventureuse du sens (des sens) se faisant.

La conceptualité engendrée par la pensée de Richir n'a pas d'autre objet en effet que de lui permettre de se placer dans le mouvement des pluralités concrètes. Richir n'entend plus penser l'être mais saisir l'intelligibilité à même la pluralité, le sens se faisant dans sa singularité, autrement dit encore, comprendre comment chaque sens est un sens, et ce sens, dans ce qui lui permet de se constituer, se déployer, dans les ordres de liaison, les modes d'éclairages – toutes les façons de faire sens qui s'initient en lui. La phénoménologie richirienne ainsi « conduit à l'océan », qui n'est ni plénitude de donation, ni vide et obscurité, car « Qu'il y ait là des proliférations phénoménologiques multiples et indécises ne permet cependant pas de parler d'une « plénitude » de l'origine, mais d'une « masse » où précisément rien n'est plein, ni non plus tout à fait vide⁷. » Pour Richir « (...) il revient au génie propre de Husserl (...) d'être parti de la multiplicité proliférante (indéfinie ou « inconsistante » au sens cantorien) des « vécus », qui étaient pour lui les phénomènes, et toujours, pour une part inassimilable, insaisissables ; donc de la pluralité indéfinie des phénomènes comme pluralité concrète (...) »⁸. Il s'agira toujours pour lui, répétons-le, de rendre compte de ce qu'est « un sens se faisant⁹ », « une idée », une « affection », même si, pour pénétrer ces structurelles chaque fois singulières, la phénoménologie est conduite à un énorme travail d'abstraction et de conceptualisation – plus rien n'étant ancré dans aucune signification instituée, quelle qu'elle fût¹⁰.

Du réel au Phénomène

Avant d'aborder la pensée richirienne à proprement parler, nous allons tenter en quelques mots d'exposer la problématique de l'émergence des questions que sont le réel et le sens en philosophie, afin de situer le lieu de la phénoménologie dans cet horizon. Nous ferons parfois dans ce développement référence à des considérations développées par Marc Richir lui-même (en particulier dans *La crise du sens et la phénoménologie*) mais en appellerons également à d'autres auteurs, comme Jean-Luc Nancy.

a. Le sens et le sens du sens

Il y a au cœur de la philosophie telle qu'elle s'est déployée un mouvement pour expliciter ce qu'il y a de pensable ou d'intelligible dans le réel – ce en quoi le réel est en tant que tel pensable, le terme intelligible dépassant ici celui de

⁷ *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble : J. Millon, 2000, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ « (...) notre expérience du langage, et plus particulièrement du langage qui fait sens – et pas « signe » au sens de « signe » d'une information, d'un état-de-faits ou d'un état-de-chose –, mais montre que le sens se faisant est toujours une aventure » dont « le commencement est une énigme qui, étrangement, nous requiert (...), et la fin, non moins étrangement, une énigme que (...) nous espérons rendre un peu moins inscutable », *Méditations Phénoménologiques*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992, p. 28.

¹⁰ Selon une dialectique bien exposée par Alexander Schnell qui fait que « (...) d'autant plus le phénomène se phénoménalise, d'autant plus il s'intériorise. Et d'autant plus il s'intériorise, d'autant plus il s'expose à la transcendance. » Alexander Schnell, « Le transcendantal dans la phénoménologie », Novotny K., Schnell. A., Tengelyi L. (dirs), *La phénoménologie comme philosophie première* p. 189

rationnel et s'inscrivant lui-même comme une énigme. En quoi dans sa plus grande généricité ou dans sa radicalité la plus dure le réel est-il pensable ? - ce point du réel refluant à mesure que la philosophie se réfléchit pour s'instituer, de plus en plus en deçà de toute réalité présente ou présentable. Pour Richir, la philosophie s'institue lorsqu'on ne se limite plus à chercher le sens au sein de ce qui se présente, et que l'interrogation se retourne sur le sens lui-même : en quoi le sens que je rencontre est-il effectivement du sens, qu'est-ce qui légitime son être-sens, quelle est la racine et l'origine du sens ?

« Que la signifiance du réel, le sens d'être de ce qui est, fasse irréductiblement partie, selon une corrélation aussi systématique qu'énigmatique, de la signifiance en général au sein de l'institution symbolique de langage, c'est là, en vérité, la question abyssale de toute métaphysique, mais aussi de toute la pensée humaine.¹¹ »

Pour Richir, la philosophie cherche à redoubler la question du sens en fixant, de son côté, le sens du sens, c'est-à-dire le sens de ce qui est et de ce qui n'est pas, et de ce en quoi ce qui est « est » et ce qui n'est pas

« Dès lors que surgit l'au-delà surgit du même coup le problème du rapport (de la référence juste) entre l'au-delà et l'en-deçà, de leur ajustement réciproque au sein du logos juste, en lui-même apophantique, c'est-à-dire au sein d'un logos (à la fois rapport et dire) véritablement philosophique qui, dans son accord avec lui-même, manifesterait, en même temps que lui-même, l'au-delà de lui-même¹² »,

L'approfondissement du sens du sens conduit ainsi au sens de l'être – comprendre ce qu'est le sensé, en quoi il y a du sensé, c'est bien comprendre en quoi l'être en tant que tel est sensé, c'est bien rendre compte de ce qu'il y a de sensé dans l'être,.

La question aussitôt posée cependant, devient double : elle ne se déploie qu'au sein d'une béance, de l'extériorité d'un non-sens originellement inscrite au sein du sens, d'une éclipse interne du sens qui est le lieu « architectonique » (pour user encore d'un terme richirien) du réel en lui. La possibilité de mise en question du sens, comme sens, implique bien en effet que le sens – d'une manière ou d'une autre, se manifeste comme tel, ou tout du moins, que la question du sens traverse bien l'expérience – et qu'il se manifeste de façon problématique, non assuré... Le fondement, loin d'être garanti par aucune instance, ne peut d'abord se « manifester » à la pensée que de façon négative, comme trace d'une altérité absolue qui l'habite. Il faut bien que le sens n'aille pas de soi – que toute fondation du sens sur un autre sens en trahisse l'être-sens pour qu'il soit mis en question comme tel. Le sens caractérise bien autrement dit la résistance à la pensée d'un réel qui ne lui est pas aussitôt familier, intelligible, au sein duquel elle cherche un retour vers soi.

b. Le réel en abyme dans la philosophie classique allemande

La philosophie transcendantale de Kant, puis les philosophies spéculatives de Fichte et du premier Schelling ont joué un rôle considérable dans la réappropriation par la pensée philosophique des catégories que celle-ci mobilise et

¹¹ *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble : J. Millon, 1999, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 15.

sous l'horizon desquelles elle pense la réalité du réel. L'idéalisme spéculatif, en particulier, s'est attaché à exposer la logique même de la pensabilité de l'être en décomposant les structures essentielles de sa mise en sens – ou plutôt de mise en philosophie – en présentant dès lors la pensée philosophique comme dimensionnalité transcendante, comme un système de dimensions ou de paramètres qui appartiennent essentiellement à la pensée de l'être – et dont toute la difficulté est désormais de comprendre le mode d'articulation ou de liaison.

Lier philosophiquement deux termes – par exemple l'essence et le phénomène, c'est aussitôt distribuer entre eux un ensemble de relations (ou fait-on par exemple porter le poids de la réalité, comment envisage-t-on le lien entre ce qui porte la réalité et ce qui en est dépouillé, etc.) C'est dès lors la logique de cette catégorialité – de cette pensabilité – qu'il s'agit de saisir, en comprenant la genèse même de ces horizons catégoriaux, leurs modes d'engendrement, de liaison, de complexification, etc. La philosophie transcendante s'interdit de s'instituer par la *position de l'être*, diffère en quelque sorte l'ontologie par rapport aux nécessités qui conduisent la *pensée* poser l'être et ses catégories. L'approche transcendante, autrement dit, est une méthode en laquelle la chose est toujours aussi examinée eut égard aux conditions selon lesquelles elle paraît comme telle. Ces conditions de possibilité cependant ne sont jamais données comme un *a priori* séparé, mais dans l'auto-réflexion de l'acte en lequel une détermination est posée. Elles ne s'exercent pas à la manière d'une contrainte aveugle, d'une limitation factuelle des conditions d'exercice de la pensée mais procèdent de l'exposition de la forme de l'intelligibilité de l'expérience. L'idéalisme transcendantal entend ne décrire rien d'autre que la pensabilité formelle de l'être, ou plus exactement et plus justement, de se donner la forme pure du rapport selon lequel pensée et être s'articulent.

Il s'agit bien ici, en d'autres termes de saisir la pensée en tant que pensée – d'exposer ce qui est pensée dans la pensée, ce qui en elle pense l'être – d'exposer, donc de légitimer le caractère pensant de la pensée – ce qui lui donne son contenu. Comme l'écrit Alexander Schnell, ainsi

« (...) on ne peut rendre compte de la connaissance, sans tomber dans le dogmatisme ou dans un empirisme tronqué, qu'en instituant un discours se situant à un *autre niveau* que celui qui caractérise le discours rationaliste, d'un côté, ou toute construction à partir de données sensibles (et peu importe, d'ailleurs, qu'elles soient « atomiques », comme le pensaient les premiers empiristes, ou qu'elles relèvent de structures « *gestaltiques* », comme cela a été posé au début du vingtième siècle) de l'autre, qui ne font tous les deux que redoubler le réel (ou le réduire d'une manière dogmatique) sans expliquer en quoi cela en *justifie* et *légitime* une connaissance »¹³

Comme on va le montrer, c'est ce retour de la pensée sur elle-même qui permet du même coup de préciser le statut de ce à quoi elle s'applique – comme pensée – en quelque sorte, de ce « en vue de quoi », elle est pensée.

¹³ Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, Grenoble : J. Millon, 2007, p. 41-42.

La catégorie du réel joue ainsi un rôle spécifique dans cette exposition : elle est précisément ce qui ne se laisse pas exposer, qu'elle demeure, comme chez Kant, ambiguë¹⁴, à la fois proto-catégorie de la pure position de l'objet dans le sensible, et catégorie de la modalité sous l'horizon de laquelle il est saisi en lien avec d'autres objets), ou qu'elle ne soit posée, comme chez Fichte, qu'en fin de parcours comme cet élément dont l'ombre à traversé toute l'exposition et qui ne se libère lui-même que dans son opacité et son extériorité fondamentale – qui ne peut-être pour la pensée que le résidu mort du système¹⁵. Le réel émerge ainsi comme ce qu'on ne peut pas dire et qu'on ne cesse de dire. Que les choses soient plus ou moins réelles – au sens de leur réalité, de la part de simulacre ou d'essence qui les conforte ou les fragilise dans l'être – il est d'abord réel que la question même des choses et des degrés de leur insistance se pose. Autrement dit, pour la première fois peut-être dans le transcendantalisme kantien puis dans la philosophie classique allemande, la pensée s'est suffisamment saisie d'elle-même pour reconnaître qu'elle ne s'accomplit qu'au contact d'un élément étranger – on ne pense qu'en ce qu'en pensant nous découvrons quelque chose – élément à la fois étranger et intime, sur lequel elle s'enroule parce qu'elle le rencontre d'abord, élément étranger au contenu de la pensée mais intime à sa vie – vertigineux pour elle lorsqu'elle se retourne sur lui. Pour la première fois en d'autres termes encore, la philosophie a pu réaliser ce que nous désignerons ici comme la position transcendantale du réel comme problème : du réel en ce paradoxe que pour être pensable en tant que tel, en tant que réel – il doit tout autant receler en lui quelque chose d'impensable – l'impensable n'étant d'une autre façon pas autre chose que de l'à penser, que l'espacement du geste d'impulsion de la pensée sortant de soi et réfléchissant son mouvement de sortie de soi.

c. Le jeu du réel dans la philosophie contemporaine

En ce sens le réel est d'une certaine façon ce dont la philosophie ne parle jamais – dont elle ne peut *par principe* pas parler – cette hyper ou proto-condition d'un dehors de la raison, d'un hors sens qui fait que le sens – parce qu'il ne sera jamais fondé – évidence pénétrée de sa propre lumière – est toujours sens se faisant, la philosophie s'ouvrant dans l'enchaînement-impulsion de ce « se faire ». La philosophie contemporaine a, dans ses principaux mouvements, rencontré cette butée-condition dont la philosophie classique allemande a réalisé la position. Elle l'a rencontré, moins désormais pour le penser comme tel que pour le penser dans son jeu : la trace, la différence, le pli, le Réel-En-Un, autant de dispositifs par laquelle la pensée, dans des configurations, des perspectives, des positions et des dispositions diverses, a admis l'insistance de ce « point », et cherché à le saisir dans l'articulation du mouvement qui l'ajoute à la pensée ... Chacun de ces noms, chacune des configurations en question, agence en cela un jeu de lumière et d'ombre dont Heidegger fut sans doute le premier à libérer comme telle la figure.

La figure, ou structure, ou topique, de l'*Ereignis*, joue en effet un rôle capital dans l'émergence du Réel comme question philosophique à part entière. L'*Ereignis* est une pensée de la nuit dans le jour, sans laquelle le jour ne

¹⁴ Ambiguïté dont Heidegger fait un point symptomatique (il y insiste dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, et en fait dans son *Kantbuch* un impensé qu'il s'agit de désobstruer en dévoilant l'essence véritable de la doctrine du schématisme.

¹⁵ A ce propos, par exemple, Alexander Schnell : « Le « transcendantal » dans la phénoménologie », K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (éds) : *La phénoménologie comme philosophie première*.

serait pas jour, de l'obscurité diffuse sans laquelle il n'y aurait pas d'éclat, de l'évidement qui est l'autre mot de l'éclat : de la manifestation dans son essence, son événement d'apparition. Cette impulsion de la parution n'est précisément plus une impulsion mais un passage, un enchaînement de la présence, dans la présence. En cela, le mot Être lui-même, dans sa ponctualité, est déjà une sorte de fixation, de réification d'un « passer ». L'*Ereignis* entend en effet penser le mouvement selon lequel l'Être se déclot et, du même coup, se retire de ce qu'il fait paraître. L'Être s'ouvre comme articulation dynamique d'un non-sens à l'éclosion d'un sens ; le retrait de l'être n'est lui-même rien d'autre que l'impulsion selon laquelle il se dispense, la gratuité de sa propre manifestation. L'*Ereignis* entend rendre compte, au-delà de l'apparaître, de ce qui sous-tend « l'apparaître de l'apparaître », de la configuration de sa scène.

La question est bien d'une certaine façon du fait qu'il y ait ce qu'il y a – du sens de « l'il y a » lui-même. Mais cet « il y a », qui est bien un « qu'il y a » – un « qu'il y ait », qui ne désigne aucune ouverture, aucun événement, qui ne désigne pas même l'évidence aussi indubitable qu'insaisissable de l'apparaître – mais peut être, négativement d'abord, cela que la manifestation en tant même qu'elle est manifestation ne se consume pas dans son éclosion, qu'en tant que manifestation elle se résiste – par-là aussi se rencontre. Que l'il y a lui-même autrement dit, est conditionné à l'opacité qui le fragmente, que l'apparition s'épelle, qu'elle ne s'éclaire pas dans le jet selon lequel elle se donne – mais se précède et s'anticipe. Si on continue à parler de monde, le monde est « l'il y a » se déployant : originairement pluralisant et pluriel, pluralisation et prolifération en laquelle nous sommes toujours déjà nous-mêmes étendus et répandus. Il est monde en tant même qu'il est contingence absolue, contingence de « l'il y a » - de l'il y a du tout qui est d'abord il y a d'un « ceci », de l'il y a comme régime de la manifestation.

Pour Jean-Luc Nancy, la scansion de l'« il y a » invite à mettre l'accent sur le y : l'y a ou y être, dans sa triple dimension d'inscription, d'adhésion et de transitivité. Ainsi, « le « y » n'est rien d'autre que le que Wittgensteinien. En même temps qu'il en est le comment originel. (...) Le que et le comment ça fait monde coïncident dans le y. L'unité en soi ouverte du touché touchant.¹⁶ » Ce « y », cette aspiration dans l'écart, cette ponctualité diffractée, ce clignotement de l'instant et de l'instantané – (Marc Richir parle, en termes voisins, de la façon dont l'instantané s'enjambe « comme rien d'espace et de temps ») nous paraît l'une des problématiques majeures de la philosophie contemporaine. Il articule en effet la contingence et la facticité d'une pesée du réel qui est aussi son enchaînement : l'y est à la fois un « y » être et un « y » transcendantal, puisqu'il s'agit bien par ce terme de penser la facticité de la rencontre du réel au-delà du couple classique de la nécessité et de la contingence – comme mise en mouvement de l'impulsion de pensée en laquelle ce couple se déploie et se configure. Il est peut-être moins question ici, pour parler rigoureusement, d'une nécessité de la contingence (idée que thématique Quentin Meillassoux), que d'une co-originarité de la nécessité et de la contingence – du mouvement au sein duquel les deux termes prennent sens, comme des pôles.

d. L'impulsion du sens nu

En cela, c'est bien aussi à même le caractère originellement instable et défailant de la tautologie de la fondation

¹⁶ *Le sens du monde*, Paris : Galilée, 1992, p. 240.

(l'essence ne fondant l'être-tel du phénomène qu'en ce qu'il s'y manifeste bien lui-même comme tel), que le sens se trouve libéré dans son mouvement propre. Pour Jean-Luc Nancy, ainsi, il s'agit de penser le sens au delà de toute figure totalisatrice, et au delà même de la totalisation comme figure. L'épuisement de la logique de la « fondation » fait paraître le sens nu par décomposition de toute figure de la mise en rapport du sens à ce qui serait sa source

« C'est alors que ressurgit, plus impérieuse que jamais, l'exigence du sens qui n'est rien d'autre que l'existence en tant qu'elle n'a pas de sens. Et cette exigence à elle seule est déjà le sens, avec toute sa force d'insurrection.¹⁷ »,

On pourrait dire ici (ce serait cependant un raccourci – une définition phénoménologique du sens – quand il s'agit ici de montrer toute l'ambiguïté de cette thématique du sens libérée dans l'être – en deçà d'une certaine façon, de toute phénoménologie qui prendrait déjà fond sur lui – ou tout du moins, telle est, nous le verrons, la position de Richir, d'une disposition que la phénoménologie prolongerait parce qu'elle caractériserait déjà la phénoménalité comme telle) que le sens nomme, la sensibilité de l'extériorité en tant que celle-ci pose question. Ainsi considéré, le sens caractérise à la fois l'exposition et l'enroulement sur soi de cette exposition, l'autoréflexion de l'ouverture elle-même. Il est ainsi « de l'essence du sens » de ne pas être en adhésion aveugle aux significativités qui s'esquissent en lui, mais il est tout autant de son essence d'être en défaut vis-à-vis de ce qu'il exprime. Le sens est co-originaire de ce qui lui fait défaut, co-originaire de son ouverture, de sa déhiscence sur l'insensé. La question du sens pose ainsi un nom sur l'énigme de cette transativité originelle de l'existence qui est en même temps phénoménalité d'elle-même comme transativité.

« Le sens se tient (...) à un rapport à soi en tant qu'à un autre, ou à de l'autre. Avoir du sens, ou faire sens, ou être sensé, c'est être à soi en tant que de l'autre affecte cette ipséité, et que cette affection ne se laisse pas réduire ni retenir dans l'ipsé lui-même. (...) Le sens est l'ouverture d'un rapport à soi : ce qui l'initie, ce qui l'engage et ce qui le maintient à soi dans et par la différence de son rapport. (« Soi » désigne ici tout autant le « soi-même » du « sens », si on peut en parler, que toute constitution de « soi », saisie comme « identité », ou comme « subjectivité ».)¹⁸ »

Pour Nancy, il s'agit bien aussi cependant de penser le paraître, la passibilité du paraître dans l'être, le jeu de l'être dans le paraître. En effet, écrit Nancy : « L'être est lui-même paraître, il l'est intégralement. Rien ne précède ni ne suit le « phénomène qui est l'être même¹⁹ ». Il ne paraît pas, répétons-le, à une conscience ou un sujet – il est en tant qu'être creusement. La parution (donc aussi la négativité) est l'être s'étant, ou se faisant. Non qu'il n'y ait de nécessité que l'être paraisse : l'être n'est au contraire pensable que comme passibilité à lui même, passibilité

¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸ *Une pensée finie*, Paris : Galilée, 1990, p. 16.

¹⁹ *Dans quels mondes vivons-nous*, Paris : Galilée, 2011, p. 97.

enfouie en la sensibilité. Cette orientation ontologique de la pensée de Nancy peut-être problématique (pourquoi précisément continuer de parler d'être, assigner l'être au paraître et le paraître à l'être, pourquoi ne pas définitivement prendre active de ce que le paraître est gratuit, qu'il « ouvre sur la réalité de son insupposition²⁰ » ? Dans notre retour vers la phénoménologie, nous en appellerons plutôt à l'autre tendance qu'on peut déceler dans la pensée de Nancy : celle d'une transivité du sens au sensible, d'une pesée, d'une granularité du sens qui puisse encore distinctement et différemment s'entendre. Non pas le sensible au sens de la perception telle qu'elle a pu être classiquement appréhendée, non plus une perception de quelque chose qui serait extérieur à la raison, mais le dévoilement d'une sensibilité au creux de laquelle se tisse la pensée : de ce que nous appellerons précisément à la suite de Marc Richir les concrétudes phénoménologiques.

e. La phénoménologie

C'est ce grain en effet, que la phénoménologie a contribué révélé, et qu'il s'est agi encore dans ses dépassements, de protéger contre ce qu'elle aurait encore de trop brusque, de trop oublieuse et brutale par rapport à lui. On l'a dit : plusieurs mouvements de dépassement de la phénoménologie ont précisément récusé la phénoménologie parce que celle-ci reproduirait un mouvement dont elle procéderait sans éclaircir cette provenance – parce que l'origine du phénoménologique devrait être pensée hors de lui, parce que la phénoménologie, en tant qu'elle est logie, ramènerait la phénoménalité à des catégories que sa découverte subvertirait et renverserait cependant. La thématique heideggerienne (puis deleuzienne) du Pli entendait bien dans cet horizon dépasser l'entente phénoménologique du phénomène, disqualifier le concept même de phénomène qui ne serait en quelque sorte lui-même qu'un dégradé du pli – le pli du pli²¹. Pour autant, le pli n'a pu s'affranchir de l'ombre du phénomène : c'est bien dans l'impulsion de ce second pli en effet que l'intensité virtuelle premier pli s'actualise – que la plissure illocalisée se plie à son tour – que, pour prendre les mots de Deleuze, l'intensité sort d'elle-même. Le pli n'est pli qu'en ce qu'il se replie – qu'il est pliabilité. Le phénomène en cela saisit bien le Pli dans sa propre logique : comme structure transcendante de pliabilité – qu'on peut ici traduire par réflexibilité, selon l'interprétation qu'en donne Alexander Schnell.

«Le soi, plus exactement : le « se » n'étant que la loi du se-réfléchir, a-subjective et anobjective. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que Fichte le considère comme « pur » ou comme « ab-solu ».²²»

Le concept de phénomène, que Richir développe dans ses premières œuvres sur un mode très proche de la théorie fichtéenne de *l'image réfléchie*, en le pensant comme « apparence d'apparition » dans la mesure où « (...) le simulacre ontologique est une figuration, une apparence de l'origine (...) », qu'il n'y a autrement dit « (...) a priori aucune raison pour que l'origine prenne telle ou telle figuration, telle ou telle apparence (...) », mais qu'il ne peut se donner sous une forme déterminée qu'en figurant, en fictionnant en lui-même une illusion d'origine à laquelle il paraît alors se rapporter. La détermination n'est qu'un faisceau sous lequel le phénomène se représente et ne doit

²⁰ *Ibid*, p. 92.

²¹ « La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène », *Différence et répétition*, Paris : PUF, 1968, p. 286.

²² Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, Bruxelles : Ousia, p. 114.

pas être considérée comme intrinsèque à la phénoménalisation. En d'autres termes encore « (...) la phénoménalisation est pensable à partir de rien, à partir de ce rien qui se localise en être et se délocalise en non-être d'un seul et même mouvement²³ ».

Cette reformulation de la pensée du phénomène permet à Richir de déplacer le lieu de la phénoménologie : celle-ci se déploie dès lors « immanente à l'apparence elle-même²⁴ » ; elle se déploie en se lieu originare de l'idéalisme allemand qu'est la réflexivité. Il ne s'agit pas ici bien sûr de dissoudre le réel mais de le penser au sein même du phénomène, comme profondeur, masse du phénomène – pas d'abord comme ce qui se détermine et se structure sous l'horizon d'essences, mais ce qui habite le phénomène, pèse en lui, le distant de lui-même : comme la motivation de la phénoménalisation. Penser le phénomène en effet, c'est bien aussi penser qu'il n'est pas principe et origine – que l'épaisseur, la béance du phénomène est plus profonde, plus archaïque que tout ce qui apparaît en elle. Le projet phénoménologique ici est moins de réinscrire le phénomène au sein de catégories outrepassées par sa libération, mais de comprendre ces catégories à la lumière du phénomène. A l'issue d'une réduction radicale, que Richir qualifie de réduction hyperbolique²⁵, le terrain originare de la phénoménologie n'est plus en effet celui de la perception, du donné sous l'horizon d'une essence fixe, mais celui du flottement, de l'imagination au sens le plus désincarné, au sens de ce que Richir thématise comme *phantasia*.

Marc Richir et la pluralité phénoménologique

Dans le développement qui suit, nous présentons les principaux concepts opératoires de la phénoménologie richirienne et sa méthodologie. Nous exposons d'abord sa conception de l'expérience, et montrons ce que deviennent chez Richir les thématiques du réel, de la contingence et de la facticité, et comment celles-ci circonscrivent chez lui l'espace transcendantal de la phénoménologie. Nous examinons ensuite le statut de la connaissance phénoménologique pour Richir, avant de proposer quelques considérations sur un certain nombre de thèmes clefs. Comment Richir comprend-il le sens et que thématise-t-il avec l'idée de « sens se faisant » ? Comment l'idée de réduction architectonique et la réécriture richirienne de l'anthropologie phénoménologique proposent-elles de nouvelles façons de mettre en ordre le chaos phénoménologique sans en atténuer la richesse ?

a. Le rien-que-phénomène et les schématismes

La phénoménologie de Marc Richir se dote d'abord de concepts permettant de comprendre la phénoménalité dans la diversité de ses structures sans hypostasier celles-ci. Le concept fondamental de cette réécriture est celui de

²³ *Au-delà du renversement copernicien*, La Haye : M. Nihoff, 1976 p. 51, cité par Robert Alexander dans sa thèse, p. 190.

²⁴ *Au-delà du renversement copernicien*, p. 79

²⁵ La démarche de Richir poursuit ainsi la réflexion menée par Husserl et Fink sur la question de la réduction en la radicalisant : pour Richir, Husserl et Fink n'ont en effet pas assez pris en considération la dimension hyperbolique du doute cartésien, et n'ont pas osé aller jusqu'à suspendre toute eidétique, et même toute structure ontologique ou méontique, pour s'avancer vers la pure indétermination d'une expérience nue. Les limites de la phénoménologie husserlienne viennent en effet moins pour Richir de son orientation transcendantale – c'est elle qui permet, on l'a vu, la thématisation du phénomène comme tel, donc la clarification du statut de la connaissance phénoménologique – que du couplage du transcendantalisme avec une eidétique dont la nécessité apparaît elle-même transcendantale, qui se dévoile ainsi comme une sorte de déjà-là qui ne peut pas ne pas configurer les modalités de la phénoménalisation.

schématisme de la phénoménalisation. Le concept richirien de schématisme permet en effet de comprendre *comment* un donné peut être rencontré dans sa détermination sans que celle-ci ne soit pensée comme « ontologique » :

« (...) le schématisme avec son écart (qui en atteste la concrétude phénoménologique) est pour ainsi dire la seule réponse philosophique possible à l'instituant symbolique, c'est-à-dire à l'Un ou à Dieu²⁶ »

Il s'agit en effet pour Richir de comprendre toute configuration phénoménalisée comme produit d'un schématisme – d'un schématisme qui n'a pas pour essence de schématiser cette configuration, qui est mouvement schématisant au sein duquel cette configuration émerge.

« (...) le schématisme de la phénoménalisation, comme schématisme sans concept déjà donné et déterminé (...) est ce en quoi se constitue (au sens actif du terme) le phénomène comme individu, non certes comme individu indivisible ou comme un atome phénoménal, puisque l'indivisibilité en ferait un concept ou une idée, mais comme une union provisoire et intrinsèque, radicalement contingente.²⁷ »

Le schématisme doit bien être compris comme *improvisation schématique* : il « ne sait pas ce qu'il schématise », ne décide pas de ce qui se schématise en lui ». Phénoménologiquement, rien ne préfigure ce qui se phénoménalise, toute détermination paraît rapportée à ce qu'elle détermine sans lui appartenir intrinsèquement²⁸. « Avant » de schématiser quoi que ce soit, le schématisme phénoménologique se phénoménalise lui-même comme schématisme, c'est-à-dire comme le geste de toujours se reprendre et, tout à la fois, de toujours se perdre. Il se caractérise ainsi comme un *originel porte-à-faux*, décalé de lui-même, en retard et en avance sur lui-même, et n'est rien d'autre que ce décalage originel d'un « mouvement brisé », qui se « concrétise » par sa béance interne. Précisons bien que comme pur *fluer*, le schématisme n'est ni durée ni instant ; il ne se phénoménalise que de différer de lui-même, pure différence qui n'est différence qu'en ce qu'elle diffère toujours déjà d'elle-même.

Pour autant bien sûr, cette pluralité phénoménologique originelle n'est pas sans *poids*. En tant même qu'il y a pluralité philosophique, il y a déjà *concrétude* – selon le terme que Richir emploie pour caractériser le mode le plus primitif de manifestation de ce en quoi et par quoi la phénoménalisation se fait. La catégorie de facticité est en effet primordiale pour comprendre la phénoménalité : il ne s'agit surtout pas, précise Richir, de douter de la facticité, mais bien de son existence comme être vrai²⁹. Ainsi le schématisme est traversé par l'affectivité et ne peut être conçu que comme schématisme d'une *proto-hylé* – au sens de l'*aisthesis* platonicienne – dont les concrétions

²⁶ « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n°4, 2005, p. 162, 163.

²⁷ *Phénomènes, temps et être*, Montbonnot-Saint-Martin : J. Millon, 1987, p. 21.

²⁸ Cf. *L'institution de l'idéalité, Des schématismes*, Beauvais : Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002. Il y a dans l'eidétique même un caractère transcendentale accidentel, mais cette accidentalité transcendante ne met pas en cause l'idéalité de l'essence eut égard à ce qu'elle détermine, qui se regroupe en elle, et qui ne prend sens que sous son horizon.

²⁹ *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992, « Pour une épokhé phénoménologique hyperbolique », p. 84 – 85.

premières (les premières à « pointer » au sein du flux) sont caractérisées comme *Wesens* sauvages. Richir met plus globalement en place un arsenal d'outil pour comprendre les processus génétique permettant de relier les « rien-que-phénomènes » à l'expérience quotidienne que nous avons du réel : *Wesen* sauvages, rythmes de phénoménalisation au sein de ces *Wesens* sauvages, synthèses passives (de second et de troisième degré), *phantasia* pure et *phantasia* perceptive, sens-se-faisant, ipséité du soi et ipséité du sens, *hylé* première vide et *hylé* seconde, giron transcendantal, etc.³⁰.

b. Les concepts transcendantsaux purs de la phénoménologie richirienne

Un des aspects les plus difficiles et les plus intéressants de la phénoménologie richirienne réside ainsi dans la rencontre, à la limite de la réduction, de ce qu'on peut considérer comme des « faits » fondamentaux – lesquels permettent en quelque sorte de prendre la mesure du « lieu transcendantal » de la phénoménologie et du phénoménologique, par-là d'éclaircir les fondements spéculatifs de la démarche phénoménologique. Il s'agit en quelque sorte d'éléments ultimes qu'aucune réduction – même hyperbolique – ne peut lever. Ces éléments abstraits déduits/construits n'ont pas seulement cependant une dimension spéculative : ils sont également réintroduits au sein de l'expérience concrète, en tant qu'aspects métaphysiques qui l'habitent de façon inéliminable. Ces analyses en zig-zag permettent du même coup une meilleure appréhension des éléments spéculatifs, une meilleure distinction de leurs composantes « métaphysiques ».

Richir caractérise comme le fait métaphysique par excellence, qui est également la condition de possibilité de tout exercice phénoménologique, la « non adhésion originelle » de l'existence avec elle-même. Celle-ci est comme telle difficile à penser. Richir ici, prolonge et d'une certaine façon, dans un mouvement parent de celui qu'inaugure Derrida avec le concept de différance (mais dans une perspective toute différente, constructive), retourne la transcendance extatico-horizontale du *Dasein* heideggérien en l'indéterminant et la coupant de toute instance active, déterminée, de toute organicité. Comme l'écrit Richir, ici cité par Alexander Schnell

« C'est [...] *l'ek-stase aux phénomènes des phénomènes*, ek-stase coextensive de la distorsion originaire des phénomènes, de leur inscription toujours déjà effectuée dans des schématismes transcendantsaux de la phénoménalisation, *qui est condition de possibilité ou matrice transcendantale de l'ek-stase de monde au sens heideggerien plutôt que l'inverse* », ce qui revient à exhiber « l'enracinement phénoménologique originaire du *Da-sein* dans les schématismes transcendantsaux de la phénoménalisation (de la déterminabilité et de la quantitabilité), donc [...] dans une « couche » plus « archaïque » de l'ipséité, qui est à penser comme une sorte d'« identité » à la Schelling »³¹.

³⁰ Cf. à ce sujet Alexander Schnell, *Le sens se faisant*. Cf. aussi la seconde partie de notre thèse *Le réel et le transcendantal, Enquête sur les fondements spéculatifs de la phénoménologie et le statut du phénoménologique*, « Introduction à la phénoménologie génétique de Marc Richir ».

³¹ *Phénomènes, Temps et Êtres*, p. 31, cité dans *Le sens se faisant*, p. 23

De cette façon, Richir pose d'abord l'écart comme autre nom du phénoménologique – donc, comme condition de possibilité de la phénoménologie. Nous ne sommes pas aveuglément engagés dans ce que nous vivons. L'existence est toujours déjà « en distance » par rapport à elle-même. Rien ne va de soi, le donné ne « colle pas avec lui-même », il est toujours le fruit d'une genèse, et même les affects individués sont traversés par une « distension » ou une « incomplétude » constitutive. De cette distance (qui est à la fois l'écart interne du schématisme et la distension originelle de l'affectivité), nous ne pouvons pas dire beaucoup plus que de la constater.

Selon Richir, le point est important à souligner, si l'expérience est non-coïncidente, c'est qu'elle est toujours aussi « contact » à autre qu'elle. Pour simplifier, « il y a bel et bien quelque chose », et le poids de ce quelque chose ne peut pas être attribué au schématisme car celui-ci est élaboration du quelque chose et non création de celui-ci : il ne peut pas être schématisme de rien, ne suscite pas la texture (ou la teneur, ou le poids) de ce qui se détermine en lui. La structure même du champ phénoménal, conçu à son niveau le plus originaire, implique en lui une sorte d'imprévisible. Dès qu'on pose le « mouvement » du schématisme, il faut, pour en saisir la concrétude, poser du même coup ce en quoi ou de quoi il se fait, le non-créé qui habite originairement le schématisme, même si cet élément est, en soi, absolument impensable. Il faut bien insister sur ce point, on ne peut « sortir » du schématisme sinon en sortant de la phénoménologie ; c'est la dimension du schématisme, dès lors qu'elle est saisie, qui implique la dimension de « ce dont il est schématisme ». Notons que c'est cette dimension, parce qu'elle « tombe » d'une certaine manière hors du schématisme, qui interdit qu'on le pense coïncidant avec lui-même.

Pour autant, cette dimension d'extériorité ne suffit pas, à elle seule, à penser le champ phénoménologique. L'innocence du schématisme vient en effet aussi de ce qu'il est originairement transi par l'affectivité. S'il faut penser le schématisme comme ne créant pas lui-même la concrétude de ce qu'il schématise, il faut également le penser comme « exposé à son propre auto-contact ». L'affectivité est tout aussi irréductible, elle constitue une dimension d'intériorité absolue, dans la mesure où dans sa forme la plus pure, elle n'est en contact avec rien d'autre qu'avec elle-même à travers ses variations. On ne peut pas penser la phénoménalité sans une intériorité originairement donnée (mais originairement transcendante à elle-même). Pour Richir, à l'opposé de Michel Henry, cette intériorité ne révèle rien, ne se déploie pas originairement sous la forme d'une ipséité, d'une assignation à soi-même, mais d'une exposition absolue, qui ne se retient pas elle-même, n'éveille aucun soi, est même en deçà de tout « sentiment d'existence ». En cela, elle est purement formelle et ne peut phénoménologiquement qu'être pensée dans son entrelacement : l'auto-affection étant aussi « affection par « auto en tant qu'hétéro », mais sans que l'auto ne se dissolve dans l'hétéro ni que l'hétéro se résolve dans l'auto : dans un rythme originaire de tensions-détentes, une mêlée dont auto et hétéro sont les pôles.

Intériorité et extériorité sont alors, dirons-nous³² alors, les pôles transcendants au sein desquels une pensée de la phénoménalisation peut être redéployée, non des constituants de la phénoménalité elle-même. L'enjeu est moins,

³² Les considérations que nous développons ici ont déjà été exposées, en anglais, dans notre article « The phenomenon and the transcendentia I: Jean-Luc Marion, Marc Richir, and the issue of phenomenalization », *Continental Philosophy Review*, 2012.

peut-être, de penser le phénomène que de penser la phénoménalisation et ses structures, en quelque sorte la dimensionnalité du champ phénoménologique. L'extériorité comme telle, pour être posée comme extériorité, ne peut transcendantale pas être posée à partir d'un phénomène mais comme ce que le phénomène ne peut occulter, ce qui rend possible la « construction » même du concept de phénomène, mais qui ne prend pour autant pas place en lui. En quelque sorte, l'extériorité pour être accueillie comme telle ne peut être pensée qu'en son caractère *impensable*³³. Il faut bien préciser que cette l'impensabilité doit donc être *constituée philosophiquement* comme impensable. En ce sens, elle est en quelque sorte biface : elle est constituée comme impensabilité, mais en tant que telle n'est que la face que prend « pour la pensée » le fait qu'il puisse effectivement y avoir phénoménalisation parce que celle-ci est toujours déjà habitée d'une « extériorité intime » qui lui résiste, lui interdit toute transparence, toute coïncidence avec elle-même, inscrit, de façon irréductible au sein du phénomène la possibilité de sa déhiscence sur « ce dont il est, ou peut-être, le phénomène ». Le phénomène est rencontré, c'est-à-dire qu'il est le mouvement de dessaisissement, mais par-là, aussi, de manifestation d'une singularité. Il n'y a donné qu'en ce qu'il y a à la fois limitation et ébranlement de cette limite – l'un et l'autre posés comme transcendantale co-originaux. En quelque sorte, il y a phénoménologie parce que l'opposition primordiale du moi et du non-moi éclate aussitôt posée en pluralité indéterminée.

Cette pluralisation originaire de l'extériorité, du donné dans sa concrétude originairement plurielle, apparaît ainsi comme une véritable condition de possibilité de la phénoménologie. Cette impensabilité relève, précisons-le encore, de ce que nous avons dans notre thèse appelé le transcendantal-pur, par opposition au transcendantal-phénoménologique. Le premier, posant le réel comme thème, ne peut, dans le mouvement même où il le détermine dans sa radicalité, qu'admettre son impuissance à en dire plus, alors que le second détermine les modes de manifestation de ce réel. D'un point de vue transcendantal-pur, le réel est multiplicité, mobilité, impensabilité, mais impensabilité qui, dans l'expérience elle-même, se donne selon des ordres, des schèmes, des figures, de ce qui, dans l'analytique kantienne, relève du jugement déterminant et dont nous faisons l'objet du transcendantal-phénoménologique. Qu'est-ce qui, en effet, est pensable de l'extériorité, en tant qu'extériorité ? Sa phénoménalité en tant qu'elle est marquée d'une obscurité originelle pour la pensée – c'est précisément la seule chose qui est pensable d'elle. Comment, dès lors cette limitation est-elle pensable comme limite au sein de la phénoménalisation ? Elle n'est plus précisément pensable mais rencontrable *en tant que la phénoménalisation elle-même*, en tant que le champ phénoménologique n'est pas pensable hors de l'excès qui l'habite – excès qui n'est pas un donné, mais une structure dont il s'agit de comprendre le fonctionnement à tous les niveaux et selon toutes les modalités de la phénoménalisation. L'impensabilité transcendantale-pure de l'extériorité phénoménologique a ainsi pour contrepartie la possibilité

³³ C'est peut-être finalement chez Kant qu'on trouve la plus claire présentation de la nécessité, pour poser le phénomène, de poser également un non-donné : la chose en soi n'est en effet pas au-delà du phénomène, mais n'est rien d'autre que l'au-delà au sein du phénomène. On ne peut pas, pour Kant, poser le phénomène sans poser qu'il est « phénomène de », que sa phénoménalité appelle une extériorité nécessairement extra-phénoménale. Cette extériorité caractérise du même coup le décalage de l'expérience d'avec la raison dans la mesure où « (...) l'expérience ne satisfait jamais entièrement la raison. » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 57). Pour Kant, la position de la chose en soi comme problème est co-originaire de la position de la connaissance comme problème, c'est-à-dire de la forme de réflexion spécifique que le philosophe mobilise lorsqu'il cherche à penser la connaissance comme telle. La chose en soi est autrement dit posée par le philosophe dont l'optique scinde spontanément la question du réel en deux problématiques : le réel comme ce à quoi nous avons directement affaire d'une part, et le réel comme ce à partir de quoi nous pouvons penser le fait d'y avoir affaire.

transcendantale-phénoménologique de décrire des structures phénoménologiques spécifiques – sans poser l'un d'entre elle comme forme matricielle, chacune étant précisément un certain mode de structuration du champ, une façon dont s'agencent les ingrédients transcendants qui le constituent comme tel, et dont on peut alors saisir les relations avec d'autres formes de structuration.

Ainsi, pour résumer, les concepts transcendants purs de la phénoménologie richirienne dégagent un certain nombre de contraintes transcendantales qui habitent le champ phénoménologique à ses différents niveaux (comme nous allons encore y revenir) et qu'il s'agit chaque fois, d'une certaine façon d'y concrétiser. Ainsi, la question de l'écart précède-e-telle transcendantale celle de la temporalité. En pensant l'écart schématique, Richir dégage les structures transcendantales fondamentales que sont l'improvisation phénoménologique, le clignotement de l'instant et de l'extension, et sous l'horizon desquelles il s'agira de rendre compte des formes de temporalités s'instituant sur la base des schématismes.

c. Le sens se faisant comme concrétion

La catégorie du sens joue un rôle fondamental dans cette philosophie. Richir ne se contente pas on l'a vu de libérer la possibilité spéculative du sens : il s'efforce d'en habiter effectivement la venue pour rendre compte des processus concrets de son déploiement. Pour Alexander Schnell

« Le point de départ de la phénoménologie « refondue », et c'est là une première *originalité* de l'oeuvre de M. Richir, n'est *pas* la subjectivité individuelle, mais les « processus », « opérations », « effectuations » « anonymes » et « *asubjectifs* » du *se-faire du sens*.³⁴ »

Pour Richir, le sens est en quelque sorte le mouvement de concrétion active du phénoménologique, ce en quoi la « transitivity » pure du phénomène se fait pensée qui « s'auto-affecte ». L'expérience de l'idée qui nous vient – est paradigmatique de la conception richirienne du sens se faisant. Comme y insiste Richir, nous savons d'une façon ou d'une autre que nous pensons, que nous cherchons à penser quelque chose, et par ailleurs, nous savons suffisamment de ce quelque chose pour savoir que nous nous en approchons ou le manquons. Dans le mouvement du sens ainsi, le « a » indéterminé du « passer » s'ipséise, s'ouvre à la possibilité de son auto-réflexion, à la possibilité de sa distinction en un « quelque chose ». Il ne s'agit plus ici en d'autres termes, comme chez Jean-Luc Nancy, de dégager spéculativement le sens comme transitivity de l'être, passibilité intrinsèque qu'est l'être, mais de se situer au sein de cet espace de passibilité pour rendre compte de la façon dont la transitivity se concrétise et s'incarne, comment en d'autres termes le jeu du sens se réalise en phases de sens à chaque fois concrètes et à leur façon individuées.

³⁴ *Le sens se faisant*, p. 21

La description/construction richirienne de la genèse du sens culmine dans les *Méditations Phénoménologiques*. Richir y entreprend de penser le sens tel qu'il est engagé, de façon pluriel, dans le « système de concrétudes phénoménologiques » que forment ce qu'il désigne comme les rythmes de la phénoménalisation, système mouvant qui sert de « milieu » au sens. Le sens en effet se forme phénoménologiquement par enroulement au creux de concrétudes qui le dépassent : il est toujours sens d'autre chose que de lui-même, mais cet autre chose n'est pas un objet (déterminé ou indéterminé) mais ce que Richir appelle un phénomène-de-monde, ou plus exactement une multiplicité de phénomènes-de-mondes. Le sens se faisant en d'autres termes agence lui-même une multitude d'amorces de sens – il est, du dedans comme du dehors, travaillé par cette multiplicité en laquelle il s'esquisse, mais qui inscrit toujours aussi en lui la possibilité de l'accident, de l'imprévu, de la rencontre, voire, du blanc et de l'ensevelissement

(...) le sens ne peut trouver son amorce qu'en amont de lui-même, dans ce qui, pas encore en amorce du sens en question, est déjà amorce de sens pluriels, et amorce de sens pluriels indéfinis tout en « potentialité », à la frontière instable entre langage et hors langage. C'est là, en effet, que, du côté du langage, le langage touche à ce qui n'est pas lui³⁵ »

Précisons bien que le sens se faisant est pour Richir une teneur, une « saveur ». Les rythmes lui sont coextensifs et est indissociable des accidents de son déploiement.

« Il n'y a donc pas de temporalisation/spatialisation en présence d'un sens sans rythmes qui lui soient propres, c'est-à-dire sans condensations et dissipations, sans concentrations et dissolutions qui découpent les protentions et les rétentions dans leurs métamorphoses. Du point de vue archéo-téléologique classique, ces rythmes sont significativement inessentiels au sens, de simples accidents de la finitude. Nous pensons au contraire avoir montré que sans eux il n'y aurait pas de sens, mais seulement des « constellations » de significativités identitaires³⁶ »,

La pensée richirienne du sens se faisant fournit ainsi un terrain concret pour poser la question des vitesses et rythmes de la pensée, de sa capacité d'auto-survol, de contraction, d'intuition, d'émanation, de contamination, d'infiltration. La pensée peut revenir sur elle-même de façon très concentrée – se placer presque à la verticale d'elle-même - ou se détendre. Elle peut s'abandonner à un rythme ou se scruter elle-même – se tourner vers son origine au risque de s'anéantir ou se laisser être pensée subtile – surgissement, se retenir – accélérer – s'enjamber.

d. Le statut de la connaissance phénoménologique

En récusant toute stabilité a priori du champ phénoménologique, Richir interdit cependant tout principe de

³⁵ *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : J. Millon, 2006, p. 24.

³⁶ *Ibid*, p. 27.

systématisation. Comment dès lors concilier cette instabilité avec l'exercice d'une méthode et la production cumulative, de connaissances ? Comme Richir l'admet lui-même, le statut de la phénoménologie qu'il développe est difficile à saisir. Il s'agit de décrire et de construire différents degrés de concrétudes, mais il s'agit tout autant de se demander en quoi et pourquoi – pour qui ? - ces concrétudes sont effectivement des concrétudes, la façon dont elles sont rencontrées, dont il en existe quelque chose comme une expérience. Comment attester que les concepts richiriens ont bien « un référent », qu'il y a bien des motivations valables à rendre compte de la phénoménalité en évoquant de telles structures, que quelque chose dans l'expérience impose (ou propose) une telle façon d'en rendre compte ? En quoi le phénoménologue rencontre-t-il effectivement quelque chose ? En quoi n'y a-t-il pas seulement une question phénoménologique mise en jeu par l'expérience, mais aussi une pratique phénoménologique au sein de laquelle le phénoménologue est bien rencontré, et grâce à laquelle il acquiert une plus grande intelligibilité ?

Pour Richir, la phénoménologie ne livre pas un savoir clos, cumulable, mais ne se limite pas non plus à proposer des esquisses disparates et avortées. Son effort n'est certes jamais totalement objectivable mais tout son défi est de se doter d'outils pour progresser néanmoins au sein de la masse de l'expérience – d'y marquer des jalons, des étapes. Le savoir phénoménologique est transmissible s'il n'est pas objectivable : non certes transmissible comme série d'instructions closes et définitives, mais transmissible en ce qu'il mobilise précisément les régions pré-objectives de l'expérience, qui n'en sont pas moins élaborées, complexes, chargées de sens – qu'il réveille précisément l'intelligibilité – c'est-à-dire le partageable – au sein de ces régions enfouïtes. Le postulat de Richir est bien en effet que l'altérité habite fondamentalement le phénoménologique, en ce que toute structuration phénoménologique, toute mise en forme, implique déjà un tissage de l'autre dans le même. Le sens se faisant est précisément sens en ce qu'il n'est pas « mon sens » ; la relation à l'autre, qui n'est pas encore ici relation intersubjective, mais relation interfacticielle³⁷ (selon le terme utilisé par Richir) - est toujours déjà mise sur cette entente, fut-elle partielle et partiale, de concrétions phénoménologiques qui se situent en deçà de la langue symboliquement instituée, et qui font que nous partageons, sinon un même monde, du moins quelque chose de nos expériences. L'attestation la plus nette de la possibilité de la phénoménologie vient alors que ce que nous nous comprenons au moins un tant soit peu quand nous tentons de parler de ce qu'on ne peut résolument pas dire, de ce qui dépasse l'objectivité instituée. D'une façon confuse en effet, nous sentons que, non seulement le monde ne va jamais de soi, mais que les questions que nous nous posons vis-à-vis de lui ne sont pas – ou très rarement – purement réflexive et gratuites. Nous « y » sommes toujours déjà, même si le sens de ce « y » est incroyablement enfouï et complexe.

Ainsi, la pratique phénoménologique est guidée par un « flair phénoménologique », une capacité pratique que le

³⁷ L'interfactiçité désigne cela que la relation à autrui mobilise partage d'affections, de dispositions affectives, de sentiments, ou plus globalement de concrétions phénoménologiques qui portent ainsi, de façon latente, cette relation - dans - dans un contact privilégié, un regard, à travers un texte, etc. L'affectivité, originairement, circule entre nous - c'est en elle que nous nous rencontrons, que nous pouvons partager notre expérience, c'est sur sa base aussi qu'une intersubjectivité rationnelle peut s'instituer. L'attestation la plus nette de l'interfactiçité est bien, selon Richir, le fait que des textes écrits il y a plusieurs milliers d'années, ou issus de civilisations éloignées, que des œuvres dont le contexte de naissance nous est devenu insaisissable, que même des peintures rupestres multimillénaires trouvent un échos en nous, un échos dans nos propres pensées et créations artistiques, et qu'elles peuvent même nous révéler des choses pour nos recherches.

phénoménologue développe par l'exercice, à s'orienter en quelque sorte instinctivement au sein du champ phénoménologique en y décelant des structures et des formes³⁸. On ne peut thématiser cela autrement que comme « la précision d'un regard exercé », comme « la foi empirique » du médecin dont l'acuité du diagnostic, aiguë par la pratique, parvient à reconnaître la maladie à travers ses symptômes – quelque chose qu'on ne peut pas décrire autrement que comme un « ethos phénoménologique ».

e. L'architectonique comme méthode³⁹

La phénoménologie richirienne en d'autres termes rencontre à différents niveaux des modes de structuration du champ phénoménologique et s'efforce d'en rendre compte par une conceptualité spécifique. Pour Richir, la réduction ne rencontre pas seulement une eidétique, mais des eidétiques plus ou moins structurées, plus ou moins vagues, rapportées à des degrés de phénoménalisation qui ne sont précisément pas des couches qui possèdent une structure et la transmettent, mais des registres de phénoménalisation qui s'édifient également, on va le voir, sur la base les uns des autres, mais pas sans déformation : chacun de ces registres relève d'un type de description spécifique, et l'eidétique husserlienne, que Richir qualifie de logico-eidétique, ne caractérise qu'un registre particulièrement élaboré de la phénoménalisation. La remise en cause de l'eidétique husserlienne ne signifie donc pas, nous le soulignons encore, l'abandon de toute eidétique, tout simplement parce que la question à laquelle l'eidétique entend répondre, à savoir la concrétude du donné qu'on ne peut recouvrir de n'importe quelle idéalisation, avec lequel on ne peut pas faire n'importe quoi, se pose encore.

La phénoménologie richirienne, on l'a vu, est directement liée à la problématique du « jugement réfléchissant », c'est-à-dire à la capacité pour l'entendement de proposer la loi non donnée a priori d'un divers en se laissant guider par les aspects d'unité organique (ou harmonique) qui s'y laissent déceler. Elle implique alors de fait une incessante diplopie entre différentes strates ou niveau que Richir appréhende à travers une architectonique. Celle-ci implique une mise en forme systématique, non d'êtres et de niveaux d'être, mais de problèmes et questions⁴⁰. Un registre

³⁸ Le concept de *construction phénoménologique* développé par Alexander Schnell est très utile pour préciser le statut *transcendantal* de ces analyses et du mode d'attestation singulier qu'elles semblent impliquer. Schnell ne reprend pas comme tel le concept développé par Fink dans la *Méditation Cartésienne VI* qu'il élargit en proposant comme programme la mise en place d'une véritable phénoménologie constructive. Pour Schnell, le concept de construction phénoménologique est moins directement connecté au « dépassement » de la phénoménologie transcendantale dans une *cosmologie phénoménologique* qu'à l'*éclaircissement* de sa systématique interne. Il s'agit bien pour Schnell de *produire* l'intelligibilité de la méthode phénoménologique en déployant la nécessité interne de ses opérations. Les « constructions phénoménologiques », procèdent ainsi à la *déduction de structures nécessaires à l'intelligibilité de descriptions faites au niveau supérieur, à l'intelligibilité du sens selon lequel la concrétude se manifeste à nous. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* entend ainsi à la fois produire une théorie générale des constructions phénoménologiques, qu'il mettra à l'épreuve sur des questions restées patentes et profiter de l'occasion pour interroger comme tel le sens du transcendantalisme phénoménologique. Il s'agit : « (...) des outils que le phénoménologue se donne pour rendre compte d'une teneur phénoménale déterminée et dont il ne découvre la régularité (voire même la légitimité, justement) qu'en procédant à ces constructions (...) ». ³⁸ *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble : J. Millon, p. 20.

³⁹ Le développement que nous présentons ici a été proposé en anglais dans notre article « The phenomenon and the transcendental: Jean-Luc Marion, Marc Richir, and the issue of phenomenalization », *Continental Philosophy Review*, 2012.

⁴⁰ Comment cependant concevoir qu'un registre architectonique ne puisse s'établir sans la ressource d'un autre, sans que cette dépendance n'implique une relation de subordination structurelle ? Un registre architectonique s'établit, répond Richir, par transposition architectonique d'un autre registre. La relation de l'un à l'autre ne l'est ainsi pas de fondement à fondé mais de base à transposée. Ce qui s'édifie à partir de la base est une « Stiftung » elle-même « sans principe », qui se nourrit du « matériau » que fournit la base mais institue un ordre propre et ad hoc. Ce qui est premier dans l'ordre de constitution est toujours ainsi le plus archaïque, le plus indéterminé et c'est rétroactivement, depuis le registre institué, que la base paraît « comme » un fondement dans lequel est alors rétro-jetée la structure instituée. Pour Richir « (...) il n'y a aucune raison

architectonique caractérise en effet une certaine façon qu'on les phénomènes de se phénoménaliser, une certaine façon que la pluralité phénoménologique a de se lier, une certaine structure temporelle, spatiale, etc. (ainsi, le registre architectonique du sens se faisant relève d'une « temporalisation en présence sans présent assigné », alors que celui de la perception et des significations instituées implique une temporalisation en présent – celle, selon Richir, que Husserl décrit dans ses *Leçons de 1905*. Il s'agit par-là de « situer correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter (...) »⁴¹. Chaque strate architectonique relève de « structures spécifiques » qui se donnent à saisir dans des expériences différenciées, nécessitent l'élaboration d'un type de discours et d'une méthodologie propre lorsqu'on cherche à en faire la phénoménologie. Ainsi

« (...) l'architectonique n'est pas une écriture de l'arche, 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 (...) »⁴².

Répetons qu'il s'agit chaque fois de saisir quel problème relève de quel mode de phénoménalisation et que ces modes n'ont eux-mêmes de sens que les uns vis-à-vis des autres, dans le zig-zag de la réflexion qui les caractérise dans leurs relations et leurs différences. « En ce sens la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zig-zag que la phénoménologie de Husserl – mais il s'agit d'un zig-zag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.⁴³ » Concrètement, le phénoménologue ne peut échapper, dans sa pratique, au double effet d'une institution symbolique à laquelle il emprunte ses concepts et de son inscription dans le champ dont il entend rendre compte et dont les phénomènes lui apparaissent toujours déjà d'une certaine manière. Il peut cependant, écrit Richir, apprendre à jouer des ressources de cette double déformation. Il ne s'agit certes pas pour lui, au risque sinon de sombrer dans les abîmes de la « nuit océanique », de sauter hors de tout sens institué, mais de « prendre tant que faire se peut le contrôle » de son inscription symbolique et architectonique. La phénoménologie est donc habilitée, d'une part, d'user des ressources que lui lègue la tradition, de toutes les ressources et de toute « l'intelligibilité latente » qui y est déposée, et tout autant de sa complicité originaire avec les strates les plus enfouies du champ phénoménal. La difficulté est moins de sortir des évidences du langage ordinaire, que d'arriver à concilier le pouvoir d'expression (non réflexif) de la langue qui manifeste, dans les écarts et les contorsions de la poésie et de la littérature, la prégnance d'un niveau de réalité qu'elle ne peut signifier directement, et la nécessité, pour la philosophie, sinon d'arriver à l'auto-possession de son sens, du moins à garder une prise méthodique sur ce qu'elle révèle et de pouvoir se transmettre, en conservant son intelligibilité, entre les langages

d'essence (eidétique) qui fait passer d'une Stiftung à une autre, mais seulement des conditions transcendantales d'effectuations de Stiftung (...)» « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », E. Escoubas, B. Waldenfels, (dirs.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris : L'Harmattan, p. 108.

⁴¹ Marc Richir « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008, p. 207.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 210.

« En ce sens, la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zig-zag que la phénoménologie de Husserl— mais il s'agit d'un zig-zag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.⁴⁴ »

f. L'anthropologie phénoménologique comme métaphysique

Nous terminerons notre présentation en insistant sur l'usage que propose Marc Richir de l'anthropologie phénoménologique, qui prolonge celui qu'il fait de l'architectonique, et qui nous semble un des horizons les plus féconds de sa pensée. Alors que l'architectonique donne les moyens de s'orienter dans l'océans des problèmes posés au sein du champ phénoménologique, l'anthropologie phénoménologique permet d'envisager les configurations d'ensemble selon lesquels celui-ci peut en venir à se structurer – les différentes structures existentielles, qui sont autant de façons « d'être au phénomène ».

1.

Rappelons d'abord en quelques mots, l'origine de l'idée d'anthropologie phénoménologique. Celle-ci se déploie historiquement d'abord, dans la tradition phénoménologique proprement dite, à travers l'œuvre de Scheler, et celle de Heidegger, qui proposent, en opposition à l'approche transcendantale de Husserl, l'élaboration d'une anthropologie phénoménologique permettant de saisir en acte les structures de la « vie factielle ». Cette anthropologie est, surtout chez Scheler, tournée vers les formes d'inscriptions sociales, d'attachement au réel à travers les formes et pratiques instituées et sédimentées⁴⁵. Les philosophes ayant cherchés à développer une anthropologie phénoménologique sont nombreux, leur tentative se déployant dans l'horizon de la sociologie (Schütz, Berger, Lückman), ou dans un horizon plus religieux (Blumenberg), mais on peut également trouver l'élaboration d'un autre type d'anthropologie phénoménologique avec le développement de la phénoménologie psychiatrique.

Celle-ci⁴⁶, rappelle Joëlle Mesnil, est née dans les années 1920 du refus de la distinction cartésienne de la *psyché* et du *soma*. Elle a été liée d'emblée à une approche anthro-po-logique, particulièrement dans les travaux d'Erwin Strauss⁴⁷, de Von Gebstattel ou de Minkowski. Ce premier contact d'un questionnement phénoménologique et d'un questionnement psychologico-psychanalytique se fait en d'autres termes sur le terrain anthropologique peu à peu contesté par l'influence de la pensée heideggérienne et la *Daseinanalyse* qui s'en inspire⁴⁸. Comme le souligne

⁴⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁵ Dans *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »*, G. Misch, H. Lipps, Amiens : Association pour la promotion de la phénoménologie, 2007, G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzu et B. Vauthier proposent une traduction de quelques autres auteurs importants de ce mouvement.

⁴⁶ Cf. Joëlle Menil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, pp. 643 - 664.

⁴⁷ Cf. en particulier *Le sens des sens*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1989.

⁴⁸ Selon A. Tatossian, (dans *Phénoménologie des psychoses*, cité par Joëlle Mesnil), la *Daseinanalyse* se constituerait même contre l'anthropologie phénoménologique. Le même point de vue est exprimé par Kuhn et Maldiney dans la préface à l'édition française des textes de

cependant Joëlle Mesnil de façon très intéressante, la troisième phase des travaux de Binswanger, caractérisé par un retour à Husserl à travers l'analyse des *structures de la subjectivité transcendante* peut être considérée comme la mise au point d'une nouvelle anthropologie phénoménologique envisageant les formes de l'humanité de l'homme selon une perspective transcendante en s'appuyant sur la thématique des synthèses passives. Binswanger découvrirait de cette façon le statut transcendantal que l'on peut octroyer à la dimension d'un *inconscient phénoménologique*.

2.

Richir fait de l'anthropologie phénoménologique le lieu de ce qu'on peut appeler la métaphysique phénoménologique, c'est-à-dire le lieu de l'élaboration systématique de ce qui semble excéder toute attestation possible, précisément à partir de cette impossibilité saisie, en quelque sorte, comme attestation de second degré. Si, on y a insisté, pour Richir, la phénoménologie ne peut être ordonnée eidétiquement, le champ phénoménologique est néanmoins susceptible de prendre des configurations, mais « (...) il n'y a aucune raison d'essence (eidétique) qui fait passer d'une *Stiftung* à une autre, mais seulement des conditions *transcendantes* d'effectuations de *Stiftung* (...)»⁴⁹ L'anthropologie phénoménologique permet la construction de métaphysiques phénoménologiques qui sont autant d'élaborations symboliques de configurations plus ou moins systématiques. Chacune d'entre elles représente un certain type de configuration possible dans lequel le champ phénoménologique peut entrer et à partir duquel il peut fonctionner et le champ phénoménologique n'est pas représentable « en lui-même ».

De cette façon, la phénoménologie devient également l'exploration méthodique des différentes architectoniques globales, qu'elle « rencontre » d'une part dans son exploration et élabore d'autre part systématiquement comme « une certaine forme de mise en ordre » d'un champ en lui-même sauvage. Il s'agit avec elle se saisir « ce qui de l'humain échappe aux ordres symboliques tout en les conditionnant comme leur matrice transcendante⁵⁰ », et de rendre compte des ordres qui se constituent dans ce chaos. De la sorte, précise Richir « Il ne faut donc considérer ni l'institution/élaboration heideggérienne de la facticité ni celle de Levinas comme des « invariants eidétiques de second degré⁵¹ », mais comme des cas de figures singuliers. » Il n'y a pas de lois permettant de construire *a priori* les types anthropologiques possibles, et ceux-ci ne peuvent à chaque fois qu'être restitués selon leur cohérence propre.

Binswanger regroupés sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*.

⁴⁹ « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 108.

⁵⁰ Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir ».

⁵¹ « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 126.

Conclusion.

Richir, Nancy, la pulsation du sens.

Nous avons à plusieurs reprises souligné au cours de notre parcours combien la proximité des points sur lesquels Richir insiste et de ceux que Jean-Luc Nancy, qui, tente lui aussi d'amener au langage quelque chose de la concrétude en deçà de tous les cadres qui en prononçaient l'intelligibilité, est nette. Nous concluons ce texte en revenant sur les points de tangence des deux auteurs⁵².

Dans *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir décrit sous le patronage de Schelling, l'expérience phénoménologique comme *expérience de la liberté* et s'efforce d'en penser les modes hors de toutes les « déformations cohérentes » héritées de la « métaphysique de la présence ». L'expérience phénoménologique est une expérience dérobée à elle-même ; liberté latence, instantanéité qui ne fait que clignoter, se potentialiser comme le pôle d'un clignotement, comme une fêlure qui habite l'expérience sans s'y phénoménaliser, car elle n'est que l'autre face de la phénoménalisation dans son jeu. Jean- Nancy dans *L'expérience de la liberté*, pareillement placée sous le patronage de Schelling et de Heidegger, s'efforce de saisir le geste de l'existence « espacée d'elle-même », à la fois offerte et surprise par l'inexpérimentable expérience de la liberté⁵³. Dans le *Sens du monde*, Nancy propose une réhabilitation du sens comme question, tandis que Richir s'efforce de son côté, dans les *Méditations Phénoménologiques*, d'en saisir la structure phénoménologique profonde. L'un comme l'autre construisent, en deçà de l'ipséité, un concept de la *singularité*, dans les deux cas caractérisé par son insaisissabilité essentielle ; l'un et l'autre y inscrivent l'ambiguïté essentielle de l'un et du plusieurs, l'un et l'autre affirment, comme l'énigme définitive de l'expérience, la question du *contact* ou du *toucher*. Pour l'un et l'autre, le sens n'est pas révélation de l'être, frappe, auto-enroulement déployant une parole dont l'origine insiste dans le geste de son retrait, parce que le surgissement même du sens est toujours du même coup coupure, brisure. Pour l'un et l'autre, l'*Ereignis* n'est pas encore assez disloqué.

Certes, Richir *décrit* (ou, selon le concept développé par Alexander Schnell, *construit*) là où Nancy, inscrivant la logique du biais, jusqu'en sa propre écriture, *effleure*. L'un caresse là où l'autre maintient et affirme une impossible diplopie des regards ; l'un comme l'autre (comme Fichte déjà) sont, d'une façon différente, voués à l'incessant reparcours, même si la perspective phénoménologique de Richir le pousse à ajouter sans cesse de nouvelles déterminations aux anciennes. D'un côté, Richir invente de nouveaux lieux de consistance sur lesquels la philosophie prend pied, produit un sens nouveau de la concrétude, espère le recommencement d'une philosophie maîtrisant le jeu des concrétudes qu'elle s'est donnée. De l'autre, pourtant, cette construction serait elle-même vouée

⁵² Le développement qui suit est tiré de notre thèse.

⁵³ « La *Setzung* répond donc sûrement point par point à la dynamique de la différence par laquelle Derrida libère la motion infinie de l'être fini en tant que tel. La différence implique donc la liberté, ou bien est impliquée par elle. La liberté libère la différence, tandis que la différence diffère la liberté. Ce qui ne veut pas dire qu'elle la fait attendre. Elle est toujours déjà-là, mais par surprise, comme on le verra », *L'expérience de la liberté*, p. 38.

à reproduire ce dont elle s'abstrait si les interdictions de poser, thématiser, conclure, dont l'œuvre de Nancy est émaillée, ne l'habitaient pas aussi, si, en quelque sorte, *elle ne prenait pas pour objet une impossibilité*, si elle ne se disait pas à mi-voix sa folie avant de lui donner corps. C'est qu'il y a bien au sein de la déconstruction, malgré l'effort de la phénoménologie pour se mettre à sa « hauteur », la décision de soustraire (Derrida dirait : de préserver) un certain nombre de questions⁵⁴ de toute phénoménologie, de les considérer comme telles en ce qui les rend précisément rebelles à toute idée de phénoménalisation (même indirecte), mais qui ne peuvent malgré tout que traverser le champ phénoménologique. La phénoménologie doit admettre qu'il y a des choses dont elle ne peut rien dire, parce que son mouvement se nourrit aussi de cette impossibilité.

Richir mise résolument sur la puissance créatrice du sens, sur la « puissance du latent », sur le jeu sans fin de l'informe, sur le bruissement continu de l'abîme phénoménologique. Mais immédiatement, il faut ajouter que les profondeurs de l'indéterminé ne nourrissent la création qu'à condition de trouver des relais symboliques. L'impartageable, chez Richir, est amené à prendre corps : art, poésie, musique, vivifient chacune à leur manière le jeu de la forme et de l'informe, de l'intime et de l'institué, du « hors-langage », du sens et de la langue. Le sens, pour Nancy, pulse. La poésie pour l'entendre, se dépouille, traverse timidement la prière, s'aventure à tâtons aux lisières d'un grand désert. Richir, de son côté, reste grec. La poésie, pour amener l'abîme à la parole, n'a pas à rétrécir son filet : folie, chaos, univers s'y disputent au contraire, et c'est de Melville plus que de Celan qu'il souhaite en apprendre les secrets. La dévastation aussi n'est qu'un visage du non-monde. En somme, la phénoménologie, avec Richir, oppose à la rhétorique de la fin l'évidence naïve du concret disséminé en ses multiples strates et s'acharne à forger des outils pour l'appréhender encore.

⁵⁴ Le don, dirait Derrida, ou la justice, sont précisément des questions révélées dans leur problématique inhérentes par la déconstruction, en ce que celle-ci les révèle de par leur insistance, de par cela même qu'elles insistent malgré leur introuvabilité phénoménologique.

Lugar y no lugares de la filosofía

Marc Richir

Traducido por M. Isabel Ackerley
(CONICET. Argentina)

Resumen

Destronada, en los últimos tiempos, por el desarrollo de las ciencias humanas y las ciencias del espíritu, la filosofía parece haberse disuelto al contacto con los saberes. Su lugar está, con todo, en la interrogación, indefinidamente reconducida, del sentido de la reflexión.

Palabras clave

Indeterminación, estar en falso [porte-à-faux], reflexividad del sentido, tautología, enigma, no adherencia

Abstract

Having been enthroned by the development of the human sciences and "Geistwissenschaften", philosophy seems to have been diluted when confronted with the multiple variety of positive knowledge (Greek: *polimatía*). Yey, its place is to be found in the ever reformulated questioning about the sense of reflection

Keywords

Indeterminacy, to be precariously balanced [porte-à-faux], reflexivity of sense, tautology, enigma, non-adherence.

Lugar y no lugares de la filosofía

Marc Richir

Traducido por M. Isabel Ackerley (CONICET. Argentina)

A¹ condición de que aceptemos tomar una distancia o un retroceso, por lo demás necesarios a la crítica, respecto del conjunto de la actividad filosófica de hoy –tal y como suele desarrollarse en las universidades, en resonancia a veces extraña con los lugares mediáticos destinados a un público más amplio–, tenemos la sensación de que la filosofía está amenazada con desaparecer, por ruptura o diseminación de su discurso al contacto con los “objetos” sobre los cuales pretende reflexionar: se trate de la ciencia, de la técnica o de sus objetos, de los propios discursos filosóficos, de la cultura, de la sociedad, de la historia, etc., parece que, una y otra vez, el sentido de interrogación esté captado por las aparentes restricciones propias del objeto examinado. Así pues, si nos referimos a aquello que ya ha tenido lugar en la tradición occidental, la filosofía aparece, cada vez más, como un *modo de discurso* que mediatiza, de manera más o menos académica o pedante, otros modos de discursos o de manifestaciones como en una suerte de elemento tan lábil como neutro, y que no es sino una nueva *retórica* –suerte de teoría implícita, pero supuestamente general, de todos los discursos y prácticas culturales. Es como si la filosofía, a la que, clásicamente, y dentro de sus modalidades institucionales resultantes del siglo XIX, se le supone ser la ciencia directriz de las otras ciencias, y ser la única que puede abrirles a éstas un acceso a su objeto específico, hubiese estallado en una suerte de metodología meta-teórica y meta-práctica, pero a su vez siempre teórica, más o menos crítica y más o menos sometida a aquello que pretende estudiar.

Los no lugares de la filosofía

Si digo “como si”, es que este juicio, las más veces pronunciado de modo aseverativo, sin ningún tipo de modalización es, de hecho, y para hablar como Kant, un juicio teleológico reflexionante, haciendo de la contingencia histórica (la dispersión del sentido y de su pregunta entre una multiplicidad desparramada de sentidos parciales y regionales) una necesidad, que no cabría sino admitir como la ineluctable necesidad de la modernidad, coextensiva de la muerte de la “metafísica”, tantas veces proclamada desde hace ya algo más de un siglo a esta parte. Ahora bien, ¿qué es necesario constatar, precisamente, y prejuzgando lo menos posible su sentido, como el estado de hecho reinante, a día de hoy, de la cultura? Lo que aparece como una “crisis de sentido”, bastante más profunda aún de lo que sospechó Husserl en la *Krisis*, es un estallido y una dispersión del sentido en diversos sentidos, manifiestos desde la segunda mitad del siglo XIX, y que la filosofía escolar, en su forma institucional, ha intentado, con mayor o menor tino, conjurar desordenadamente mediante una suerte de enciclopedismo teñido de eclecticismo. Tentativa manifiestamente vana si recordamos que la mayor parte de las grandes invenciones de

¹ NdT: La referencia del texto original es: [Lieu et non-lieux de la philosophie.pdf](#) (publicado en 1988 en *Autrement*). Debemos a la página web de Sacha Carlson, www.laphenomenologierichirienne.org el haber tenido acceso a este texto. Por lo demás, agradecemos a Pelayo Pérez García una última revisión de esta versión al castellano que aquí publicamos, y a Pablo Posada algunos consejos atinentes a problemas de traducción.

nuestro tiempo se han llevado a cabo en su contra, o le han sido ajenas: desde las refundaciones de la matemática (teoría de la relatividad, mecánica cuántica) hasta la elaboración de nuevas disciplinas antropológicas, a veces abusivamente consideradas como “ciencias” (psicoanálisis, etnología), a veces más cercanas a un enfoque nuevo en el proceder científico (lingüística). Estos campos se ofrecen a día de hoy con una autonomía tal, al menos aparente, que examinarlos tal y como *pretenden darse* a nosotros puede conducir el proceder filosófico, y por lo tanto crítico, a *disolverse* puramente y simplemente en ellos.

Estos supuestos exámenes filosóficos de las diversas prácticas contemporáneas conducen a lo que por mi parte denomino como otros tantos *no-lugares* de la filosofía. No-lugares en el sentido corriente ya que, dentro de esta suerte de retórica de la que hablaba, el campo considerado permanece finalmente indiferente. Pero no-lugares, igualmente y acaso sobre todo, en el sentido jurídico de un “no ha lugar”², puesto que el examen en cuestión viene a ser, por regla general, *no concluyente* respecto al objetivo perseguido, que es el de comprender mejor. Por ejemplo, un proceder epistemológico que estudia una axiomática sin preguntarse por sus motivaciones, por los problemas y cuestiones insolubles que pretende disimular bajo la alfombra, equivale a aceptarlo tal cual y así transformar el proceder filosófico en proceder lógico-matemático.

Del mismo modo, preguntarse al infinito, tal y como hacen los filósofos analíticos, por las variaciones de sentido de una expresión según los contextos, se resume en hacer el inventario de las mismas, en sobre-codificar el ejercicio de la palabra, y en marrar su enigma constitutivo, que es la movilidad de las significaciones, no ya alrededor de los polos invariables fijos en los diccionarios, sino en relación a los *sentidos* que son dichos y están por decir a través de y entre dichos términos, y que nada puede codificar *a priori*, a menos que practiquemos un verdadero hara-kiri del pensamiento. Lo que de este modo queda tan laboriosamente inventariado no es más que una débil parte de lo que cada quien ya sabe en la práctica viviente y siempre relativamente imprevisible, por cuanto es práctica inventiva, de la palabra: manera de reconocer, aquí, el no lugar³ a que antes me refería.

Por lo tanto, el enciclopedismo ecléctico de la filosofía institucional no está, a día de hoy, muerto: de hecho, jamás estuvo así de floreciente, jamás fue así de prolífero; proliferación favorecida, sin duda, por la prodigiosa extensión social de una cierta cultura “universitaria”. Incluso cabría producir, y acaso ya haya sido esto acometido, una “sociología filosófica” de los problemas de tránsito y circulación vial. Habría ahí material para un bonito pastiche de no pocos “discursos” contemporáneos, y que pondría en juego las categorías de dentro y de afuera, de identidad y de diferencia, de flujo y de estabilidad, de representación y de realidad, de conciencia y de inconsciente, de social local y de social global, de privado y de público, de incomunicable y de comunicación, etc. La cuestión no es entonces ni mucho menos que este tipo de discurso sea o no imposible, faltaría más, sino la de saber hasta dónde y a partir de qué punto es susceptible de poder ser reconocido como *filosófico*.

Tanto hoy como en el siglo XIX y anteriormente también, la gran ilusión de la filosofía institucional ha estado en creer que con una cierta modalidad de discurso, llamado filosófico, los individuos podrían adquirir por lo menos un cierto *dominio* de los otros tipos de discurso. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el enciclopedismo

² NdT: Como cuando, en el contexto de un juicio, se dice de una objeción o de un argumento que “no ha lugar”, que “no procede”, que carece de pertinencia.

³ NdT: Una vez más el “no haber caso” en sentido jurídico: no haber lugar a conflicto, no ser, la pretendida causa, pertinente. En eso se resumen, según Richir, buena parte de las contribuciones de la filosofía analítica.

ecléctico apenas si desemboca, en el mejor de los casos, a otorgar la posibilidad de hablar con mayor o menor habilidad en torno a cualquier tema. Siempre cabría, y también sería tan divertido como difícil llevarlo a cabo, escribir el famoso capítulo de *Bouvard et Pécuchet* dedicado a la filosofía. Es este pedantismo filosófico, imperante por doquier, lo que sin duda también ha motivado, en muchos de nuestros contemporáneos, acaso hasta límites criticables, pero de los que somos responsables en gran parte, un auténtico odio de la filosofía, que es otra expresión de la “crisis” de sentido de la que hablaba. Si los científicos, a día de hoy, experimentan una desconfianza instintiva ante los filósofos, es sin duda porque, por sentido común, tienen la impresión de que les pagamos en “billetes falsos” – hablo de aquellos, que, ciertamente, se cuentan con los dedos de una mano, que no están encerrados en un dogmatismo muy metafísico a su vez.

La filosofía como camino y como residencia

El gran descubrimiento griego de la filosofía define su lugar verdadero (que ni es un territorio, ni coto de caza) por cuanto el camino que es trazado por el pensamiento para *desvelar* la cosa ya es parte de la cosa, o que la cosa examinada no se revelará tal o cual sino según el procedimiento, las más veces *ya* determinado de tal o cual manera, que entendamos seguir para estudiarla. No existe por lo tanto filosofía sin puesta en tela de juicio del trazado del camino, sin la experiencia *concreta* de que pensar es siempre también ser tomado *de antemano* por pasos sobre las huellas de los cuales vamos a caminar para acceder a la cosa, por lo tanto, sin la reflexión correlativa de que el camino seguido, de hecho, ya se ha trazado sin que lo sepamos, y que ello no significa que sea el mejor o el más apropiado a la cosa. O también, sin que la cuestión del ajuste [*justesse*] de aquello que hacemos en relación a lo que ya siempre se ha decidido, y de lo que hemos de hacer en punto a esta decisión que nos precede y que ha de hacérsenos cuestión al menos tanto como la cosa misma.

En este sentido, la filosofía es necesariamente *reflexiva* y *crítica*. No es tanto que vaya a fijarse en uno o varios métodos, lo cual equivaldría a plegarse sin crítica a los pasos ya pisados, y por ahí a caer en la ilusión de un domino que, en rigor, no es sino autológico en la adecuación de sí consigo. Por el contrario, la filosofía ha de verse habitada por la zozobra de que el camino del pensamiento es necesariamente camino que vuelve sobre sus pasos, que retrocede en su progresión, al menos de desvanecerse en la posibilidad insensata de tales o cuales *resultados*, que precisamente eran aquellos se intentaba de antemano evidenciar, incidiendo en el paso ya trazado.

El lugar de la filosofía es aquel de un pensamiento *no tautológico*, porque reside en esa exigencia *de derecho*, imposible de satisfacer de hecho, que consiste en abstenerse de toda presuposición, en rechazar el dar simplemente por bueno todo lo dado, en remontar incesantemente hacia ese lugar crítico donde el pensamiento puede al menos sorprenderse en la suspensión de su realización que, de otro modo, no sería sino tautología. A decir verdad, ese lugar crítico es imposible de “ocupar”, pero en su inaccesibilidad misma permanece siendo el *hogar* crítico que da sentido a toda auténtica interrogación, a toda cuestión que no comporte de antemano, en ella misma, su respuesta.

El enigma del sentido a día de hoy

El desarrollo de las ciencias contemporáneas ha dispensado a la filosofía de la pesada tarea del conocimiento adecuado. Es la vertiente positiva de la “crisis del sentido”, ya que, *sobre el terreno que les es propio*, las ciencias positivas son efectivamente indiscutibles. Resta a partir de entonces, y cualquiera que sea el campo de práctica que consideremos, el lugar filosófico como lugar de interrogación aporética donde el sentido, volviendo sobre sí mismo, está, por así decirlo, *en obra*. Volver sobre los pasos propios y descubrir ahí, en virtud de esa vuelta, otras huellas que, a partir de entonces, ya no se habrán de seguir ciegamente, es descubrir la irreductible dimensión de *reflexividad intrínseca* del *sentido*, o sobre todo, *es hacer sentido* reinterrogándolo, porque es descubrir *que sentido [du sens] sólo cabe hacerse en la inadecuación a sí de éste, en su estar en falso de sí respecto de sí mismo*, en lo que conforma, a una, su temporalidad y su espacialidad intrínsecas, es decir, su *encarnación en el mundo*.

El sentido no reside en la identidad de la significación o la beatitud (aparente) de la contemplación narcisista, sino en la *inquietud*, el movimiento irreductible por el cual se busca y se pierde. El sentido no es concepto, manipulable como una clavija o una palanca, porque no está nunca sino parcialmente determinado. Filosofar, es pues interrogar el sentido y ello, no para hipostasiarlo en significaciones, sino *en vista de sí mismo, en vista de su propio enigma*. Trabajo in-finito, que tan sólo puede hacerse en común, en un espíritu de apertura a la indeterminidad al menos relativa del sentido, así como a la cuestión que nos anima, que hace sentido e historia. Que esta inquietud haya de topar con la *pasión de la determinidad* que a tantos hombres mueve, generalmente hasta lo patológico, que tenga que bregar contra una suerte de miedo atávico ante lo indeterminado tomado por “destructor” o “devastador”, de todo eso no cabe duda. Y no es esta empresa una balsa de aceite o un viaje de placer: el espíritu que la vertebra siempre ha estado, está, y estará amenazado. Porque según el viejo adagio: “quien no está con nosotros está contra nosotros”, y esos hombres nos sentirán siempre como extranjeros, como si tuviéramos de continuo un pie fuera de la fe que los anima y en pro de la cual enigmáticamente tienen necesidad de unanimidad.

He ahí por lo tanto, quizá, no tanto el lugar de la filosofía cuanto el lugar de los filósofos: en relación a los órdenes establecidos, en relación a los “establishments” de toda laya, tener un pie dentro y un pie fuera, estar en falso [être en porte-à-faux]. He ahí, en todo caso, lo que, por principio, debe escapar a toda tentativa unívoca de institucionalizar la filosofía, de darle uno o varios territorios socialmente reconocidos o negados. Porque – he ahí el milagro – jamás una forma institucional de la filosofía – ya sea la de los “grandes sistemas”, o esta otra, actual, de la dispersión – la ha detenido ni matado. No más ahora que en el pasado. Su lugar, tal como lo he intentado caracterizar, es móvil y fluyente, en perpetua disidencia a poco que miremos la Historia con suficiente perspectiva, y no, como es muy frecuente hoy en día, con la mirada varada sobre la actualidad.

La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva.

Pablo Posada Varela
Université Paris - Sorbonne, Bergische
Universität Wuppertal

Resumen

En este artículo elaboramos un acercamiento intuitivo (y literario) a la idea de concreción fenomenológica y a la estructura del fenómeno en sentido fenomenológico, accediendo a una primera noción, provisional, de lo que habrían de ser las concrecencias hiperbólicas. Nos centramos luego en la teoría transcendental del método, habiéndonoslas con una primera comparecencia del Genio Maligno.

Palabras clave

Fenómeno, concreción, mereología, arquitectónica, concrecencia, hipérbole, fenomenologizar, Genio Maligno, Edmund Husserl, Eugen Fink, Marc Richir.

Summary

In this paper we develop an intuitive (and literary) approach to the idea of phenomenological concreteness, as well as to the structure of the phenomenon in a genuine phenomenological sense. We then come up with a first, provisory notion, of what hyperbolic concrecences ought to be. After focusing on the transcendental theory of method, we deal with a first occurrence of the Malignant Demon.

Keywords

Phenomenon, concreteness, mereology, architectonics, concrecence, hyperbole, phenomenologizing, Malignant Demon, Edmund Husserl, Eugen Fink, Marc Richir.

La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva.

Pablo Posada Varela

Université Paris - Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal

Para Marc Richir, en testimonio de amistad y de agradecimiento

Sumario

Nota editorial

Prólogo

1. SOBRE LAS “COSAS MISMAS” DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA IDEA DE CONCRECIÓN FENOMENOLÓGICA

§ 1. *Del lado de la teoría transcendental de los elementos: ¿Qué son las “cosas mismas” de la fenomenología?*

§ 2. *Excursión literario-greguerística hacia la idea de concreción fenomenológica*

§ 3. *Unidad de biografía y pluralidad de la greguería. La originaria pluralidad de las esencias salvajes*

2. PARECENCIA DEL GENIO MALIGNO Y CONCRESCENCIAS HIPERBÓLICAS

§ 4. *Del lado de la teoría transcendental del método: el desajuste no esquemático como matriz de la teoría transcendental del método*

§ 5. *Anonimato transcendental y anonimato fenomenologizante*

§ 6⁶⁶. *Primera comparecencia del Genio Maligno*

§ 7. *Inminencia, parecencia y multiestratificación de la experiencia: inciso metodológico*

§ 8. *Sobre la inasibilidad de la concreción fenomenológica como concrecencia entre ambos tipos de anonimato (transcendental y fenomenologizante). La decantación (Nuanzierung) de la vida transcendental*

§ 9. *Fenomenología como hiperbolización. “Fenómeno” como disparadero hiperbólico. El matiz de reflexividad consectorio de la exageración hiperbólica*

§ 10. *La idea de concrecencia hiperbólica: vislumbre anticipada*

Nota editorial

El origen fáctico de estos dos escritos es un artículo anterior, titulado “Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica”, aparecido en la sección “Marc Richir” del número 9 de la revista *Investigaciones Fenomenológicas*¹. Aquel artículo ya era bastante amplio. Debo a la generosidad de los directores de la revista, Javier San Martín Sala y Agustín Serrano de Haro, el haber podido publicarlo. Debo también a María Luz Pintos Peñaranda una primera decantación del texto desde una versión bastante amplia, origen directo de estos dos que ahora ofrezco. No olvido la generosidad de Sonia Ester Rodríguez García a la hora de realizar algunos pequeños añadidos y correcciones de los que el primero de estos dos textos se ha beneficiado. Agradezco infinitamente la paciencia y el riguroso trabajo editorial de estas dos personas.

Lo cierto es que el *humus* textual de aquel artículo desbordaba con mucho el tamaño estipulado para las contribuciones a *Investigaciones Fenomenológicas*. Hubo toda una parte, la parte propiamente arquitectónica, que fue obligado e incluso sensato dejar al margen. Siendo este de *Eikasia* un especial exclusivamente dedicado a Richir, he decidido recuperar esa primera versión y dividirla, a su vez, en dos partes. Versión que, por lo demás, había seguido trabajando por mi cuenta en lo que luego han sido sus dos partes: esta misma y la que corresponde al artículo, incluido también en este número de *Eikasia*, y titulado “Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)”.

Por lo que hace al presente texto, he de decir que tras mucho bregar, me he visto absolutamente incapaz de ir eliminando las líneas o partes ya aparecidas en *Investigaciones Fenomenológicas* sin introducir efectos que, al hilo de ir intentando tal supresión, me iban apareciendo como absolutamente catastróficos para la legibilidad del texto e incluso para su relación – propedéutica – para con el segundo de los artículos, a saber, el citado “Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)”. Así pues, el primero de los textos que aquí presento contiene algunas de las partes de “Arquitectónica y concrescencia”, ya pre-contenidas en su versión amplia y de origen. Estas líneas no pueden considerarse como una segunda parte de aquél sino, más bien, como la versión del mismo que recupera su primigenio engranaje en un todo más amplio (del que el segundo artículo también es parte). Todo que, a su vez, he vuelto a remodelar².

Y, por supuesto, están las partes que hubieron de quedar fuera: algunas caen en el primero de los artículos: este que sigue. El segundo de ellos (“Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)”) está exclusivamente compuesto por materiales que quedaron fuera de “Arquitectónica y concrescencia” pero que ya conocieron una primera redacción para aquella ocasión. A ese segundo artículo se antepone una introducción recapitulativa que hace que el texto, de temática ligeramente distinta, valga por sí mismo.

En cualquier caso, por lo que hace al primero de los textos, el que sigue de modo inmediato a estas líneas, que se me perdonen pues las evidentes repeticiones respecto de “Arquitectónica y concrescencia” que se

¹ http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html.

² Agradezco a Pelayo Pérez García y a Javier Arias Navarro una atenta lectura de esta última versión que me permitió detectar algunos errores. Vuelvo sobre ello más adelante.

reconocerán en algunos párrafos de las líneas que siguen. Con todo, creo que recuperar ese texto en su primera versión (reformulada y más amplia) hace que el siguiente, dedicado a la propia arquitectónica pero extraído del mismo *humus*, sea más legible.

Prólogo

En el presente artículo trato de sentar las bases de un tratamiento mereológico de la epojé fenomenológica hiperbólica, sentando así las bases para un siguiente trabajo, también incluido en este número de *Eikasia*, y donde intento un acercamiento mereológico a la arquitectónica. Acercamiento mereológico al “dato” propiamente fenomenológico que es la multiestratificación de la experiencia. Por lo demás, este trabajo constituye una suerte de introducción a otro, recientemente publicado³. En realidad, ese otro trabajo valdría como la continuación o, al menos, una posible continuación de lo que aquí intentamos. Dicho de otro modo: el presente trabajo es un preámbulo de aquél, ya publicado (titulado “Concrétudes en concrecences”⁴).

Este artículo corresponde al primero de los dos grandes bloques en que se organizaba el texto que sirvió de base a “Arquitectónica y concrecencia”: uno fenomenológico (donde se elabora un acercamiento intuitivo a la cuestión de la concreción, las concretudes y la concrecencia) y otro metodológico (donde se explicita lo que ha de entenderse como arquitectónica fenomenológica). Por lo demás, aparte de esta división en dos grandes bloques, el texto se subdivide en varios párrafos, con encabezamientos temáticos, que, creo, facilitan su comprensión y guían mejor la lectura.

Por otro lado, cumple señalar, por lo que hace a la fenomenología de Richir y a lo que empieza a asentarse como su recepción en lengua española (fenómeno del que, afortunadamente, mis aportaciones no son sino un capítulo más, entre otros tantos, y acaso ni tan siquiera un capítulo decisivo), que, a día de hoy, nos ha parecido más interesante guardarnos de elaborar una presentación o introducción más a su fenomenología⁵. Creo que, encaminada esta recepción en español de la obra richiriana, encaminada desde, afortunadamente –repito–, vetas varias (y no exclusivas mías), son los textos del propio Richir los que, lento a lento, van cumpliendo cada vez mejor ese propósito introductorio⁶. Lo cumplen, en todo caso, bastante mejor de lo que yo mismo pudiera hacerlo. En

³ Este artículo es una suerte de prolegómeno fenomenológico y metodológico a otro artículo, a saber, “Concrétudes en concrecences”, publicado en la revista *Annales de Phénoménologie*, n°11, Amiens, 2012, pp. 7-56. www.annalesdephenomenologie.org.

⁴ *Art. cit.*

⁵ En los números 34 y 40 de *Eikasia* www.revistadefilosofia.com pueden ya encontrarse multitud de presentaciones, en español, de la fenomenología de Marc Richir. Cumple también señalar la extraordinaria página web montada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org con multitud de artículos disponibles, artículos de y sobre Richir, e incluso algunos libros del propio Richir. En espera de la tesis doctoral de Sacha Carlson, codirigida por Guy van Kerckhoven, que trata sobre el conjunto de la obra de Richir con una profundidad, precisión y exhaustividad hasta ahora inauditas en el panorama de la bibliografía richiriana, podemos remitir a su excelente trabajo, publicado en el número 34 de *Eikasia* y por lo tanto disponible en línea: Sacha Carlson : *L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique.pdf* (Tesina, Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve), 1997). También puede consultarse, creo que con provecho, la siguiente presentación general de la fenomenología de Richir: Pablo Posada Varela, *En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir.pdf*, (*Eikasia* n°40, 2011). Remitimos también, obviamente, a los trabajos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que es, a mi parecer y hasta donde yo sé, el más profundo conocedor (no sólo en el mundo de habla hispana) de la obra de Richir.

⁶ No fue otro el propósito que presidió a la traducción y anotación que de tres textos introductorios de Richir hice para el número 9 de la revista de la Sociedad Española de Fenomenología, *Investigaciones Fenomenológicas* http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html. Como hemos señalado en la “nota editorial”, en ese mismo número de *Investigaciones Fenomenológicas* se encontrará una versión más corta de la primera parte de este texto.

cualquier caso, quizá no esté de más aclarar, por desbaratar de entrada toda falsa expectativa, que el presente texto, inspirado en ciertos elementos de la fenomenología de Richir, no es, en primer término, una *presentación* de la fenomenología richiriana, lo cual no quiere decir que algunos puntos de ésta no se aclaren a la luz de lo que aquí decimos. Acaso tanto más por hacerlo con un lenguaje ligeramente distinto.

Añadamos un breve comentario filológico. Hay cierta oposición –a veces feroz (demasiado a mi parecer)- a la introducción del neologismo “concretud”. A veces, sobre todo cuando se insiste en el carácter adjetivo y múltiple de que está hecho lo concreto, me parece que cabe preferir “concretud” o “concretudes” a “concretos” o “concreciones” a pesar de que sólo estas últimas se encuentren en el diccionario (al igual que, excuso decir, “concrecencia”). La versión con infijo de “concretud”, a saber: “concretitud”, tampoco me parece preferible a “concretud” (amén de no estar recogida, tampoco ella, en el diccionario). Así y todo, y contra lo que pudiera parecer, tampoco equiparamos sin más “concretudes” con “momentos abstractos”. En estas últimas precisiones no entraremos en este trabajo. Lo hacemos en el ya publicado “Concrétudes en concrecences”, y acaso lo haremos en otro siguiente. En cuanto a la diferencia entre “concretud” y “concrecencia”, es algo que se aborda también en el citado artículo en francés. No es tan importante para la comprensión de las líneas que siguen, que son un prolegómeno al citado artículo. Tratar esa cuestión requeriría entrar de lleno en los vericuetos de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, cosa que no emprenderemos aquí. En realidad, los “prolegómenos” que representan estas líneas buscan, en el fondo, *hacer más legible* el artículo “Concrétudes en concrecences”. No es otra la motivación fundamental de las líneas que siguen. De ahí que respondan a discusiones, muy valiosas para mí, en que mis interlocutores me pidieron aclaraciones relativas al citado trabajo “Concrétudes en concrecences”.

Es obligado señalar que estas líneas deben mucho (como mi texto, por otro lado, da a entender) a la fenomenología del propio Marc Richir, así como a las múltiples discusiones, con él, sobre estos temas. También a Miguel García-Baró y a Agustín Serrano de Haro, a los que debo la perspectiva mereológica de muchos de mis análisis. Muy en especial al libro de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Universidad Complutense, Madrid, 1991), que sigue siendo para mí una continua fuente de inspiración, y uno de los mejores libros sobre la fenomenología de Husserl que yo conozca.

No podemos olvidar lo mucho que también deben estas líneas a las enseñanzas filosóficas y fenomenológicas en general (y en punto a la fenomenología de Richir en particular) que, desde mayo del 2009 a esta parte, me ha procurado el contacto con la persona y con la obra (en lo esencial aún inédita) de Ricardo S. Ortiz de Urbina.

Sin lugar a dudas (al menos por lo que a mí cuenta no ha lugar a tales) es Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, a día de hoy, en el mundo de habla hispana (y en general y hasta donde yo sé, en el mundo de toda habla) la persona más versada en la obra de Richir, la que más tiempo y a mayor profundidad lleva trabajándola y, sobre todo, la que, hasta la fecha, más partido ha sabido sacarle. Hablo del partido original y no parafrástico (que es un no partido o una fecundidad ficticia) consistente en haberla puesto a funcionar dentro de su propia y

originalísima propuesta filosófica; propuesta a distancia, a su vez, tanto de la fenomenología arquitectónica de Richir, como también, claro está, del materialismo filosófico de su maestro Gustavo Bueno⁷.

Tan sólo en calidad de mero lector de Richir me limito a constatar (y hacer constar; pues sería injusto e imperdonable no hacerlo) que el conocimiento de los desarrollos de Ricardo S. Ortiz de Urbina supuso para mí un enorme salto cualitativo en la comprensión de Richir, y sigue siendo, a día de hoy, de enorme provecho. Salto cualitativo que la frecuentación directa de los seminarios de Richir nunca hubiera podido procurar. Era necesario, como es natural, un tipo de enfoque radicalmente distinto y que hiciera hablar a los elementos de la fenomenología de Richir de un modo estructuralmente inaudito.

Y acaso fue muy relevante para mí, también, que ese otro enfoque hiciera hablar a los elementos de Richir en mi lengua materna que es la lengua en la que pienso a pesar de que el pensar involucre muchas franjas de profundidad –muchos registros de experiencia (como diría Urbina)- que, claro está, no son lengua pero que, con no serlo –lengua articulada- no por ello son mudos o inarticulados –ajenos al lenguaje: son otro tipo de articulación, son, como diría Urbina, no tanto síntesis eidéticas cuanto “esquemáticas”.

En todo caso, estas líneas le deben mucho a nuestro amigo Ricardo S. Ortiz de Urbina, a pesar de que, en este trabajo, su influencia salte menos a la vista de lo que lo hacía en otros artículos anteriores (por ejemplo los del número 40 de *Eikasia*). Sus aportes han terminado de estabilizar para mí ciertas intuiciones ignotas y fluctuantes relativas a la obra de Richir que, a día de hoy, y gracias al enfoque de Urbina, sí puedo contar como acervo. Acervo no muerto sino reutilizable. Así pues, aportes que, sobre todo, admiten una reutilización fructífera y donde esta disponibilidad es consecutaria de la precisión. Todo ello sin perjuicio alguno (sino todo lo contrario) de su profundidad. Y es que no otra cosa es la filosofía. Profundidad y precisión. Pero sobre todo precisión pues la precisión sin profundidad es falsa precisión, es espuria y arbitraria y la profundidad, llegado cierto umbral, sólo puede progresar mediante distinciones precisas. Por eso, como decía Ortega, la filosofía es precisión: “O se hace ciencia, o se hace precisión, o se hace literatura, o se calla uno.”⁸

Mi gratitud va también a Iván Galán Hompanera, a Sacha Carlson, y a Thomas Maurice. A los tres por las muchas discusiones y comentarios que, surgidos a raíz del artículo “Concrétudes en concrecences”, han permitido que este texto haya ido madurando y mejorando dentro de los inevitables límites que, claro está, son los de uno mismo, y ante los que sólo queda la humildad de la discusión, la que expone esos mismos límites a su propia transpasibilidad⁹. Humildad de reconocerlos como límites y suplementaria humildad de reconocernos incapaces de ubicar esos límites. Límite suplementario en punto al saber del límite. Y es que, efectivamente,

⁷ Urbina ha rotulado su propuesta filosófica, a mi parecer original y absolutamente inaudita, “Materialismo Fenomenológico”, o, en alguna ocasión, “Estromatología” (acaso como una “parte” de ese “materialismo fenomenológico”). Pueden consultarse, en la revista *Eikasia*, varios artículos recientes de Urbina en que se hace un uso profundo y original de algunos elementos de la fenomenología de Richir. Por lo que hace a al sentido de una arquitectónica o estromatología fenomenológica (como opuesto a una “arquitectónica” o estromatología ontológica), lo cual alberga no pocas resonancias con la parte 2ª de este trabajo, puede consultarse su artículo: **Introducción a la estromatología**, pp.147-182. (*Eikasia* n°40, 2011).

⁸ José Ortega y Gasset: «Algunas notas», *Obras completas*, Ed. Taurus, Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, vol. I pp. 112-113.

⁹ El concepto es de Henri Maldiney. Cf. “De la transpassibilité” en : Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, colección Krisis, editorial J. Millon, Grenoble, 1991.

jamás sabremos del todo lo que de veras podemos¹⁰, no disponemos de nuestra propia transpasibilidad.

Este artículo se ha beneficiado de la lectura atenta y generosa de Javier Arias Navarro, lectura llena de sugerencias formales y estilísticas valiosísimas. Llena de algunas otras, relativas al contenido de mi texto, a su elaboración y profundización que, por falta de tiempo, no he podido asumir, pero que ahí quedan para futuros desarrollos.

También se ha beneficiado la última versión de este artículo de la cuidadosa lectura de Pelayo Pérez García, lectura llena de consejos que me ha permitido evitar no pocas erratas, anfibologías, errores de coordinación y alguna formulación desafortunada.

Por lo demás, y en el capítulo relativo a la génesis de este trabajo, decir que una versión más corta de sus primeros párrafos apareció en el último número de *Investigaciones Fenomenológicas*, número que también contenía otras contribuciones propias bajo la forma de traducciones. Todo ese trabajo estuvo generosamente alentado, en el momento de su redacción, por los ánimos y el apoyo de la profesora María-Luz Pintos Peñaranda. Vaya desde estas líneas mi más sincero agradecimiento al apoyo de lo que fue la matriz de este proyecto más amplio que ve ahora la luz en la revista *Eikasia*. Este trabajo también ha beneficiado en algunas de sus partes de la labor de edición y corrección de Ester Rodríguez García.

Por último, he de señalar que Marcela Venebra realizó una lectura muy atenta y fructífera de “Arquitectónica y concrecencia” y que si bien las preguntas, muy pertinentes, que me planteó de resultados de su lectura no están, por ahora, respondidas de modo explícito, acaso sí hallen principios de respuesta o los lineamientos de su tratamiento ulterior tanto en este artículo como en el dedicado a la arquitectónica misma. Sin señalarlo de modo explícito, las tuve muy presentes en la remodelación de este *humus* del que surgió “Arquitectónica y concrecencia”. Creo que la explícita respuesta a las cuestiones que me planteó Marcela Venebra merece, por la importancia de las mismas, un texto aparte, o al menos un aparte de un texto. En ciernes está ese otro trabajo que las retomará punto por punto y que espero publicar próximamente.

¹⁰ Sobre esta decisiva experiencia, tanto para el cuerpo como para el pensamiento (para, en una palabra, la *Leiblichkeit*, la vivacidad del pensar), puede leerse el magnífico texto “El exceso”, de Pelayo Pérez García, publicado en este mismo número de *Eikasia*. Remitimos también, por supuesto, a las valiosísimas intuiciones presentes en la larga serie de artículos sucesivos reunidos bajo el título genérico de “Lo obvio” y que el lector podrá encontrar en varios números de *Eikasia*.

1. SOBRE LAS “COSAS MISMAS” DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA IDEA DE CONCRECIÓN FENOMENOLÓGICA

“¡A las cosas mismas!” (*Zu den Sachen selbst!*) proclamaba Husserl. Tras lo que a simple vista pudiera parecer una trivialidad se esconde algo muy preciso y, al tiempo, difícil de captar. ¿De qué se trata y por qué no estamos, como sería de justicia sospechar, ante una simple y llana perogrullada?

Sabemos, para empezar, que “cosa” traduce “*Sache*” y no “*Ding*”. Así, la “cosa” del lema preconizado por Husserl estaría entre la “cosa” tal como suele entenderse (las cosas “palpables”, “contantes y sonantes”) y el “asunto”. El “asunto” es lo que nos ocupa y requiere como lo hace una “causa” en su más amplio y primigenio sentido. Sentido que, precisamente, no es el epistemológico. Los “asuntos” son lo que nos concierne y ocupa (*ta pragmata*), son lo que, incluso, nos compromete. No son, pues, asuntos en que alienten “causas” vacuas y lejanas, sino “causas” insistentes y palpables, tan palpables como las “cosas”. Se trata, en suma, de pensar el “asunto”, el carácter de “asunto”, la *Sachlichkeit*, como algo *concreto* (a que el sentido del término alemán sí hace mayor justicia). Pero ¿de qué concreción se trata? ¿En qué se desvía de la burda concreción de la cosa entendida como cosa física, palpable?¹¹

§ 1. Del lado de la teoría trascendental de los elementos: ¿Qué son las “cosas mismas” de la fenomenología?

La pregunta que encabeza este epígrafe no es, efectivamente, cuestión fácil de dirimir. Los asuntos hechos cosa son insistentes, pregnantes y, con todo, ilocalizables. Parecen renuentes, en su estructura misma, a hallar localización según coordenadas. Efectivamente, las cosas de la fenomenología son renuentes *ya desde* su estructura. Lo son porque –adelantémoslo en aras a la inteligibilidad del texto– dicha estructura incluye una parte subjetiva (en coalescencia con una parte objetiva). Parte subjetiva en la que, además y por si fuera poco (es decir: dicho a mayor abundancia en la *complejidad y relieve estructurales* de lo que aquí está en juego) el yo que filosofa, o el yo que hace fenomenología (yo fenomenologizante¹²) se halla también involucrado.

Hay, pues, una suerte de cascada fluctuante de coalescencias; cascada, por lo demás, con tramos que,

¹¹ Todo el problema está en la inasibilidad del fenómeno en sentido fenomenológico. El fenómeno en sentido fenomenológico es concrecencia. Concrecencia entre distintos géneros de materialidad, ninguno de los cuales puede ser hipostatizado.

¹² El concepto es, como se sabe, de Eugen Fink, y juega un papel esencial en su *Sexta Meditación Cartesiana*. Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Husserliana Dokumente, II) Editado por H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerhoven, 1988.

Las alusiones a esta obra serán casi continuas a lo largo de este trabajo. Cumple que recuerde cómo le debo a Javier San Martín el haber leído en serio esta obra de Fink, a día de hoy fundamental en mis propios proyectos fenomenológicos. Lo debo en primer lugar a los libros sobre fenomenología de Javier San Martín (no sólo sobre la fenomenología de Husserl, sino también sobre la de Ortega, donde uno de sus muchos aportes exegéticos consiste en haber puesto de manifiesto el papel de Fink en la matización que la crítica de Ortega a Husserl conoce entre el “Ensayo de estética a manera de prólogo” y el “prólogo para alemanes”). Ahora bien, la oportunidad, es decir, la buena suerte de haberme visto acompañado por ese texto fundamental que es la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink, también la debo a un seminario de la Sociedad Española de Fenomenología, animado por el propio Javier San Martín en sus primeras sesiones (más adelante por Jesús Díaz). Dicho seminario trataba sobre el tema de la Historia. Su texto de arranque y atacada fue, precisamente, la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink, y más exactamente el § 3. Párrafo en el que Fink, en aras a aquilatar la especificidad de la referencia de la fenomenología a sí misma, la compara con la referencia que otras disciplinas mantienen respecto de sus propias producciones (sencillamente el modo en que esas producciones caen, también, en el campo de estudio de dichas disciplinas). Una de esas disciplinas era, precisamente, la que correspondía al tema del seminario, a saber, la Historia (siendo, las restantes, la Lógica y la Psicología).

encontrándose a niveles diferentes, parecen solaparse. Ni se dejan éstos poner *partes extra partes*, ni tampoco alinearse fácilmente en un *mismo* plano; de ahí que un “objeto” –dicho en sentido lato, como quien dice “objeto de estudio”- de ese cariz –i.e. del cariz de las “cosas” o “asuntos” de la fenomenología-, un “objeto” tocado con esa estructura (compleja y no sencilla de alisar y luego compartimentar), sea tan difícil de situar, de abatir sobre un plano y de cercar con arreglo a coordenadas. Efectivamente, parece que la estructura de fenómeno, estructura de concretudes en concrescencia, es, en parte por los motivos estructurales que acabamos de aducir, ínsitamente refractaria a toda localización en un espacio-tiempo objetivo. Y nada arreglaría, por cierto, multiplicar las dimensiones. Por muchas que éstas sean, toda localización –así se multipliquen los ejes de coordenadas- no deja de ser extrínseca, y no observa –sino que *fuerza*- dos dificultades estructurales fundamentales con las que la fenomenología ha de bregar para capturar y estabilizar sus “cosas mismas”.

De un lado, con la dificultad inherente a que el fenomenologizar se mueve en una relación de identidad con el yo transcendental¹³, por lo que el yo del discurso no está fuera del plano de proyección, sino que es también objeto de estudio y, como veremos, materia de concrescencia. Los tramos de vida transcendental fenomenologizante son, quíerose o no, parte contraída o “contratante” de esas concrescencias en que consisten las “cosas mismas” de la fenomenología. Tan profundas son “esas cosas” que su pinza de concrescencia va hasta contraer a concrescencia una parte (de la parte) fenomenologizante; parte que, a su vez, es parte de la vida transcendental.

De otro, a la fenomenología repugna toda localización hecha sobre fondo de mundo. Ello se cobra, como veremos¹⁴, una suerte de aplastamiento que no se complace con la idea de lo concreto propia de los fenómenos de la fenomenología. La concrescencia entre las partes del fenómeno de la fenomenología requiere una suspensión de todo fondo de mundo y una “mereologización” de los operadores de inclusión y pertenencia. Un concreto que incluya en sí mismo, junto a sus partes constituidas (que aparecen en inherencia intencional), partes transcendentales (constituyentes)¹⁵, no es *tal cual* depositable en, digamos, fondo-de-mundo, en un todo en general o en ese todo englobante cuyo fondo es el mundo. No es depositable “*tal cual*”, es decir: sin sufrir variación en su sentido, erosión en sus relieves. Ello sin contar –lo que complica aún más las cosas¹⁶- con las “partes” fenomenologizantes: tramos de vida fenomenologizante pertenecientes, a su vez, a la vida transcendental, pero arquitectónicamente difractados, a su vez, de ésta.

La tensión de concrescencia de todas estas partes de la concreción fenomenológica se dispara, precisamente, por la espita de la insólita suspensión de una adscripción de la experiencia a un fondo de mundo. Por la espita de la (imposible) universalización de la epojé termina abriéndose paso la reducción. La *epojé* empieza por suspender esa adscripción que asegura *de antemano* –por las vías de la inclusión y la pertenencia- el rendimiento de dicha concrescencia. Asegura de antemano ese estar juntos, ese ser articulaciones de una pieza que la concrescencia

¹³ Cf. §§ 1 y 2 de la *VIª Meditación Cartesiana*, *op. cit.*

¹⁴ Sobre todo, y de modo enteramente explícito, en la anunciada segunda parte de este artículo. En su defecto, el lector puede remitirse a: Pablo Posada Varela, “Concretudes en concrescencias”, *art. cit.*

¹⁵ Cf. sobre este punto y, en general, sobre todas las referencias a la mereología contenidas en estas líneas: Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Universidad Complutense, Madrid, 1991).

¹⁶ Es, sin embargo, esencial tener en cuenta este problema a la hora de captar la especificidad de lo que llamaremos las “concrescencias hiperbólicas”.

ya siempre ha rendido *en propio*, inconsútilmente rendido: sin partes que sean, a su vez, costuras. Propiedad de rendimiento (esa de la concrecencia) que, así, aperceptivamente asegurada de antemano, queda sepultada. La *epojé* obra una suerte de cortocircuito; la reducción aporta, más bien, la sostenibilidad de ese cortocircuito mediante una derivación. La *epojé* constituye pues esa suerte de *Aus-schaltung* contra-aperceptiva por la que se comete la osadía, la insensatez, la insolencia (ante el Mundo, ante su *imponente* verdad) de una desconexión radical. Esa desconexión deja franca, franca para la reducción, una insólita espita de vida transcendental desde la cual derivar la entera corriente de la *Schaltung* transcendental; corriente otrora rebotada por entre los perdederos de la actitud natural, perdederos balizados por los mojones auto-aperceptivos que configuran la apercepción mundanizante, suerte de circuitos cerrados que ahora desconectamos. Desconectamos y, además, derivamos como se deriva una corriente. Derivamos la vida transcendental que en los acumuladores autoaperceptivos de la actitud natural se celaba. Derivamos la corriente de vida transcendental *única y exclusivamente* por el circuito de la concrecencia. Única y exclusivamente: sin darle ningún género de asistencia mediante los operadores de inclusión y pertenencia.

No bien desplegamus, desde el exclusivo circuito de la concrecencia, las partes concrecentes de la concreción fenomenológica, reparamos en que dichas partes no pueden compartir un mismo “espacio”, por más que fueran las dimensiones de éste. Efectivamente, los *asuntos-cosa*, las *Sachen*, de la fenomenología, con parecer de una pieza, acreditan también un dibujo estructural complejísimo. Complejísimo no tanto por el detalle, la minuciosidad rizomática o fractal del arabesco que sus partes formarían, sino antes bien por contar, dichas concretudes, con varios relieves, relieves irreductiblemente distintos desde los que las partes hacen concrecencia. Más que *complejidad* (que también) hay –valdría mejor decir- *dificultad*. Dificultad y, sin embargo, aparente simplicidad. Apariencia que ya es un dato fenomenológico del que cumpliría dar cuenta. Apariencia que, como *tal* apariencia, no es *falsa*. Es, sencillamente, el modo de darse de la concrecencia. Incidamos, pues, en esa experiencia.

Efectivamente, esa complejidad estructural que, a grandes rasgos, hemos esbozado parece no avenirse con la *relativa inmediatez* (a pesar de su no localizabilidad) con que esas concretudes se sienten, dan noticia de sí. ¿Cómo es, vivida de cerca, efectivamente sentida, esta experiencia de inasibilidad de las “cosas mismas”? ¿Cómo, en esa misma experiencia de inasibilidad, el haberlas casi asido o haber estado a punto de asirlas, es decir, la intuición en parpadeo (la “entreapercepción” diría Richir) de que éstas parecen ser *algo*, algo huido, ciertamente pero *algo* al cabo? Por lo tanto ¿cómo, a pesar de todo, y a pesar de esa inasibilidad, presentimos que las cosas mismas de la fenomenología laten como (inconsútiles¹⁷) consistencias, como inasibilidades que, sin embargo, son *algo-y-no-cualquier-cosa*, algo sutil y, sin embargo, “de una sola pieza” o, si se quiere, algo que, en definitiva, es una *concrecencia*?

Sutil y, con todo, a pesar de su fragilidad y carácter inasible, de una sola pieza. Una sola pieza respecto de la cual los ritmos de nuestro avistar, los compendios y escalas de que nuestros golpes de vista son capaces, siempre

¹⁷ Véase el uso profundo y fecundo que de este término hace Iván Galán Hompanera en su artículo «La fenomenología como atavismo», en el número especial de ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXV 736 marzo-abril 2009, dedicado a la fenomenología, y coordinado por Agustín Serrano de Haro. Este artículo de Iván Galán Hompanera constituye, por lo demás, una concreta aproximación, desde un lenguaje distinto, no parafrástico, a algunos temas de la fenomenología de Marc Richir y de la fenomenología en general. Es un texto que puede leerse en paralelo a la primera parte del presente trabajo. Digamos que comparten un mismo propósito de fondo.

irán como a remolque y con el paso cambiado. Algo de todo esto guarda el sentido primigenio de “inconsútil”, que se refiere a la túnica de Jesucristo. En el diccionario de la Real Academia leemos: “(Del lat. *inconsutilis*). adj. Dicho comúnmente de la túnica de Jesucristo: Sin costura”. Túnica hecha de partes que están ligadas entre sí *pero* sin precisar de *esas otras partes* que serían las costuras de modo análogo a cómo los momentos de un todo fenomenológico en sentido propio no necesitan partes suplementarias que aseguren la concrescencia entre los mismos. De no ser así, ello llevaría a un regreso al infinito, análogo al que entra en liza en el argumento del tercer hombre.

§ 2. Excursión literario-greguerística hacia la idea de concreción fenomenológica

Las “cosas mismas” de la fenomenología son cosas que ya traban nuestro primer paso, cosas, quíerose o no, ya siempre “encabalgadas” (“enjambées” dice Richir) por cualquiera de nuestros movimientos (dada la compleja estructura antes mentada), cosas cercanas y esenciales que, con todo, ni esperan ni obedecen al apremio: prontas y lentas a un tiempo.

Hay aspectos de la concreción fenomenológica a los que podemos acceder, salvando las distancias, mediante lo que Ramón Gómez de la Serna decía sobre sus propias greguerías. Rescataremos, aquí y allá, algunos pasajes del prólogo a *Greguerías* de 1960¹⁸ que ilustren fenomenológico-greguerísticamente las ideas del texto, ideas a veces inevitablemente abstractas.

No hay, evidentemente, un solapamiento estricto entre “concreción fenomenológica” y greguería. Diría que no toda “concreción fenomenológica” es greguerística, pero sí que toda greguería es, estructuralmente (y, claro está, reducción transcendental mediante), del orden de una “concreción fenomenológica”. Diría, sobre todo, que lo huidizo de la greguería se explica precisamente por el hecho de compartir ésta algo de la estructura general – incómoda, multiestratificada- de las “concretudes fenomenológicas”. El modo huidizo y al tiempo enigmáticamente inconsútil de las greguerías –las hay, huyen pero ahí están, inasibles pero están- se debería, repetimos, a que éstas tienen *esa misma estructura de concrescencia* propia de las concretudes fenomenológicas, esa extraña inconsutilidad que articula cosas distintas, profundamente distintas (como son las varias partes de la concrescencia transcendental) presentándolas, sin embargo, como si fueran de una pieza.

Si reparamos en ese momento del principio del prólogo en que Ramón se detiene en el sentido de greguería, nos percatamos de cuán cerca está Gómez de la Serna de lo que Hugo von Hofmannsthal entendía como los “vínculos de sombra”¹⁹. Los vínculos de sombra entre las cosas (y de mí con ellas) son esa música callada que

¹⁸ Todas las citas de Gómez de la Serna que procuremos en este trabajo estarán extraídas de: Ramón Gómez de la Serna, *Greguerías. Selección 1910-1960*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

Por lo demás, en las pp. 404-412 del artículo: Pablo Posada Varela, *Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir.pdf* (Eikasía nº40, 2011) se puede encontrar un largo desarrollo comparativo entre algunos elementos de la fenomenología de Marc Richir (fundamentalmente los relativos al par sístole-diástole, y al concepto, relativo a la idealidad, de extrasístole) y un extraordinario texto de Ramón Gómez de la Serna: *La acinesia y el corazón*.

¹⁹ De Hugo von Hofmannsthal hay una magnífica edición bilingüe francés-alemán que recoge textos en torno a la noción de “vínculo de sombra” puesta en boga por el incomparable poeta austriaco: Hugo von Hofmannsthal, *Le lien d'ombre*, Edición bilingüe. Traducido del alemán (Austria),

impera en el reverso de las cosas, que obra entre ellas conexiones inauditas que son, empero, conexiones primigenias, fundamentales, anteriores a las compartimentaciones propias de la actitud natural. Nos dice Ramón, hacia el comienzo de su prólogo, y tratando de fundamentar la elección de la palabra “greguería” (como la adecuada para *eso* a lo que apunta) esto que sigue:

“Greguería, algarabía, griterío confuso. (En los anteriores diccionarios significaba el griterío de los cerditos cuando van detrás de su mamá.)”. [Y más adelante:] “Lo que gritan los seres confusamente desde su inconsciencia, lo que gritan las cosas”.

Grito que en Hofmannsthal acabará sintiéndose como una suerte de sinsentido, como si las cosas hubieran usurpado de entrada su propio lugar como poeta y ya no hiciera al caso poéticamente decirlas, velar siquiera por ellas al estar ya siempre la poesía en las cosas mismas, y estar, en ellas, *hecha, cumplida* de antemano. El yo poetizante (en este caso el individuo Hugo von Hofmannsthal) queda radicalmente fuera de juego, exento. La poesía ya no precisa de él. El poeta es, en el mejor de los casos, un estorbo. En el peor una amenaza para el cumplimiento de la poesía misma, una poesía siempre en inminencia de eximirse de todo poetizar encarnado. La comparecencia de dicho poetizar encarnado sólo recibe la noticia de su propia inadecuación, de su radical falta de sintonía con un movimiento, el de las cosas poetizándose, que no mira por él.

El tono festivo del madrileño y el grave del vienés no atañen aquí al sentido de la cosa misma, al *mismo* fundamento proto-ontológico de lo que ambos están tocando, aunque engrane, en la subjetividad de cada uno de ellos, en el subjetivo entramado psicopático que es cada cual, bajo la especie de un tipo de afecto distinto. Digo bien tipo (distinto y subjetivo) de “afecto”, que no “afección”; si usamos aquí la terminología richiriana, tendremos que la afección sí la comparten, como después se verá.

Esos vínculos, aparte de ofrecer inauditas conexiones, son salvajes e inopinados, constituyen cada vez fundamentalísimas sorpresas que van más allá de una suerte de espectáculo curioso que pudiéramos ponernos a distancia. Ello es así porque son conexiones que nos atraviesan, conexiones que, al hacerse, nos sorprenden con el pie cambiado y, en el contrapié, han ensartado como una parte de nuestra carne transcendental, la han hecho carne de concrecencia transcendental con algo muy lejano y arcano del mundo. El cierre del vínculo toma como en pinza partes íntimas de mi subjetividad. Sea como fuere, esos vínculos disponen los quicios de otra manera. Dicho de otro modo: no hacen acepción de *nuestra* acostumbrada apercepción de lo que está dentro y de lo que está fuera. Sin disolverlos, parecen barajar los límites más o menos consuetudinarios entre sujeto y objeto, entre vida y mundo, de otra manera. Son esos vínculos de sombra una suerte de versión poética de lo que Richir llama “esquematismo transcendental de la fenomenalización”.

En consonancia con lo anterior notamos el siguiente aspecto. Al igual que las concretudes fenomenológicas, las greguerías tienen curso propio y no hacen acepción de apremios (que son, en general, ritmos

“humanos demasiado humanos” ceñidos, las más veces, por el miedo). Eso mismo parece intuir Ramón Gómez de la Serna diciéndolo de varias maneras y en diversas ocasiones. Por ejemplo:

“Me las concede esa adolescencia de la vida que es pareja de nuestra adolescencia o de nuestra vejez... Tienen que ser lentas y naturales. Son una gota de los siglos que atraviesa mi cráneo.”

Y, más adelante, en ese mismo prólogo a *Greguerías*, este pasaje fenomenológicamente sobrecogedor:

“La greguería no se encuentra a punto fijo o con seguridad en ninguna parte, pero de pronto se encuentra mirando esa escala de polvo que baja desde el sol hasta el suelo de la habitación y que se forma al dejar abierto sólo un intersticio de las contraventanas bajo el sol de las siestas de veraneo. ¡Con qué presentimiento de la greguería veíamos de niños esa espiritualidad material de la luz en la casa entornada de nuestra abuela!”

Esencialmente renuentes y, sin embargo, calladamente cercanas, casi indiferentes. Indiferentes a ser o no encontradas: estuvieron ahí siempre, *no nos esperaban*. Nuestro haberlas hallado tampoco las conmueve ni las modifica o desgasta: permanecen siempre frescas. Están bruñidas de una inmemorialidad –siempre estuvieron ahí– que es, al tiempo –diría Richir– inmadurez –siempre sin acabar de llegar del todo, siempre frescas, con una extraña impresión de recién nacidas que nunca caduca. Impera una soberana indiferencia de la greguería al sujeto que le sale al encuentro. Esa indiferencia es algo así como la *cifra afectiva*, inmediatamente sentida, de su *transcendencia*.

De un lado sentimos lo concreto de la cosa misma. De otro, nos resulta huidiza, como si estuviera más acá y más allá de nosotros mismos, como si sólo cupiera notar esa concretud en el parpadeo que va (y viene) del más allá del objeto al más acá del sujeto, como si el espesor propio de la concretud latiese en el quicio mismo que va del sujeto al objeto, quicio invisible y apenas henchido un instante, cuando sobre él se pasa. Ese quicio habremos de acercarlo, lento a lento, como quicio o articulación mereológica. Quede para otros trabajos cumplir con ese propósito. Digamos, por lo pronto, que no es quicio a ojos vista sino extraño quicio al que repugna todo *en frente*. Por él pasamos sin darnos cuenta, sin poder enfrentarlo o *encaminarlo*. Ausentes al preciso momento en que lo atravesamos, el guiño de la greguería siempre nos sorprenderá *de soslayo*. Las greguerías hacen concrecencia en los indisponibles parajes del soslayo. Mas todo esto, cuidado, no es porque ellas *quieran*. Expliquémonos pues en punto a esto pues ahí se juega la recta comprensión de su transcendencia. Su transcendencia está en consonancia con el carácter refractario a nuestra voluntad que presentan. Así, nos dice Gómez de la Serna: “Se puede improvisar una novela pero no una greguería”. Y, en ese mismo prólogo, algo más adelante: “La greguería es silvestre, enconadiza, inencontrable” o también “La greguería es lo más casual del pensamiento, al que hay que conducir, para encontrarla, por caminos de serpiente, de hormiga o de carcoma, hasta ese punto de casualidad”.

Estas citas ponen de manifiesto cómo el carácter refractario e inasible de la greguería ni es querido ni es modificado en función de nuestra conducta. Es lo que tratamos de captar con esa nota de indiferencia que preside a

la aparición de la greguería. Las greguerías son huidizas *por accidente*. Que ese accidente sea permanente, que se produzca de continuo, que eso se viva siempre, es, a su vez, accidental, y accidental a su carácter de accidente. Así, las greguerías podrían no huir siempre o no resultarnos, siempre, huidizas: de nosotros dependería que así (no) fuera. Las greguerías son huidizas *por accidente*, y lo son por ser, *en esencia*, transcendentales y soberanamente indiferentes a nuestro afán de captarlas. Dicho de otro modo: las greguerías no son huidizas por *haberse puesto a escapar* de nuestro afán de caza. *Nos son o resultan* huidizas a nosotros, a nosotros que estamos, parafraseando un memorable poema de León Felipe, tan “cargados de tarjetas y de miedo”. En otras palabras: si resulta que vamos al encuentro de la vida y las greguerías “cargados de tarjetas y de miedo” (el “sabio tímido” del impresionante poema *Yo soy el gran blasfemo* de León Felipe), eso es *problema nuestro*. Problema “humano demasiado humano” que a la greguería le trae sin *cuidado*.

O, si resistimos (con términos más próximos a la fenomenología) a esa misteriosa tentación de animismo que cada greguería nos tiende, entonces diremos que esas cuitas nuestras y muy nuestras, tan infartadas de miedo como están, no pueden sino traer sin cuidado cuando se las contempla desde el *situs* arquitectónico de la greguería. Cuitas nuestras que, por ende, nos traen sin cuidado incluso a nosotros mismos si es que somos a hollar, siquiera en parpadeo, dicho *situs*, y, desde allí, a avistar nuestras preocupaciones enfundados, así fuera un instante, en la parte concrecencia transcendental o constituyente que, celada en *cada* greguería, contiene *ese* ritmo y color de vida que nos franquea el acceso a la misma, el acceso a *precisamente esa* greguería. Precisaremos en el párrafo siguiente esta cuestión esencial, en parte a la luz de la lectura que Richir hace del *Ensayo de estética a manera de prólogo* de Ortega y Gasset. Retengamos por ahora la no menos esencial cuestión, íntimamente relacionada con esta última a la que apuntamos, de que las greguerías se limitan, en suma, a ser lo que son. En otras palabras: si *resultan* huidizas, lo son por accidente, y al crisol autoaperceptivo que juntos configuran esas “tarjetas” nuestras y el catalizador autoaperceptivo de nuestro “miedo”. Ingredientes que tan maravillosamente bien llegara a captar León Felipe en el mencionado poema.

Al *hiperbólico* Ramón llega a desesperar (aunque, las más veces, sepa declinar esa desesperación en entretenimiento) la ilocalizabilidad de la greguería. Illocalizabilidad que *nada* tiene de una suerte de complejidad cuántica que requiriese una afluencia de dimensiones y parámetros. Illocalizabilidad que, más que compleja, es difícil (“clara y difícil” diría Bergamín). Illocalizabilidad a sobrehaz de los mojones (auto)aperceptivos entre los que nos movemos. Estos mojones son lo que en la actitud natural entendemos por “sujeto”, “objeto”, “mundo”, “vida” y, en suma, “afuera” y “adentro”. Illocalizabilidad de la greguería que le lleva a hacerse la *hiperbólica* pregunta siguiente: “¿Están fuera o están dentro?”. A lo que Gómez de la Serna responde con la siguiente hipótesis (que sería largo comentar pero que, desde luego, no nos parece que abogue por una suerte de fenomenología de la inmanencia): “Yo creo que estamos compuestos de greguerías como de células, pero tenemos que poseer muy sutil oído para oírlas”. Que quepa hacer esa disparatada pregunta y se aduzca el semejante disparate como respuesta, he ahí otras tantas llamadas de atención en punto a la necesidad de “mereologizar” las apercepciones que inervan la actitud natural, a disolver mereológicamente sus mojones. Lo

hiperbólico es llevar hasta el final esta suerte de “reducción mereológica”.

Brevemente: ¿qué es reducción mereológica y qué tiene que ver con lo que empezamos a intuir, en estas líneas, como epojé fenomenológica hiperbólica? Intento en “Concrétudes en concrecences”, (*art. cit.*) una caracterización de lo que llamo “reducción mereológica”. Efectivamente, la tesis fuerte que sostengo, estriba en que *sólo la epojé hiperbólica puede cumplir hasta el final la “reducción mereológica”* (y sólo la “reducción arquitectónica” puede “organizar” la teoría transcendental de los elementos resultante de haber llevado la reducción mereológica hasta el “final”. O, al menos (pues no hay algo así como un “final” al que llegar, sólo la radicalización de una teleología que no es sino la de la “idea de fenomenología), hasta ese estadio de la reducción mereológica en el que, sobre epojé fenomenológica y reducción transcendental (que llevan la reducción mereológica a un cierto grado), entra en juego la epojé hiperbólica.

¿A qué se debe la importancia de la epojé hiperbólica en el fundamental designio de la “reducción mereológica”? Se debe a la incidencia, en toda fenomenalización de una concrecencia, de la parte fenomenologizante, fenomenalización que es la clave de la epojé hiperbólica, el hecho de que ésta, contrariamente a la epojé fenomenológica, quede sin suelo o auténtico punto arquimediano. Parte, esta fenomenologizante, que, estando aparte, *en parte* también incide (incide como “parte” y toma parte) en la concrecencia de la vida transcendental y de sus concrecencias en general. La auténtica concreción fenomenológica requiere tomar en cuenta la parte fenomenologizante, es decir, la elaboración de una fenomenología de la fenomenología. Es lo que Husserl nos recuerda no ya en *Erste Philosophie II* (Hua VIII) o en las *Londoner Vorträge* así como en la lección *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV) sino (y con mayor lujo de detalles) en varios textos del tomo sobre la reducción (Hua XXXIV) y no poco manuscritos del grupo B no editados, por desgracia, en Hua XXXIV. La epojé hiperbólica es, en suma, el intento *de tener también en cuenta* la parte que *incluso* el *aparte* fenomenologizante *también* toma (como parte y como aparte) en las concrecencias. La epojé fenomenológica richiriana se inscribe de lleno en el propósito de la fenomenología de Husserl y entiende responder a su teleología global, a su *desiderátum* a pesar de ser, claro está, en sus puestas en juego locales y concretas, ateleológica.

En punto a la hiperbolicidad ramoniana, no podemos por menos de citar el lúcido ensayo *El disparate en la literatura española*²⁰, del no menos hiperbólico José Bergamín, otro de los grandes olvidados (junto al propio Ramón Gómez de la Serna) de la literatura (y del pensamiento) español del siglo XX. La última parte de este lúcido ensayo²¹ de Bergamín trata sobre el disparate (que, en cierto modo, es otra posible, muy española, figura de la hipérbole) en tres autores contemporáneos, a saber: Valle-Inclán, Unamuno, y Gómez de la Serna. Bergamín, con el enorme talento y penetración que atesoraba, recoge las tres declinaciones que el “disparate (español)” conoce en cada uno de estos tres autores: el disparate como “esperpento” (Valle-Inclán), como “nivola” (Unamuno) y como “greguería” (Gómez de la Serna).

²⁰ José Bergamín, *El disparate en la literatura española*, Edición de Nigel Denis, El Clavo Ardiendo, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2005.

²¹ La que, en la citada edición, va de las pp. 82 a 99.

Citemos este desarrollo de José Bergamín sobre Gómez de la Serna, pasaje que guarda cierta relación con lo que el propio Ramón apunta sobre sus greguerías, con un componente de la experiencia de la greguería a que venimos apuntando: el de nuestra irremediable infidelidad a las mismas, el de nuestro pasar de largo, una y otra vez, *in-advirtiéndolas* como concretudes fenomenológicas, o advirtiéndolas demasiado tarde, arrojados como estamos a quehaceres humanos demasiado humanos o nuestros demasiados nuestros, acaso –quien sabe- quehaceres infieles a lo esencial. ¿Pero hasta qué punto es irremediable esta infidelidad? No sabemos, por hablar en los términos de Malidney, cuáles son los “límites” de nuestra transpasibilidad²². No sabemos –por hablar con Spinoza- lo que un cuerpo puede.

Esto nos dice José Bergamín sobre la declinación greguerística que el disparate conoce en Gómez de la Serna:

“Lo profundo, en nosotros, es el disparate. Cuando ahondamos en nosotros mismos, encontramos siempre ese disparate frustrado de nuestro ser: el que debió haber sido nuestra vida o lo que debió haber sido nuestra vida y, por una razón o por otra –por razones tontas, por tontería o tonterías- hemos ido enterrando, invisiblemente, en nosotros, para siempre. Sentimos, entonces, en la vida, más que el remordimiento de los errores, de los pecados que cometimos, algo así como el remordimiento de los disparates que no hemos hecho. Toda la vida se nos llena de esta nostalgia. Y nuestra conducta nos parece el despojo de un disparate muerto. Toda la conducta de la vida se nos figura, entonces, ese resto mortal, esa huella disparatada de nuestro paso, como la de la camisa de una serpiente.”²³.

“Despojo de un disparate muerto”, “se nos figura”, “resto mortal”, “huella”, “camisa de una serpiente”... Veremos que este texto guarda íntima relación con un poema que, antes de editado y publicado, le manda Bergamín en una carta a María Zambrano. Cito este poema en el capítulo siguiente, capítulo dedicado a una primera comparecencia –e indiscernible *parecencia*- del Genio Maligno. Guardemos en mente, al leer, en el capítulo siguiente, el sobrecogedor poema de Bergamín con que nos encontraremos, lo que en estas líneas, y en un contexto, cierto eso, muy distinto, nos dice Bergamín sobre el disparate en Ramón Gómez de la Serna. No serán baladíes, en las soledumbres por las que el Genio Maligno nos descamina, las resonancias que, en estas líneas de Bergamín, se dibujan en punto a la cuestión de la figuración. Recordemos los términos recopilados: “Despojo de un disparate muerto”, “se nos figura”, “resto mortal”, “huella”, “camisa de una serpiente”, términos que, como veremos a la luz del anticipado poema, apuntan a la (insensata) posibilidad de una hiperbólica *figuración* –en clave de “*Fiktum*” (cf. Hua XXIII, sobre todo el texto nº16)- de la vida misma, de la vida misma *incluso*, pero de la vida en su literalísimo sentido, es decir, de la vida en su calidad de *reell*²⁴. Resonancias, decimos, que son como el eco anticipado (se verá)

²² Sobre esto punto remito, una vez más, a los extraordinarios trabajos, ya citados, de Pelayo Pérez García, y a su contribución *El exceso* en este mismo número. Remito también a la interesante lectura fenomenológica de Spinoza que preside a algunos de los artículos de Luis Antonio Umbelino sobre la temática de la corporalidad.

²³ José Bergamín, *El disparate en la literatura española*, op.cit. pp. 96-97.

²⁴ Temas que toca muy profundamente el artículo, aún inédito, de Marc Richir. “De la figuration en psychopathologie», pero de inminente publicación. Una versión española de este texto aparecerá en el próximo número de *Eikasía* dedicado a Richir.

de lo que Husserl nos dirá en el inquietante § 114 de *Ideas I* y al que nos referiremos en el próximo capítulo. Capítulo en el que (com)-parecerá el mismísimo Genio Maligno cartesiano o, lo que es lo mismo, la matriz fenomenológica de lo que se ha entendido como el Demonio, o, si se quiere, lo más profundo, lo menos “supersticioso” y folclórico de su representación, lo más profundo de la “intuición” que sostiene esas representaciones. Inquietantes ocurrencias del a veces hiperbólico Husserl que, como veremos, bien pudieran ser hipérboles bergaminescas (o unamunianas). Bergaminescas cosas (¡pero en boca de Husserl!) en punto a la modificación de neutralidad, en punto a su vertiginosa, hiperbólica inercia de cuodlibetalidad –neutralizar cualquier(a)- y de ubicuidad –neutralizar doquiera.

§ 3. Unidad de biografía y pluralidad de la greguería. La originaria pluralidad de las esencias salvajes

José Bergamín capta perfectamente en Ramón Gómez de la Serna el carácter insobornable de la *originaria multiplicidad* del disparate. Originaria multiplicidad ya ínsita en el propio término: dis-parate. Por definición no puede haber *un solo* disparate. “Disparate” dicho en singular es un mero nombre genérico. El disparate concreto es siempre *vario*, es *uno de tantos* (otros posibles y en su mayoría inopinados, ni siquiera sospechados). Así, lo disparatado –a que faltamos- es, de entrada, disparate *vario*. Eso que se nos escapa, eso a lo que no sabemos ser fieles parece, por cerca que esté, como ir a *otro ritmo*. Pero ¿cómo de otro?, ¿y cómo es que lo sé? ¿Cómo es que lo noto? ¿Por qué no me detuve, entonces, a notarlo a pie fijo? pues ¿podemos, *de veras*, asegurar que no pudimos? ¿Dónde fue *no poder* y dónde *no habernos atrevido*?

Se trata de *algo* tan múltiple y “asilvestrado” (nos dice Ramón) que ni siquiera se *compadece con* (factor de transcendencia de la greguería) ni se *compadece de* (factor de indiferencia) el tiempo de una vida pues son ritmos arcaicos, geologías transcendentales demasiado lentas incluso para el más lento de *nuestros* ritmos, el que se tomara toda una vida; pero he que se hurtan también al mínimo de “instante” de que nuestra atención es capaz pues se ofrecen, *a la vez*, bajo la forma de ritmos demasiado rápidos para el más rápido de *nuestros* ritmos. Leamos este extraordinario pasaje de la VIª de las *Méditations Phénoménologiques* de Richir:

« Tous ces termes sont l’indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes « à résoudre », et qui, en un sens, ne seront jamais « résolus », parce que, en un autre sens, leur « résolution » demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d’autres, excessivement lents, demanderaient sans doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine. »²⁵

En consonancia con este último pasaje leemos, cuatro años después, también en una última sección “metodológica” de su obra *L’expérience du Penser*, sección IV titulada “La réduction architectonique en phénoménologie”:

²⁵ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, col. Krisis, ed. J. Millon, Grenoble, 1992. p. 379.

« Fécondité étrange de la phénoménologie, dira-t-on. Étrange, sans doute, parce que abyssale, parce que le père fondateur, Husserl, est sans doute le premier qui découvrit, peut-être à son corps défendant, ce qu'était une véritable multiplicité, en termes cantorien, une multiplicité « inconsistance », intraitable par l'ontologie encore sous-jacente aux mathématiques. »²⁶

Estas originarias y desfondadas multiplicidades, estos ritmos “asilvestrados” se compadecen *menos aún si cabe* con/de el deber de unidad hermenéutica a que *nos* impetra *nuestra* propia la muerte. De ahí que estemos aquí a años luz de la autenticidad heideggeriana. A años luz *desde* una profundidad fenomenológica que es profundidad estromatológica (por retomar el término de Urbina), profundidad de una consonancia de vida con mundo que no espera, que siempre fue (lo que Richir entiende como la inmemorialidad de un pasado proto-ontológico) y siempre será (lo que Richir entiende como la inmadurez de un futuro proto-ontológico) y que, desde luego, ni nos *contempla* (tanto en el sentido de vernos como en el sentido de no tener, de “no andarse con” contemplaciones) ni, menos aún, *mira por* nuestra muerte y por los gradientes de totalización y repliegue biográfico que ésta nos impone mediante ese catalizador autoaperceptivo que es el miedo.

No hay, al albur del encuentro con la greguería, esencialidad propia y menos aún esencialidad *una*. La greguería es ese albur. Puro albur. Refresca y aligera. Nos permite descansar de nosotros mismos. La muerte, fuera de juego, no es ya piedra de toque de ningún sentido, de ningún proyecto de sentido azuzado por su anticipación y obligado a ser *uno*.

Lo que hay, de entrada, son esencialidades irreductiblemente múltiples: multiplicidad en plétora de esencias salvajes, la plétora de esencias salvajes a que se refiere Richir, fiel, en esto, a Merleau-Ponty²⁷. Estas esencias salvajes tienen la particularidad estructural de ser esencias transcendentales (“rayos de mundo” dice el Merleau-Ponty de las notas de trabajo de *Le Visible et l'Invisible*). Esencias pero en sentido propio, es decir: esencias esenciantes (Lévinas habla, a veces, de “essance”²⁸). ¿Qué se quiere decir con ello? Pues que, en esto, tanto Richir como Merleau-Ponty (y antes Fink en el abismal § 9 de la *VIª Meditación Cartesiana*) son enteramente consecuentes con el giro transcendental de la fenomenología. Quiere decirse, nada más y nada menos, que esos “objetos” que son las esencias salvajes (o las greguerías) albergan la complejidad estructural (mentada al principio de este trabajo) de incluir *cada vez* una parte concrecente transcendental. He aquí, una vez más, la intrincación estructural de las cosas mismas de la fenomenología, de los fenómenos fenomenológicos. Quiere decirse que son

²⁶ Marc Richir, *L'Expérience du penser*, Krisis, J. Millon, Grenoble, 1996, p.470.

²⁷ Se puede consultar, a este respecto, el excelente trabajo, presente en este mismo número de *Eikasia*, de Rita Peritore sobre las esencias salvajes en Merleau-Ponty, y la fecunda lectura que hace Richir del fenomenólogo francés.

²⁸ Debo a Thomas Maurice el haberme llamado la atención sobre este interesantísimo punto. Así, Lévinas, en la nota preliminar de *Autrement qu'être. Au-delà de l'essence* considera la posibilidad de usar o haber usado el término “essance”: “La note dominante nécessaire à l'entente de ce discours et de son titre même doit être soulignée au sein de ce livre, bien qu'elle soit souvent répétée au cœur de l'ouvrage : le terme essence y exprime l'être différent de l'étant, le Sein allemand distinct du Seiendes, l'esse latin distinct de l'ens scholastique. On n'a pas osé l'écrire essance comme l'exigerait l'histoire de la langue où le suffixe ance, provenant de antia ou de entia, à des noms abstraits d'action. On évietra soigneusement d'user du terme d'essence et de ses dérivés dans leur emploi traditionnel. Pour essence, essentiel, essentiellement, on dira eidos, eidétique, eidétiquement ou nature, quiddité, fondamental, etc. ».

Puede consultarse, también sobre este punto, la extraordinaria contribución de Thomas Maurice al anterior número de *Eikasia*. Efectivamente, a lo largo de su *Mon(a)de. Esquisse d'une topologie transcendante*, (*Eikasia*, n° 46) <http://revistadefilosofia.com/46-12.pdf>. Thomas Maurice realiza, de hecho, otra propuesta terminológica que, a mi modo de ver, resulta más brillante y afortunada que la del propio Lévinas: se trata del término “escence” (que podríamos traducir en castellano por “escencia”), auténtico hallazgo terminológico a cargo de este prometedor filósofo y fenomenólogo.

miríada de transcendentales (concrecentes) irreductiblemente varios, distintos y suyos. Son “*jeseinig*”, neologismo alemán que Richir opone a la *Jemeinigkei*t heideggeriana. *Jeseinigkeiten* de un transcendental (el que, querámoslo o no, la greguería, ya siempre nos ha endosado desde el momento en que la comprendemos) que es *suyo*: *el propio y apropiado a/para cada* greguería, como si cada una de ellas impusiera desde sí su timia transcendental, como si cada una llevara o incluso *fuera* no sólo “objeto” (e incluso “recóndito objeto”), sino también la concrecente timia transcendental que da acceso a sí misma. Arcana timia a la que, como sujetos in-definidos entre finitud e infinitud, nos descubrimos “transpasibles”.

Excuso decir –cumple insistir en ello– dónde queda, expuestos al arcaísmo de las greguerías y de las esencias salvajes, la unidad de la *Eigentlichkeit* heideggeriana. Donde queda, incluso, la muerte (que no la finitud). La muerte propia. Ésta queda, precisamente, puesta entre paréntesis. Nuestra *Jemeinigkei*t se pone entre paréntesis para dar paso, como nos dice Richir, a una *Jeseinigkei*t, *Jeseinigkei*t de los sentidos por hacer, *Jeseinigkei*t múltiple. Citemos *in extenso* otro pasaje más de las *Méditations Phénoménologiques* en íntima resonancia con aquello a lo que estamos apuntando:

« C’est dire [...] que toute centration des phénomènes dans une « sphère d’appartenance » (Husserl, mais aussi Heidegger) est illusoire –en un sens l’illusion transcendante du simulacre ontologique, ou c’est dire, en d’autres termes, que l’auto-aperception concrète du soi incarné, du soi phénoménal dans sa facticité, est irréductiblement décentrée, en porte-à-faux indéfini par rapport à elle-même, originellement distordue par non-coïncidence réciproque de son dedans et de son dehors, et donc qu’il y a en quelque sorte, en « son » phénomène, « autant » de paraître lui « appartenir » que de paraître ne pas lui « appartenir » en propre, « autant » de *Jemeinigkei*t que d’anonymat phénoménologique –et c’est ce qui rend définitivement impropre l’expression heideggerienne de « possibilité propre » ou de « possibilité la plus propre », qui relève seulement du champ des déterminités symboliques.

Cela signifie que je ne viens m’incarner concrètement dans mon auto-aperception que comme champ de possibilités ontologiques d’exister qui ne sont telles que de s’inscrire, toujours déjà et pour toujours, dans le champ plus vaste de transposibilités indéfinies de facticités. Cela signifie aussi, corrélativement, que le monde, dans l’illusion transcendante de sa *Jemeinigkei*t exclusive, n’est en réalité, nous l’avons déjà indiqué à maintes reprises, que l’implosion ou la condensation, par centration impropre et exclusive, d’une pluralité phénoménologique originaire de mondes ; et tout aussi corrélativement, qu’il n’y a pas, en réalité, d’autres phénomènes que des phénomènes de monde». ²⁹

Que la greguería nos toque, que nos sobrecoja tan profundísimamente, tiene que ver con el hecho de que comparta la *estructura (mereológica)* de la concreción fenomenológica, a saber, tiene que ver con el hecho de traer consigo, la greguería, esa constricción de timia a que nos somete, el transcendental *suyo* con el que domeña y sobrepuja, desde una latitud directamente transcendental y no simplemente objetual, cualquier transcendental

²⁹ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, op. cit. pp. 121-122.

nuestro, y más aún cualquier transcendental mediado por las autoapercpciones mundanizantes, es decir, cualquier transcendental mediado por esa obcecación de *Eigentlichkeit* en consonancia con la muerte propia. La greguería se mofa de nuestra propia muerte y nos pone en consonancia con algo muy recóndito pero no por ello menos particular, no por ello menos despojado de una particularísima quiddidad³⁰. Nos pone a vivirla a ella, a ella-vivirla, a ella-transcendental-méonticamente-serla (en transitivo) de espaldas a nuestra propia muerte: sernos de *esa* greguería, engreguerizándonos a expensas de muerte (y proyecto propio) y al albur de *esa* (y no otra: matiz de particularidad) greguería. Ese no mirar siquiera por nuestro proyecto propio, recortado bajo el fondo de la anticipación de nuestra propia muerte es, precisamente, lo que nos *resarce*, lo que, precisamente por ser *otro* su ritmo, nos refresca, nos saca de nosotros, nos “desobceca”³¹ como nos dice Ramón. Todo esto ocurre cuando *contraemos* –casi podríamos decir- una determinada greguería, cuando nos sorprendemos contagiados por ella:

“La greguería resarce, consuela, es un refrigerio inesperado. Sacia como un cuscurro de pan entre planes y planes, o como un vaso de agua entre la sed falsa de los negocios o de las especulaciones incurables”.

Esas inercias transcendentales *suyas* a que nos impetran las greguerías, esa suerte de curvaturas inducidas en “nuestro” transcendental no bien nos acercamos a la “singularidad absoluta” que es cada una de ellas, esos “disparaderos” –digamos en homenaje a Bergamín- múltiples, que son toboganes de vida nueva pero no cualquiera, eso precisamente es lo que R. Gómez de la Serna mienta, esta vez en el *Prólogo a las Novelas de Nebulosa*³², como las “ortopedias del vivir”:

“El que sea una novela de la nebulosa no quiere decir que tenga nebulosidades³³, pues he intentado entrar en las sombras de la antemuerte y descubrir no por prurito de novedad ni de originalidad cosas ortopédicas del vivir.”

La greguería *no es objeto sino concrecencia*. He ahí lo que hay que retener. Por eso es, ya desde el punto de vista estructural, una *Sache* fenomenológica. Concrecencia de horizontes de mundo, vida y tiempo que acaso no sean los nuestros.

Hacerse a esas partes concrecentes que cada greguería nos endosa es precisamente lo que Richir entiende por “modificación en *phantasia*”, pero donde esa *phantasia* poco tiene de las imágenes que nuestra imaginación puede montarse, y en las que alcanza aún, mal que bien, a reconocerse, cuando no a engañarse. Puede que a la luz

³⁰ La profundidad proto-ontológica o afectiva (diría Richir) no va aquí de la mano de una suerte de desleimiento en la determinación.

³¹ “La greguería desobceca, la greguería es matar a su tía, la greguería es el nombre más apropiado de las cosas, la greguería es revolución serena y optimista del pensamiento”. O también: “La greguería resuelve las hinchazones con que todo se hinchaba.”

³² Ramón Gómez de la Serna, en el *prólogo* al grupo de novelas conocido como “novelas de nebulosa”. Este prólogo fue publicado en 1946 al frente de *El hombre perdido*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962, pp. 7-17. La denominación “novelas de nebulosa” también agrupa, al parecer del propio Gómez de la Serna, otras novelas como *El incongruente* (1922) o *El novelista* (1923).

³³ Las greguerías son “oscuras y distintas” si retomamos aquí el uso fecundísimo que Ricardo S. Ortiz de Urbina hace de la clasificación de Baumgarten. Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “L’obscurité de l’expérience esthétique”, en *Annales de Phénoménologie* n° 10, Amiens, 2011. Cuando Bergamín habla de «claro y difícil», que así titula una recopilación de textos, se refiere, en el fondo, a lo mismo, al mismo nivel de experiencia. La contradicción es sólo aparente.

de la genial distinción husserliana entre *Phantasia* e Imaginación (dos tipos de acto con estructura aperceptiva distinta) y al amparo del contexto de la temática que nos ocupa, cobren estas otras líneas del Prólogo a *Greguerías* de Gómez de la Serna una nueva, insospechada profundidad (la cursiva es nuestra):

“Nunca pueden ser rebuscadas. Hay que esperarlas deambulando o sentados. *Ni un paso voluntario hacia la imagen.*”

Las greguerías son cosa y afección. Pero afección *suya*. Las primeras concretudes fenomenológicas según Richir, las *phantasiai*-afecciones, también comparten esa estructura doble. Exactamente igual a como sucede con el “objeto” –bífido- que late en el fondo de una metáfora lograda³⁴.

Como Richir ha advertido con tino en su lectura del *Ensayo de estética a manera de prólogo* de José Ortega y Gasset, el fondo de la metáfora es una “*Phantasia*-afección” o “afección-*phantasia*” como a ella aconseja referirse Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Quizá “afección-*phantasia*” trabaje mejor la referencia a aquello a lo que Richir apunta cuando habla de las “*phantasiai*-affections”, y es porque la afectividad es mucho más piedra de toque de la *phantasia* (mucho más reveladora de que nos hallamos de veras ante una *phantasia* y no ante una simple imaginación indeterminada) de lo que pueda serlo ésta de aquélla. Por eso estamos, en lo esencial, de acuerdo con la sugerencia que el propio Ortiz de Urbina le hizo, recientemente, a Richir, y que incidía en ese sentido.

Hay una íntima relación entre epojé fenomenológica hiperbólica y modificación en *phantasia*. La hipérbole es el modo de inducir hasta el fondo esa modificación en *phantasia* de la subjetividad propia que permite que ésta entre en concrecencia con “objetos” de otro orden. “Objetos” que son, a su vez, concrecencias. Pero concrecencias de otro orden y que no podemos tener, por así decirlo, “a ojos vista”. De hecho, la metáfora, con su parte afectivo-*phantástica* ínsita, sería algo así como una concrecencia con la que entramos, a “nuestra” vez, en concrecencia.

Ese tipo de síntesis corresponde a las que Richir denomina, en sus *Meditations Phénoménologiques*, “síntesis pasivas de 3er grado”. En ellas se pone en juego el ámbito de la interfacticidad transcendental, y eso ocurre, precisamente, cuando hay un encuentro (pero que no hay que pensar bajo el modo de la fusión) entre las dos partes transcendentales concrecentes de un concreto absoluto. En los casos que nos han ocupado: de un lado mi subjetividad transcendental (como parte concrecente del todo subjetividad-mundo) y de otro la parte afección de una concreción fenomenológica como un *lugar más* (una *sede*) de la *chôra* que puede intercambiarse con el lugar que yo ocupo, *pero* sin que haya *fusión* de ambos. *Ambos son aquíes* absolutos.

La epojé hiperbólica richiriana es el esfuerzo de descoincidencia con uno mismo que abre indefinidamente esa transpasibilidad que estamos describiendo. Para hacerlo, *llega al extremo* de convocar al

³⁴ Remitimos a los finos comentarios que Richir, en el primer capítulo (titulado “Affection et Langage”) de su obra *Sur le sublime et le soi. Variations II*, (Mémoires des Annales de Phénoménologie, Amiens, 2011) dedica a la extraordinaria parte sobre la metáfora del *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) de José Ortega y Gasset. (*Obras Completas*, vol. I, *op. cit.*, pp. 664-680).

No menos meritorio y extraordinario es el partido que Richir ha sabido sacarle a ese texto desde su lectura de la fenomenología de la *phantasia* y de la afectividad en Husserl, y desde el establecimiento o estabilización de su idea de la *phantasia*-afección. La primera estabilización clara del concepto de “*phantasia*-afección” la logra Richir en su artículo “Pour un phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité”, *Annales de Phénoménologie*, n°3, 2004. pp. 155-200.

mismísimo Genio Maligno. Meramente convocarlo desenclava *afectivamente* lo *reell* de la vida, trastoca la cerrada dirección de la síntesis longitudinal de tal forma que eso permite concrecencias inauditas. Eso rinde la epojé hiperbólica.

La epojé hiperbólica requiere, repetimos, siquiera la (com)*parecencia* de algo así como un Genio Maligno, o requiere, al menos, que esa *parecencia*:

1. no se tome como mero contrasentido (en cuyo caso abandonamos la filosofía y la fenomenología, no le hacemos justicia a lo más profundo de lo humano, es decir, a la crítica y esencial no adherencia de la experiencia consigo misma)

2. pero tampoco, de la mano de la superstición, se convierta en firme creencia (cf. Bergamín) o, caso de la psicosis, en alucinación de evidencia (sobre todo en ese tipo de psicosis que es la esquizofrenia).

Hacia esos parajes nos dirigimos. Pero antes hemos de establecer, desde la luz que hemos ganado en punto a las concretudes fenomenológicas, el lugar del fenomenologizar como matriz de la teoría transcendental del método. Sólo entonces cabe plantear la cuestión de las concrecencias hiperbólicas y la coalescente (como de amenaza que ronda) cuestión del Genio Maligno.

2. PARECENCIA DEL GENIO MALIGNO Y CONCRECENCIAS HIPERBÓLICAS

Eso que nimba nuestro quehacer y que nuestro quehacer, quiéralo o no, ya siempre está atravesando, son las concretudes fenomenológicas, las concretudes fenomenológicas de que nuestra vida transcendental está tejida, y que han de pensarse a sobrehaz de vida transcendental; vida que las más veces está, obviamente, obliterada por la actitud natural: obliterada *como transcendental* y *como vida*.

Esas concretudes (las cosas mismas a que la fenomenología ha de ir) se sienten, decíamos, cuando pasamos por ellas, cuando, de un modo *otro* y mal que bien, somos de ellas o, hasta cierto punto, nos hacemos a ellas. Pasamos en irremediable desajuste, desacordados. Notamos que por ellas pasamos porque *nos cambian el paso*. Aunque no del todo; sólo lo suficiente como para notar que encabalgamos algo más que nuestro propio paso, paso propio que, de otro modo, ni siquiera notaríamos cambiado, trastabillado.

De esto último habremos de sacar, enseguida, importantes consecuencias. Y lo haremos no ya, como hasta ahora, situándonos del lado de la teoría transcendental de los elementos, sino del lado de la teoría transcendental del método (lo cual será motivo para aclarar el sentido de ambas nomenclaturas).

§ 4. *Del lado de la teoría transcendental del método: el desajuste no esquemático como matriz de la teoría transcendental del método*

Efectivamente, sin ese desajuste recíproco entre nosotros mismos y las concretudes no las *gnotaríamos*³⁵ siquiera. Permanecerían *ignotas* si *nos hiciéramos de inmediato* a ellas. Y a nuestro paso (siempre demasiado

³⁵ Neologismo de Zubiri que nos parece interesante recuperar aquí. Zubiri habla a veces de la talidad como lo *gnoto*.

rápido y/o demasiado lento) punzan como un nervio de nuestra *Leiblichkeit*; algo de la “agilidad del pensar” (la expresión es de Fichte³⁶) se ve sutilísimamente trabado o contrarrestado, y en ese desajuste se revelan como concrecencias, revelando, al tiempo, *ese desajuste mismo*. Desajuste que es el hecho inconcuso de nuestra no coincidencia con las cosas de la experiencia, e incluso con la propia experiencia, desajuste que es cifra tanto de nuestra incardinación simbólica (y no sólo fenomenológica) como de nuestra inalienable libertad.

Libertad *incluso respecto de* lo fenomenológico. Richir insiste, por caso, en que lo propio de lo humano reside en una fundamental no adherencia (evidentemente no siempre actualizada) respecto de la experiencia (e incluso respecto de lo que él llama “esquematismo fenomenológico”). Se trata, por lo tanto, de una libertad que no siempre está empuñada en los niveles más arcaicos de la experiencia. Ahora bien, *incluso* en esos niveles hay *virtual* des-coincidencia, desajuste (“*écart*”). Si bien no hay libertad en primera persona, sí hay *matriz de libertad* (fenomenológicamente atestada –como tal matriz– en la experiencia de lo sublime), y la hay –repetimos– no sólo respecto de las particiones simbólicas en que nos movemos, *sino también* respecto de lo más arcaico, así sea enteramente fenomenológico (aquí en el sentido de pre-simbólico o pre-instituido). No otra cosa vio Kant en la experiencia de lo sublime.

El bemol sobreanotado (volveremos sobre el particular) de que (acaso no) quepa una titularidad de esa libertad en ciertos niveles arquitectónicos, de que acaso no haya tiempo para habilitar, en ciertos registros, algo así como una empuñadura de yo o desde el yo, es un problema que se deja declinar de modo muy fecundo a la luz de un concepto finkeano sobre el que la prolija (y altamente prescindible cuando no directamente nociva) bibliografía secundaria fenomenológica ha pasado de puntillas, a saber, el concepto de “anonimato fenomenologizante”. Dicho de otro modo: hay matriz de desajuste respecto de lo fenomenológico (lo que Richir llamará “el desajuste no esquemático *dentro del* desajuste esquemático”) en régimen de anonimato fenomenologizante.

El anonimato fenomenologizante es la cifra de una matriz de libertad, propia de lo humano, que devendrá luego, arquitectónica abajo (si situamos “arriba” lo arcaico), en libertad imputable, libertad en titularidad. Ese anonimato fenomenologizante matricialmente dará lugar a una libertad en primera persona, a su confirmación performativa. Todo está en comprender que esa confirmación performativa está *espectralizada*, es decir arquitectónicamente desplegada y diferida. Ese diferir arquitectónico (temporalización de una diferencia arquitectónica) es muy distinto a un diferir por diseminación según lo entiende Derrida, y donde la multiestratificación de la experiencia dista mucho de estar pensada a fondo: la fenomenología se sitúa, aquí, en las antípodas de la deconstrucción.

Nos hemos permitido un meandro a la vera del curso principal del texto. Tratemos de comprender su pertinencia pues será importante para lo que sigue, trenzado como está según un vaivén muy particular y cuya nominación adelantamos: vaivén entre teoría transcendental del método y teoría transcendental de los elementos.

³⁶ La recoge y comenta Richir en un largo artículo (titulado “Hyperbole et Malin Génie”), artículo aún inédito, y de próxima publicación. Presumiblemente en el próximo número de *Annales de Phénoménologie*. Por lo demás, y en relación a la temática que enceta este párrafo, remitimos por anticipado, de un lado, a la imponente parte dedicada a la interpretación richiriana de Fichte que Sacha Carlson ha incluido en su tesis. De otro, a las investigaciones en curso de Iván Galán Hompanera sobre la profundísima (mucho más de lo que suele pensarse) asimilación que hace Husserl de Fichte, y que se verán en parte atestadas por el volumen de husserliana, de inminente publicación, que el Archivo Husserl de Lovaina ha preparado con manuscritos tardíos sobre ética, teleología, y metafísica. Un título provisional del tomo es “Grenzprobleme der phänomenologischen Philosophie. Instinkt- und Trieblehre, Teleologie, Theologie, späte Ethik”.

Preguntémonos pues: ¿de qué *tipo* de meandro se ha tratado? Repito que no es baladí preguntárselo toda vez que incidiremos en meandros que, *precisamente*, serán del mismo *cariz* del que acabamos de holgar. El de un meandro que, de habérselas con concretudes fenomenológicas, pasa a *habérselas con ese habérselas*. Es un tipo de meandro que, prolongando la metáfora de un río o de un curso de agua, algo tiene de contracurso o contracorriente. Fink lo llamó “teoría transcendental del método”, recuperando, para la fenomenología, esa última parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant (de la que Heidegger, por cierto, hace poco menos que caso omiso³⁷) y de la que, en un contexto no estrictamente fenomenológico, tanto partido ha sacado Frank Pierobon en sus extraordinarios estudios sobre Kant³⁸.

La genialidad de Fink en este punto consiste en haber generado una declinación propiamente fenomenológica de la teoría transcendental del método kantiana. Fenomenológicamente declinada, la teoría transcendental del método (una de cuyas “partes”³⁹) sería la arquitectónica *fenomenológica* (o las arquitectónicas fenomenológicas)) se pregunta por el quehacer filosofante y fenomenologizante, y no tanto por las concretudes fenomenológicas. Ahora bien, se hace cuestión de ello *concretamente*: tal y como esa pregunta surge y se espacia, toma cuerpo y holgura, aderezo, en el yo transcendental con arreglo a esa escisión –“Spaltung” nos dice Fink– llamada yo fenomenologizante, particularísimo derrotero de la *Leiblichkeit* de la vida transcendental, inaudita filigrana de *Leiblichkeit* en el seno de la meóntica de la vida transcendental, suerte de meóntica a la segunda potencia. En efecto, Fink nos dice, en su genial *VIª Meditación Cartesiana*, que mientras el yo transcendental se desvela, una vez hecha la reducción, como el auténtico en sí (en detrimento del mundo interpretado por la actitud natural), en sí que es para sí (que se sabe en sí), el yo fenomenologizante es, en cambio, puro para sí: no se recoge en ser alguno, ni siquiera en la concreción meóntica de lo transcendental.

Por lo demás, ese exponente de la vida transcendental que hace que la subjetividad transcendental acceda a sí misma *como transcendental* constituye un determinado quehacer, un quehacer fenomenologizante que no es constitutivo ni directamente⁴⁰ transcendental. Mediante este quehacer fenomenologizante se revela la esfera de lo transcendental. La vida transcendental se revela a sí misma, adviene a sí a través de este contra-movimiento fenomenologizante, lo cual, dicho sea de paso, le parece, a Michel Henry, poco menos que un disparate (así lo denuncia en su obra *Incarnation*⁴¹). Digamos que el fenomenologizar (según sus modalidades varias:

³⁷ Y ello con nefandas consecuencias, como agudamente ha puesto de manifiesto Frank Pierobon en el importantísimo artículo “Le malentendu Kant/Heidegger”, in *Epokhè*, n° 1 (número dedicado a la cuestión: “Le statut du phénoménologique”) pp. 127-202. También pueden consultarse las obras de Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (col. Krisis, Millon, Grenoble, 1990), y *Système et représentation*. (Col. Krisis, J. Millon, Grenoble 1993).

³⁸ El propio Richir reconoce, al principio de sus *Méditations Phénoménologiques*, op. cit. que esa inspiración le viene de Pierobon.

³⁹ Y habrá que ver cuál es el sentido mereológico de “parte” en el seno del vector en que consiste la teoría transcendental del método. Hemos avanzado una hipótesis sobre el particular en Pablo Posada Varela, *Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir*.pdf (Eikasía n°40, 2011).

⁴⁰ A pesar de poder serlo *indirectamente*, a través de lo que Fink denominará “mundanización impropia” o “secundaria”. Hay una interesantísima conversación con Husserl y Fink sobre este punto (primero con ambos, luego con Fink a solas) recogida por Dorion Cairns en sus *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

⁴¹ Cf. Michel Henry *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Ed. du Seuil, 2000. Este disparate –le concedo a Michel Henry la apariencia de disparate que esto tiene– constituye, a mi parecer, una auténtica genialidad de Fink, algo que vio con más claridad y consecutividad que el propio Husserl, genialidad en la que creo que se embosca algo muy profundo, todavía inexplorado, en la comprensión tanto de la reducción como del mundo o del par concrecente vida-mundo. Con todo, reconozco el valor del gran libro que es *Incarnation*, así como la importancia y originalidad de la posición fenomenológica de Henry y, a mi parecer, el carácter imprescindible de su entera obra. O, dicho de otro modo, la riqueza enorme que gana cualquier problema fenomenológico cuando se incluye, así sea para criticarla, la originalísima posición de Henry. La posición de Henry es, al menos, una posición, y, sobredimensionados o no, exagerados o no, su fenomenología alberga auténticos hallazgos. Merece pues siempre ser tenido en cuenta.

fenomenologizar reductivo, eidético, regresivo, progresivo, constructivo) constituye la concreta articulación del “para sí” de la vida transcendental, el para sí (fenomenologizante) que adereza su en sí (transcendental); mentábamos a Fink más arriba, recordando cómo la vida transcendental es “en y para sí”.

§ 5. *Anonimato transcendental y anonimato fenomenologizante*

Ahora bien, resulta que el propio *para sí* fenomenologizante se escapa a/hacia/de sí mismo *como* para sí, se mueve más rápido de lo que la teoría transcendental del método (teoría de los movimientos fenomenologizantes) puede registrar. Estas filigranas del para sí fenomenologizante con que el fenomenologizar ya siempre se ha rebasado de continuo (sin que este rebasamiento tenga soporte ontológico ninguno: recordemos que el fenomenologizar carece de en sí, es puro para sí; o, dicho de otro modo, su “en sí” cae de nuevo a ser la propia subjetividad transcendental) se le escapan a la propia teoría transcendental del método. No es a seguirlos del todo; aún menos a anticiparlos. El fenomenologizar se hurta a sí mismo no bien se pone a hacer teoría transcendental del método: no se va a sí mismo en los alcances. Sólo parcialmente. Este retraso, suerte de huella anticipada de su movimiento, extraña sombra antecedente que irremediablemente le precede, no es otra que –lo adelantábamos más arriba y habremos de explicitarlo enseguida– el de su “anonimato fenomenologizante”; anonimato intra-reductivo y absolutamente *sui generis*. No se trata del anonimato transcendental, el de un *Fungieren* constituyente que constituye y hubo instituido sin asistir a su obra. Se trata de un anonimato *del* reducir y *en el* reducir.

Ese retraso –no está de más recordarlo– es el que la teoría transcendental del método trata de recuperar. De hecho, ese retraso es su tema, es lo que, en propio, le da un espesor a la teoría transcendental del método a pesar de ser ésta, formalmente, autoreferente. Se trata de una autoreferencia diferida, y el factor de este espesor y “difirrencia” reside, precisamente, en ese retraso de la teoría transcendental del método respecto del anonimato fenomenologizante. Del mismo modo que el *anonimato transcendental* aporta, en cierto modo, el material de trabajo de la teoría transcendental de los elementos o “fenomenología transcendental” tal y como suele entenderse, el *anonimato fenomenologizante* –el retraso del fenomenologizar respecto de sí mismo– es la oscuridad por desentrañar que constituye el material sobre el que muerde la teoría transcendental del método, sobre el que va ganando, lento a lento, claridad.

El fenomenologizar ya siempre se ha puesto en juego a ciegas, ya siempre ha hecho un(o o varios) (contra-)movimiento(s) un punto antes de que hayamos podido irle en los alcances. Se trata de un anonimato que ha de explicitarse reducción-adentro, es decir, que no tiene *directamente* que ver con la constitución del mundo. Este anonimato es, a fin de cuentas, *el* tema de la teoría transcendental del método. Amanece, como decíamos, *con* la reducción y sólo tiene sentido *en* la reducción o *en relación a* la reducción. Eso sin perjuicio de la insituabilidad del *incipit* de la reducción, de su *fiat* como dice Husserl en varios textos de Hua XXXIV. Se trata pues de un anonimato interno a la explicitación de la constitución transcendental (que acomete la teoría transcendental de los elementos). No es lo implícito (anonimato transcendental o fenomenológico: las síntesis pasivas, por ejemplo) que explicita el

fenomenologizar, sino antes bien lo implícito *de* ese movimiento mismo de explicitación, lo implícito *de* la práctica reductiva misma (y no las implícitas constituciones que desentraña la propia reducción).

§ 6⁶⁶. Primera comparecencia del Genio Maligno

En este anonimato fenomenologizante también se emboza, como veremos, el Genio Maligno. Son los oscuros y recónditos andurriales por los que el Genio Maligno nos ronda y, en ocasiones, hostiga. ¿Cómo? Desviando el sentido, o vaciándolo de pertinencia, volviéndolo caduco y huero, tornando los entusiasmos, las ilusiones (entusiasmadas), en meras –e ilusorias– ilusiones: simples quimeras⁴². El Genio Maligno amortaja de antemano la *Lebendigkeit* de las *Sinnbildungen*. No las cambia en sus contenidos; antes bien hace algo sutilísimo (no sabemos qué⁴³) que las vuelve *caducas de antemano*, que, sin matarlas (lo cual sería mucho hacer y un hacer demasiado directo para el Genio Maligno), nos las *muere*. En lo más inspirado de su diabólica “industria” (por retomar el término cartesiano), ya ha le ha tallado a medida el ataúd a toda nueva *Sinnstiftung*, y todo un punto antes de nacer. De repente, todo sentido nos nace muerto y como a trasmano en lo más profundo de su incoación, con arreglo a una traspolación que no se deja localizar dóxicamente, sólo afectivamente, y bajo el signo de un desencanto, de una suerte de creación que se nos vacía de entusiasmo en las manos.

Es como si el Genio Maligno se hubiera apropiado la incoación de la modificación de neutralidad y, sin tocar los contenidos (recordemos que la modificación de neutralidad es una modificación conforme⁴⁴) los vaciara de fuerza, los volviera, como nos dice Husserl en el célebre § 114 de *Ideas I* dedicado a la modificación de neutralidad “contra-nóemas”, “contra-esencias” y “sombras de acto” (“*Schatten von einem Akte*”):

“Todo cogito tiene una contrafigura exactamente correspondiente de tal índole que su nóema tiene su contranóema exactamente correspondiente en el cogito paralelo.

⁴² Esta virazón de entusiasmo a quimera, ínsita en el sentido español de “ilusión”, está muy presente en los poemas de Antonio Machado. De hecho, “quimera” es una palabra que se repite en varias ocasiones en los poemas de *Soledades y Galerías*.

⁴³ Como nos dice A. Machado de la figura de la Muerte en ese poema en que evoca la muerte de Leonor. El poema “CXVIII” de *Campos de Castilla*: “[...] / Se fue acercando a mi lecho / -ni siquiera me miró-, / con unos dedos muy finos / algo muy tenue rompió. / Silenciosa y sin mirarme / la muerte otra vez pasó / delante de mí. ¿Qué has hecho? / La muerte no respondió”.

Evidentemente, otro tema apasionante estaría en distinguir (todo lo claramente que se pueda) las matrices fenomenológicas de esa figura de la muerte y de la figura del Genio Maligno. Y bien lo supo o intuyó Husserl, de cuya pared, frente a la mesa de trabajo, colgaba una reproducción del *Ritter, Tod und Teufel* de Dürero. Muerte y Genio Maligno no son lo mismo ni acaso (se) jueguen en los mismos quicios, a pesar de que, a veces haya traspolaciones.

En García Lorca, la Muerte cobra caracteres propios del Genio Maligno, por ejemplo en la célebre “Canción del Jinete”, caracteres de malignidad y astucia que hacen que nos avengamos a sus propósitos en virtud de nuestro esfuerzo por querer evitarlos. El “Duende”, en cambio, no tiene, en Lorca, ese matiz de malignidad diabólica. Es más bien lo que, incomodando, permite una creación, la exaspera (cf. el precioso ejemplo de Goya en esa conferencia de Lorca “Juego y teoría del Duende”, a que volvemos a hacer alusión más adelante en estas páginas).

⁴⁴ Aunque esto, si bien se piensa, no está tan claro. Si nos referimos al extraordinario texto n°20 de *Hua XXIII*, comprobamos que hay una neutralidad espontánea, una neutralidad propia, por ejemplo, de la *reine Phantasie* y que, cuando es pasivamente “ejecutada” por *versunkenes Ich* sí es *reduplicable* (aunque sólo una única vez), contrariamente a lo que pasa con la neutralidad como modificación conforme que, como sabemos, no es (a diferencia de la modificación por imaginación) iterable. Este matiz en la neutralidad (que distingue neutralidad espontánea de la *Phantasie* y neutralización de una *doxa* como modificación conforme) es esencial para comprender la diferencia entre “*Phantasie*” e “*Imagination*” o, si se quiere, la diferencia entre “*Phantasie*” y “*Einbildungskraft*”, término, éste último, que, en Husserl, es prácticamente sinónimo de “*Imagination*”. Dicho esto de pasada y mal que les pese a algunos heideggerianos demasiado entusiastas con *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger ni rozó siquiera la profundidad y el particularísimo tipo de concretud que se esconde en lo que Husserl entendía por “*Phantasie*”; lo que Husserl está tratando de pensar ahí es algo radicalmente nuevo en la historia de la filosofía; es de hecho, las más veces, una intuición que se le escapa). Para una explicitación de estos dos tipos de neutralidad, cf. Pablo Posada Varela : *Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir "Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime.pdf* (Eikasia n°34, 2010) sobre todo las pp. 440-444.

La relación entre los "actos" paralelos consiste en que uno de los dos es un "acto *real*", el *cogito* es un *cogito* "real", "*realmente ponente*", mientras que el otro es la "*sombra*" de un acto, es un *cogito* *impropiamente tal*, un *cogito* no "realmente" ponente. El uno efectúa realmente, el otro es el mero espejismo de un efectuar."⁴⁵

Husserl, en paralelo a este texto de *Ideas I*, llevaba ya tiempo confeccionando lo que luego, junto a Langrebe, ambos recogerían bajo el rótulo de *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, grupo de manuscritos de los que, afortunadamente, parece que pronto habrá una edición. El texto nº15 de Hua XXIII está, en su mayor parte, sacado de ese proyecto de publicación. Hay partes, en ese texto, donde se estaba cocinando lo que luego, en *Ideas I*, tratará de presentarse como doctrina en punto a la modificación de neutralidad. Hay por ejemplo, en el texto nº15, una fluctuación en la terminología (que luego se estabiliza en *Ideas I*) para captar la conciencia neutral. Una fluctuación entre los pares "Axiose" - "Inaxiose" / "Axiose" - "Anaxiose" de un lado, y "Aktualität", "Inaktualität" de otro. Esta última distinción será ya, en el § 115 de *Ideas I*, claramente distinguida de la modificación de neutralidad. Todo ello se hace en la continuidad del impresionante esfuerzo analítico que pone en juego Husserl para deslindar la inaudita *especificidad* de la modificación de neutralidad. Esfuerzo que ya arranca desde los §§ 109 y 110 en que distingue la operación de neutralización de las operaciones de duda, de negación o de suposición. Éstas no serían sino *modalizaciones* dóxicas (y no *modificaciones*; de ahí que, por ejemplo, quepa aplicar la modificación de neutralidad sobre, por caso una modalización dóxica de duda o un entero tramo de modalizaciones). Los primeros textos editados en Hua XXXIV han añadido detalles interesantísimos atinentes a esta problemática.

Los conceptos de "Axiose" o "Inaxiose" (donde aparece claramente el contexto teórico propio de los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*⁴⁶) desaparecen de estos párrafos de *Ideas I*, pero son el claro trasunto de esta modificación de neutralidad que no es acto de veras sino sombra de acto, que no vive de veras en los actos ni *está a* las cosas que pone, sino que se limita a transportarse cabe ellas en el mero pensamiento⁴⁷, como quien las toca no de forma efectiva⁴⁸, sino fantasmáticamente, con desgana o indiferencia (o incluso desesperanza)⁴⁹, y por medio de

⁴⁵ Edmund Husserl *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1949, 1993, p. 270.

El texto original dice:

"Zu jedem cogito gehört ein genau entsprechendes Gegenstück derart, daß sein Noema in dem parallelen cogito sein genau entsprechendes Gegennoema hat. Das Verhältnis der parallelen "Akte" besteht darin, daß der eine von beiden ein "wirklicher Akt" ist, das cogito ein "wirkliches", "wirklich setzendes" cogito, während der andere "Schatten" von einem Akte, ein uneigentliches, ein nicht "wirklich" setzendes cogito ist. Der eine leistet wirklich, der andere ist bloße Spiegelung einer Leistung." (Hua III/1 259).

⁴⁶ Saludamos desde la más profunda admiración el interesantísimo trabajo de exégesis que de estos textos lleva años haciendo Antonio Zirión. También la prometedora tesis que sobre estos textos y asuntos de la afectividad prepara Ignacio Quepons.

⁴⁷ "Los casos se distinguen, pues, radicalmente porque la correspondiente protodoxa es, o una protodoxa real, una creencia creída realmente, por decirlo así, o bien su inerte contrafigura, el "mero pensar" (en el ser puro y simple, en el ser posible, etc.)." *Ideas I*, trad. esp. cit. pp. 271-272.

⁴⁸ "Es scheiden sich nun die Fälle radikal dadurch, daß die jeweilige Urdoxa entweder eine wirkliche ist, sozusagen ein wirklich geglaubter Glaube, oder aber sein kraftloses Gegenstück, das bloße "sich denken" (von Sein schlechthin, Möglichsein usw)." (Hua III/1 261).

⁴⁹ Acaso porque no las puede tocar, como les pasa a los muertos en vida, a los fantasmas; he ahí temáticas muy presentes en Unamuno –por ejemplo en *Niebla* (de cuyo prólogo ha hecho Richir, por su lado, una lectura muy profunda)- o, desde luego, en Bergamín. Por otro lado, podemos referirnos al extraordinario texto de Yasuhiko Murakami, "Sobre la disociación en el momento de la experiencia traumática" publicado en el número 9 de *Investigaciones Fenomenológicas*, http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/10_MURAKAMI.pdf y que habrá de resonar, en relación con estos inquietantes párrafos de *Ideas I*, en el contexto de una continuación parte de este artículo.

esa sombras de acto que lo son de sombras de posiciones (“*Schattensetzungen*”)⁵⁰.

Cosa distinta es que luego la neutralidad pueda ser re-investida de interés teórico cuando se 1. universaliza en la epojé (primer paso al límite, y que estudian a fondo algunos manuscritos recogidos en Hua XXXIV) y, a su vez, y como parte de la epojé, 2. pasa a formar parte del acto y proyecto global de la reducción (segundo paso al límite, tocante, esta vez, a la epojé, y sólo indirectamente⁵¹ a la modificación de neutralidad). De este modo, el acto global de la reducción le transmite a la infinita *desgana* e *indiferencia* (ambas cosas latén en el sentido de “*Inaxiose*”) de la pura neutralidad otra teleología, una teleología (la de la fundamentación absoluta bajo la especie de la elaboración de la fenomenología transcendental) que ya no es, evidentemente, la teleología neutralizada de la posición dóxica, sino que, precisamente, saca partido de la neutralización de esa teleología *Geradehin*, la de la constitución de mundo.

Es como si el Genio Maligno se inmiscuyese en los quicios más profundos y a trasmano de la vida transcendental⁵² para instilar, moviendo ignotas *palancas*, una neutralización anterior a toda voluntad e incluso conciencia, la neutralización que corresponde a la pura desesperanza, irrecuperable para cualquier teleología, perdida de antemano para cualquier entusiasmo (e incluso contaminante de cualquier entusiasmo, des-entusiasmante, no tanto nada pura cuanto “voluntad de nada” como nos dice Bergamín del Demonio⁵³).

Desde esa franja a trasmano del anonimato fenomenologizante mueve sus hilos el Genio Maligno, acciona sus “palancas”. Acaso esas mismas palancas (“*Hebel*”) de que nos habla Husserl en la 3ª *Investigación Lógica* cuando nos dice, de los conceptos de “todo” y de “parte”, aún faltos de elucidación, que han de servir “en cierto modo de palanca” (“als Hebel dienen müssen”). Y quizá –dejémoslo para el trabajo que seguirá a éste- la malignidad del Genio Maligno pueda tener también una descripción mereológica y la mereología, aparte de un uso fenomenológico y arquitectónico (concretizante o concrescente), lo tenga también, por así decirlo, “diabólico” (desconcretizante y contra-concrescente), suerte de matriz fenomenológica de lo que sería el uso metafísico y sistemático sobre el que nos detendremos en la parte final de este artículo.

En cualquier caso, será fundamental para esto que sugerimos aclarar el uso de “Hebel” que hace Husserl en la 3ª *Investigación Lógica*. A eso nos dedicaremos en la segunda parte de este trabajo. Ahora bien, sostenemos, de entrada, que no es casualidad el uso de ese término, aquí, en relación con el Genio Maligno. No lo es si tenemos presente lo que más arriba dijimos sobre el anonimato fenomenologizante, y sobre cómo el Genio Maligno azuza desde esa franja. Todo esto se entenderá, más adelante, cuando establezcamos la relación entre esa “palanca” que es la mereología y el fenomenologizar (como quehacer arquitectonizante), cómo el Genio Maligno mueve sus hilos y

⁴⁹ Cf. el texto de Yasuhiko Murakami en *Investigaciones Fenomenológicas*. También, evidentemente, sería interesante establecer, desde estas coordenadas, un diálogo con el tratamiento fenomenológico que de la cuestión de la desesperanza viene haciendo, desde hace tiempo, Miguel García-Baró. De la desesperanza en su constelación con la difícilísima problemática del dolor (propio y ajeno) y de lo que sería el dolor máximo: no tanto la desesperanza propia cuanto la desesperanza vista en el prójimo (y nuestra ineludible parte de responsabilidad en la cristalización –y sostenimiento- de la desesperanza en el otro).

⁵⁰ “De antemano está, pues, prescrito [modifico aquí la traducción] en la esencia de *toda vivencia de conciencia un conjunto fijo de posiciones de ser potenciales, y, según la índole que tenga de antemano la conciencia respectiva, un campo de posibles posiciones reales o de posibles “sombras de posiciones” neutrales.*” Ideas I, trad. esp. cit. p. 272.

“Von vornherein ist also im Wesen jedes Bewußtseinserlebnisses⁴⁵ ein fester Inbegriff potentieller Seinssetzungen vorgezeichnet, und zwar, jenachdem das betreffende Bewußtsein von vornherein geartet ist, ein Feld möglicher wirklicher Setzungen oder möglicher neutraler “Schattensetzungen”.” (Hua III/1 261).

⁵¹ Como parte remota o mediata diría Husserl en la terminología de la 3ª *Investigación Lógica*.

⁵² En una segunda parte de este artículo trataré de mostrar con precisión (precisión que quisiera que fuese mereológica) cómo y en qué quicios.

⁵³ J. Bergamín. *La importancia del demonio*, Siruela, Madrid, 2000, 2006.

acciona sus palancas precisamente desde ese anonimato fenomenologizante que nos es, indefectiblemente, siempre a trasmano. El anonimato fenomenologizante infarta, en la *Spaltung*, una irremediable fragilidad que nos expone *de parte a parte* al Genio Maligno o, lo que viene a ser lo mismo, a las varias formas de reificación psicótica de esa *Spaltung* y que, no hace mucho, solía, solo que desde otra institución simbólica, entenderse como “posesión”. Tratamos, simplemente, de hollar las matrices fenomenológicas que luego recubren una u otras instituciones simbólicas.

José Bergamín, en su conferencia *La importancia del Demonio*, ve también con extraordinario tino que toda auténtica creación, toda institución de sentido, se erige contra esta inercia de desesperanza y resaca de nada que instila el Genio Maligno (lo que, *mutatis mutandis*, Bergamín llama el Demonio). Eso mismo experimentaron otros poetas y creadores. Sabemos como el talento, sencillamente descomunal, de un Hugo von Hofmannsthal, deja, un día, de querer producir poesía. Se instala la desgana. A veces depresiones que pudren el alma. Muchas veces transidas de angustiosas somatizaciones. No otra cosa es la sobrecogedora *Carta de Lord Chandos*: la descripción de una modificación de neutralidad que nadie había convocado y que, de repente, se apodera de cualquier entusiasmo y lo devuelve vaciado, como una “camisa de serpiente”, por recuperar las palabras de la cita de Bergamín que hacíamos en un párrafo anterior. Neutralidad que no es parte de ninguna otra teleología y a cuya incoación no parecemos poder remontarnos, como si ella ya incluyese, pre-neutralizado, todo esfuerzo de remontada al supuesto quicio en que las cosas se desviaron. Von Hofmannsthal consigue, mal que bien, compartimentar su desesperanza y ganar, para futuros entusiasmos, compartimentos estancos. Ahora bien, serán compartimentos estancos de “entusiasmo” tocados por cierto descreimiento. Tras la hiperbólica neutralización que se lleva por delante su vivir poetizando, la *Reellitāt* misma de su poesía (que, nos dice, ya no *siente*, ya no *se cree*), se repone, más o menos, de la dramática experiencia que, apócrifamente, narra en la *Carta de Lord Chandos*. Sea como fuere, prosigue su actividad literaria despejándole un compartimento al teatro, también al ensayo. Así y todo, y por talentosas que sean esas producciones, ya no tendrán la fuerza de los poemas⁵⁴.

Un personaje como Rimbaud, que era bastante menos sereno, tuvo un aterrizaje más proceloso desde el cielo (*Illuminations*) o el infierno (*Une saison en enfer*) de su quehacer poético. Genial y precoz como von Hofmannsthal aunque, eso sí, menos sereno, también se las vio con la inopinada neutralidad de un súbito descreimiento. Descreimiento que en él se cobró dedicarse al contrabando de armas en Etiopía (actividad, por cierto, en la que no destacó: puede que su soberbia no le dejase ver o reconocer que había quienes –compañeros de profesión– contrabandeaban con réditos muy superiores y a costa de mucho menos esfuerzo) y, pasado un tiempo, una muerte precoz, dolorosa y trágica.

Con lo que ha corrido la suerte (más aún si es suerte inopinada, que no podemos controlar) de una modificación de *inaxiosis* (por hablar en los términos del texto nº15 de Hua XXIII), nada puede hacerse, ninguna creación puede sostenerse, nada decirse ni pensarse ni emprenderse que sean otra cosa que ese mismo decir, pensar,

⁵⁴ Parece como si Hugo von Hofmannsthal se hubiese mundanizado, hubiese renunciado a cierto absoluto, y se hubiera hecho a los discursos del mundo trenzados, como señala en ocasiones García-Baró en sus trabajos, de historiografía y, al cabo, de sofística. Embates y triunfos locales.

emprender, puras sombras *indiferentes* a las que nada responde *allende*⁵⁵, a las que nada resiste pues eso son: meras sombras o *Fikta*⁵⁶ de acto, sombras o *Fikta* de posición). Los corchetes con el término original subrayan lo que en la traducción española no siempre queda claro, pero que entendemos que tiene una profunda relación con la cuestión del *Fiktum* tal y como se trata en Hua XXIII:

“Y, una vez más, la *conciencia en general* es de tal índole que es de un doble tipo: realidad y sombra, conciencia *posicional* y conciencia *neutral*. La una caracterizada porque su potencialidad dóxica conduce a actos dóxicos realmente ponentes, la otra porque sólo da de sí sombras [*Schattenbilder*] de semejantes actos, sólo modificaciones de neutralidad de éstos, con otras palabras, en su contenido noemático no encierra absolutamente nada apresable dóxicamente, o lo que es equivalente una vez más, no encierra ningún nóema "real", sino sólo una contrafigura [*Gegenbild*] de éste.”⁵⁷

Es ese *dar igual* de la modificación de neutralidad (parangonable al *II* y a levinasiano⁵⁸) aquello a que se refiere Husserl en estas conocidísimas líneas del § 110 de *Ideas I*:

“Que aquí [en la modificación de neutralidad] se está realmente ante una peculiaridad incomparable de la conciencia se muestra en que las nóesis *propriadamente tales*, no-neutralizadas, están por su *esencia* sujetas a una "legitimación por la razón", mientras que *para las neutralizadas no tiene sentido alguno la cuestión de la razón y la sinrazón*. Igual y correlativamente pasa con los *nóemas*. Todo lo caracterizado noemáticamente como existente (cierto), como posible, conjeturable, cuestionable, nulo, etc., puede estar caracterizado así en forma "válida" o "no válida", puede ser, ser posible, no ser nada, etc., "en verdad". En cambio, *el mero pensar no "pone" nada, no es conciencia posicional*. El "mero pensamiento" de una realidad, una posibilidad, etc., *no "pretende" nada*; no cabe ni reconocerlo por justo, ni rechazarlo por injusto.”⁵⁹

⁵⁵ José Bergamín, en una carta a María Zambrano del 22 de Julio de 1957 le manda una serie de poemas. Citaremos uno de ellos más adelante. Por ahora, en consonancia con estos textos de Husserl leamos dos de ellos: “Yo quiero la realidad; / no quiero sombras ni sueños. / Quiero verdades que estén / fuera de mi pensamiento”. Dictamen sobre el que el Genio Maligno también parece echar su manto de neutralización cuando Bergamín (en esta lucha a brazo partido que mantiene con el Genio Maligno a lo largo de toda esta carta a María Zambrano) escribe, inmediatamente después, la siguiente estrofa: “Esas verdades que están / fuera de tu pensamiento / son la verdad de tus sombras, / la realidad de tus sueños”. José Bergamín *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Edición de Nigel Dennis. Col. El Clavo Ardiendo. Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004. pp. 33-34.

⁵⁶ Por recuperar otro término esencial de Hua XXIII relativo a la conciencia de imagen y a la imaginación, no a la *Phantasia*.

⁵⁷ *Ideas I*, trad. esp. cit. p. 272.

Los subrayados en el texto alemán son nuestros. “Und wieder: so geartet ist *Bewußtsein überhaupt*, daß es von einem doppelten Typus ist: Urbild [es decir: que precisamente no se trata de un *Bild*, sino del “original”, es decir, como traduce Gaos, de la “realidad”. Si son meros reflejos, como veremos, los correspondientes neutralizados de estos originales o *Urbilder*] und Schatten, *positionales* Bewußtsein und *neutrales*. Das eine charakterisiert dadurch, daß seine doxische Potentialität auf wirklich setzende doxische Akte führt, das andere dadurch, daß es nur *Schattenbilder* solcher Akte, nur Neutralitätsmodifikationen von solchen aus sich hervorgehen läßt; m.a.W. daß es in seinem noematischen Bestand gar nichts doxisch Faßbares enthält, oder was wieder gleichwertig ist, daß es kein "wirkliches" Noema, sondern nur ein *Gegenbild* eines solchen enthält.” (Hua III/1 261).

⁵⁸ Cf. Y. Murakami, *art. cit.*

⁵⁹ *Ideas I*, trad. esp. cit. p. 259.

“Daß hier [in der Neutralitätsmodifikation] wirklich eine unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins vorliegt, zeigt sich daran, daß die *eigentlichen*, nichtneutralisierten Noesen ihrem *Wesen* nach einer "Rechtsprechung der Vernunft" unterliegen, während für die neutralisierten die Frage nach Vernunft und Unvernunft keinen Sinn gibt. Ebenso, korrelativ, für die *Noemen*. Jedes noematisch als seiend (gewiß), als möglich, vermutlich, fraglich, nichtig usw. Charakterisierte kann "gültiger"- oder "ungültiger"weise so charakterisiert sein, es kann "in Wahrheit" sein, möglich sein, nichtig sein usw. Hingegen das bloße Sich-denken "setzt" nichts, es ist kein *positionales* Bewußtsein. Der "bloße Gedanke" von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. "prätendiert" nichts, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen”. (Hua III/1 249).

Todo se convierte en pura sombra y no queda sino pura indiferencia. Pura indiferencia en el mejor de los casos. En el peor –caso de fijación de la *Spaltung* fenomenologizante (de que nos habla Fink en su *VIª Meditación Cartesiana*)- se instala la desesperanza. Una desesperanza sin garantía de que no lo sea para siempre y sin remedio, huera de entusiasmo, irrecuperable para toda teleología. Sufriente desesperanza cuando esa indiferencia y desgana vienen instiladas desde un quicio – que no es otro que la *Spaltung* fenomenologizante de en mi vida transcendental (cf. Fink)- que el Genio Maligno, de un modo u otro⁶⁰, ha conseguido, ya de entrada, controlar⁶¹, y desde el que, moviendo ciertos hilos, accionando determinadas *palancas*, nos manipula *mereológicamente* “de parte a parte”⁶². “De un modo u otro” toma el control. ¿De qué modo? De muchos. Dejemos para otros trabajos la descripción propiamente mereológica de esta toma de control, y donde el concepto de inclusión (de pertenencia por medio de la inclusión) y la mundanización impropia juegan un papel fundamental. Centrémonos en cambio en uno de tantos aspectos *intuitivos* de esa toma de control, de ese modo en el que el Genio Maligno orienta ignotamente las cosas a su favor. No bien queremos percatarnos, ya estamos en sus manos, ya le hemos entregado el alma.

Bergamín nos señala que lo hace, de entrada, a través de la superstición⁶³. Eso nos dicen Kant de un lado (en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) y Bergamín de otro (en *La importancia del Demonio*⁶⁴ o en *El pozo de la angustia* entre otros textos). Superstición con la que pretendemos protegernos, pero a través de la cual acabamos siempre siendo víctimas del Genio Maligno. La psicosis y las neurosis nacen también de un intento desaforado de sobreprotección frente a lo indeterminado, en definitiva, frente a la realidad (como aquello –nos dice Maldiney- que no nos esperábamos). Nacen, en suma, del *miedo*, y producen, como ha mostrado Henri Maldiney en sus trabajos, un cierre de la “transpasibilidad” fundado en una suerte de miedo protoontológico a lo que él llamo lo “transposable”.

Por retomar lo que adelantábamos líneas más arriba, al comienzo de este epígrafe, es como si el Genio Maligno, sin trocar los contenidos de nuestros pensamientos⁶⁵, vaciara de pertinencia el hecho, la cuestión (*siquiera*) de que fueran verdaderos o falsos y desplazara la duda –hiperbolizándola- a algo mucho más inquietante, a otra cuestión (previa) que (si prende) pudre de raíz toda verdad e incluso –insistimos- vuelve caduca la cuestión misma de la verdad o la falsedad de dichos pensamientos⁶⁶. ¿Cómo (nos la juega el Genio Maligno)? Desplazando la duda no ya al hecho (o no) de que nuestros *pensamientos* sean *verdaderos* (o falsos) sino al hecho, previo, de que

⁶⁰ Para empezar

⁶¹ Por retomar un concepto de mi anterior trabajo “Concrétudes en concrecences”, el Genio Maligno ha conseguido apropiarse de lo que allí llamo “cinestesia fenomenologizante”, (me) manipula (desde) mi propia “cinestesia fenomenologizante”. Por lo demás, y a la espera de su próximo libro sobre fenomenología de lo político (en que Genio Maligno y Tirano se pondrán en íntima relación), puede consultarse con provecho el siguiente artículo de Marc Richir: *Doute hyperbolique et machiavelisme. Institution du sujet moderne chez Descartes.pdf* (publicado en 1997 en los *Archives de philosophie*).

⁶² ¿Mereológicamente? Contramereologizando y contraconcrecenciando.

⁶³ Evidentemente, no nos detenemos aquí en otros análisis complejísticos de otras tantas vías del Demonio para que una vida pierda el tacto interno de sí consigo. Una de ellas es la racionalidad, el raciocinio. Por ejemplo en la escandalosa conferencia que dio Bergamín en la Residencia de Señoritas (avisó a María de Maeztu del revuelo que podría producir) titulada *La decadencia del analfabetismo*. Otra de las vías es, claro está, la “moral”, las leyes morales. Hay, por desgracia, cierta simplificación en Bergamín de lo que es el imperativo categórico, de la vertiente no *articulada* del mismo, del *Faktum* de la ley moral.

⁶⁴ Cf. José Bergamín, *La importancia del demonio*, Siruela, Madrid, 2000, 2006.

⁶⁵ Cf. El fundamental texto de Sacha Carlson, “El cartesiano de Richir”, también publicado en el citado volumen de *Investigaciones Fenomenológicas*, en la sección dedicada a Marc Richir. http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/19_CARLSON.pdf

⁶⁶ Suplantándola por la cuestión previa –si se hiperboliza, si *prende* su hiperbolización- no ya de la verdad o de la falsedad, sino del *engaño*.

nuestros pensamientos sean (o no) *verdaderos pensamientos*⁶⁷ (y no simulacros de pensamiento, pensamientos pensados por el Genio Maligno (o por el Intelecto Agente⁶⁸), pensamientos que el Genio Maligno me envía, induce en mí, luego simulacros de pensamientos, pensamientos que sólo en apariencia son *míos*, vida –si interpretamos “pensamiento” y “pensar” en el amplio sentido que “cogitare” tiene en Descartes- que sólo en apariencia sería vida propia, y ello incluso en lo más profundo de su “*Reellität*”, de su carácter *reell*).

De ahí que esa insensatez redoblada que la epojé hiperbólica supone (y que se añade a la previa insensatez de la epojé fenomenológica) no sea, en rigor –contrariamente a la epojé fenomenológica- ejecutable del todo, vivible hasta el fondo, ni tiene una teleología clara⁶⁹, reconocible, re-efectuable, y sobre la que construir cupiere (como tampoco, en propio, una reconocible *aisthesis* epifenomenológica). Nada puede edificarse sobre el “cogito hiperbólico”. Reina una continua “puesta a cero”⁷⁰ del contador de las *Sinntiftungen*: apenas erigidas se desbaratan. Que la hipérbole fenomenológica nimba con la desesperanza siendo al tiempo su secreto y más profundo contrario (o matriz fenomenológica de contrariedad) es cosa que habrá que mostrar en otro lugar⁷¹. La hipérbole no puede ejecutarse hasta el fondo y sin embargo, y como quiera que sea, *prende*. *Prende* generando concrecencias inauditas (que sólo la hipótesis del Genio Maligno permite desenclavar) o *prende*, si dicha hipótesis se reifica, fijando la *Spaltung* deshumanizante (Fink) y gripando de raíz la cinestesia fenomenologizante (cuando no *malversándola* –i.e. induciendo contra-concrecencias por medio de simulacros- que es, precisamente, lo que hace el Genio Maligno: malversar). La hipótesis del Genio Maligno es absurda, insostenible, invivible. Y, sin embargo, hay un núcleo recóndito en la cuestión fenomenológica de la encarnación, un nudo por desentrañar que hace que, con todo lo absurda y redomadamente insensata que sea, la duda hiperbólica cartesiana *prenda*, siquiera en parpadeo. Y prende a un nivel concretísimamente fenomenológico (donde quizá auténtico pensar e ilusión transcendental no puedan deslindarse). Que la duda hiperbólica y la hipótesis del Genio Maligno prenda es lo que hace que, por ejemplo, ciertos poemas prenda, que las hipérboles unamunianas (por ejemplo en *Niebla* o en *Vida de Don Quijote y Sancho*) no sean meras palabras, simples contradicciones.

José Bergamín, en carta del 22 de julio de 1957, desde su humilde habitación de la Casa de México de la Cité Internationale Universitaire de Paris⁷² le manda a su querida amiga María Zambrano este poema, que le

⁶⁷ No me detendré más en esto pues será uno de los temas centrales de la segunda parte de este artículo. De todas formas, se podrá encontrar, en una nota del traductor del extraordinario artículo de Sacha Carlson, una explicación de este punto; y sobre la suplantación de la cuestión (epistémica) de si son nuestros pensamientos verdaderos o falsos por la previa cuestión de si nuestros pensamientos son verdaderos o falsos pensamientos, no pensamientos de verdades (cuestión del *error* y cuestión de *contenidos*) sino pensamientos *de veras*, *de veras* pensados (cuestión del *engaño* o la *engañifa* y de la (verdad de la) *facticidad* del pensar, de su estatuto ontológico). Remitimos también al artículo “Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’. El hipercartesianismo de Richir y el espinosismo de Michel Henry” <http://revistadefilosofia.com/46-05.pdf> que Sacha Carlson ha publicado en el número 46 de *Eikasia* y que trata sobre una de las formas del simulacro ontológico que la epojé hiperbólica trata de desleír. A saber, lo que Sacha Carlson llama la “reducción spinozista”. El artículo es un interesantísimo diálogo entre Richir y Michel Henry mediado por Spinoza (y, evidentemente, por la genial interpretación que de Spinoza hizo en su tesis Michel Henry).

⁶⁸ Como lo señaló en una ocasión Iván Galán a Marc Richir en una memorable conversación en el pueblecito de La Rochegiron.

⁶⁹ Aquilatada por una “*Besinnung*” como nos dice Husserl. Remitimos aquí a los trabajos de Iván Galán sobre la profunda relación entre Husserl y Fichte.

⁷⁰ “Remise à zéro” nos dice Richir en la última sección de *Phénoménologie en Esquisses*. op. cit.

⁷¹ Quizá asistidos por el genial ensayo de José Bergamín, el citado *La decadencia del analfabetismo* (incluido en *La importancia del Demonio*, op. cit.). Efectivamente, la puesta a cero continua que induce la epojé hiperbólica comunica con lo que Bergamín entiende como una posibilidad diabólica de la racionalidad, con el aspecto *laberíntico* del sentido. Ver, sobre todo, José Bergamín *Mangas y capirotes, España en su laberinto teatral en el siglo XVII*. Madrid: Plutarco, 1933. Segunda edición Buenos Aires, Argos, 1950.

⁷² A unos pocos pasos del lugar desde el que estoy, ahora mismo, tecleando estas líneas: la Fundación de Alemania o “Maison Heinrich Heine”, en la Cité Internationale Universitaire de Paris.

presenta con las siguientes palabras:

“Óyeme estas últimas coplillas que me salen de más allá de mí mismo, como las otras del Cancionerillo, que llamo del Duende⁷³ por eso. Del Duende y no del Ángel. (Andaluces los dos.) Y son así:

-Ése que tú te crees que eres tú mismo,
Ése que tú te crees que llevas dentro,
No eres tú, ni es tu vida, ni es tu alma,
Ni siquiera es la sombra de tu cuerpo.

-¿Pues quién es ese yo que yo no soy?
¿En qué puede serme sin yo serlo?
-Pregúntaselo al otro, al que dejaste
Por la senda perdida de tu sueño.”⁷⁴

Obviamente no se trata de dirimir, y menos en fenomenología, si existe o no el Demonio. Tampoco es ése, claro está, el propósito de Bergamín. Se trata de despejar la matriz fenomenológica que, sin indicar nada sobre su existencia, hace que su antojo, su hipótesis, en cierto modo *prenda*. Tener que bregar con el Genio Maligno o, si se quiere –tal y como hace José Bergamín en este poema y, hostigado por la angustia, a lo largo de toda la carta a María Zambrano- tener que bregar con una figura del Demonio o con su matriz fenomenológica⁷⁵ (al punto de dejar prender y ser prendido por preguntas tan insensatas como “¿En qué puede serme sin yo serlo?”), he ahí el precio que la radicalización de la reducción fenomenológica se cobra, la íntima congoja (por hacer resonar este término unamuniano) con que la epojé fenomenológica hiperbólica se salda. No otra cosa es la radicalización hiperbólica – profundamente cartesiana, en suma- de la reducción, su secreta teleología, su teleología hiperbolizada. Pues se trata, en últimas, de una radicalización que entiende no separarse un ápice del espíritu husserliano. Eso al menos preconiza Marc Richir⁷⁶: no difractar del espíritu (de la letra husserliana también) sino más bien incidir en él (leerla a ella en serio, y entre líneas). Incidir como hace el propio Husserl en ocasiones y de modo más o menos operatorio. Momentos vertiginosos en los textos de Husserl (vertiginosos de verdad, y no de vértigo retórico e impostado, como los de cierto discípulo) en que nos encontramos con auténticas travesías de ese cogito hiperbólico, con

⁷³ Se refiere José Bergamín a su libro de poemas, *Duendecillos y coplas*, Santiago de Chile; Madrid: Cruz del Sur, 1963.

⁷⁴ José Bergamín, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Edición de Nigel Dennis. Col. El Clavo Ardiendo. Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004. p. 32.

⁷⁵ De ahí que quepa recuperar fenomenológicamente lo esencial de las extraordinarias intuiciones contenidas en *La importancia del demonio*.

Las intuiciones sobre la matriz fenomenológica de la superstición, y su relación con el demonio, son, en ese texto de Bergamín, profundísimas. Es una pena que, quizá arrastrado por manías de su maestro oficioso Unamuno (manías que a Ortega le incomodaban sobremanera en Don Miguel), José Bergamín sea, en ese texto (y en otros) algo injusto con Kant. No serlo le hubiera permitido un diálogo fructífero con Kant sobre cuestiones que el filósofo de Königsberg también vio con enorme profundidad. Para empezar, esa de la superstición. Para seguir, la de lo diabólico de un lado, la del mal radical de otro.

⁷⁶ Véase el extraordinario texto de Sacha Carlson “El cartesianismo de Richir”. También se puede consultar el gran artículo de Luís Antonio Umbelino y en el citado número de *arbor* sobre fenomenología coordinado por A. Serrano de Haro :cf. Luís Antonio Umbelino: Sobre a Stimmung, Biranismo e Fenomenologia.pdf (ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXV 736 marzo-abril 2009).

auténticos trances de hiperbolicidad las más veces acallados o sobre los que se pone sordina⁷⁷). En otras palabras: Richir ha recuperado la duda hiperbólica cartesiana –inseparable de la comparecencia del Genio Maligno- en nombre y loor del *espíritu* de la fenomenología de Husserl y, en nombre de ese espíritu, ha criticado que la fenomenología husserliana cometiera, en la letra, injusticia en su relectura de Descartes.

Nótese que digo bien “comparecencia” y no, *ipso facto*, reificación psicótica. O, digamos con una preciosa palabra del español, “parecencia” y no presencia. La *parecencia* del Genio Maligno ya induce efectos de concrescencia inauditos. Como sugiere Bergamín, coalescente con la hiperbolización de la duda es la mera parecencia del Genio Maligno. En cambio, consecretaria de la superstición es su *presencia*, es la *certeza* o *evidencia* (llega a decir Bergamín) de su presencia. La superstición tiene algo de confirmación performativa. La parecencia del Genio Maligno en la duda hiperbólica no. Parecencia que, por cierto, es fenomenológicamente *más* que un *bloßes Meinen*, ¿*más*?! bien ¿pero entonces qué? Trataremos ese tema en el párrafo siguiente.

Evidentemente, todas estas hiperbolicidades tienen una profunda relación con el enorme calado de no adherencia (calado absoluto, calado, precisamente, hiperbólico) que configura lo propio de lo humano, su gracia y desgracia. No adherencia no ya respecto al sentido instituido o a las cosas, sino incluso respecto de lo más profundo de su experiencia, respecto de la vida propia ya desde su cariz de *reell*, de mera y muda ingrencia de inmanencia. Evidentemente, Michel Henry, contrariamente a Richir, *sí le corta aquí el paso* al Genio Maligno, se lo corta exactamente en el umbral de mi pertenencia o adscripción a lo *reell* de la vida. No hay desajuste o intersticio (*écart*) en la autoafección por el que el Genio Maligno pueda inmiscuirse para *jugárnosla*. No hay, sencillamente, *Spaltung* fenomenologizante. Como si la hay en Husserl (o en Fink). Sin embargo, Husserl y Fink, al igual que Michel Henry, también le cortan el paso al Genio Maligno en este umbral (de lo *reell*), aunque lo hagan de modo distinto (precisamente por reconocer un exponente fenomenologizante que está en una relación de identidad en la diferencia con la vida transcendental). De ahí que Husserl le ponga un freno, en el sobrecogedor § 114 de *Ideas I*, a esta hiperbólica fictualización de la modificación de neutralidad⁷⁸ que amenaza con arruinar el suelo último de la fenomenología, con volverlo sombra, ¿sombra –incluso- de inmanencia? Nunca. He ahí, precisamente, el recinto de Verdad –diría Michel Henry- en que el Genio Maligno no puede penetrar. El texto sobre esa inquietante, cuodlibetal neutralización que hemos citado más arriba, termina con un pasaje en el que Husserl, ya ebrio de

⁷⁷ No hace falta acudir a manuscritos. Ejemplo de ello es el establecimiento –precisamente sobre fondo de hipérbole- de lo que llama Husserl, en *Erste Philosophie II*, “apercepción metódica”. La apercepción metódica sutura como puede un hilván de hiperbolicidad.

⁷⁸ Somos conscientes de que no se ha de confundir la modificación de imaginación (o puesta en imagen) con la simple (*schlichte, bloße*) modificación de neutralidad. “Simple” porque la modificación de imaginación contiene y supone una modificación de neutralidad (he ahí uno de los problemas del claro deslinde). Sin perjuicio de querer amalgamar ambas modificaciones bajo una raíz común –pues no hay tal si no es transposición arquitectónica mediante- todo se complica *diabólicamente* tan pronto como leemos seriamente y de cerca el texto n°16 de Hua XXIII. Propósito que puede asistir el extraordinario texto de Richir *Les structures complexes de l’imagination selon et au-delà de Husserl.pdf* (publicado en 2003 en *Annales de Phénoménologie* www.annalesdephenomenologie.org). La lectura de este abismal manuscrito de Husserl, manuscrito en el que, como en muchos otros, surgen los abismos hiperbólicos que las presentaciones doctrinales del propio Husserl ni siquiera conseguían del todo recubrir, pone de manifiesto que los quicios en que incide la pinza de la modificación de imaginación o puesta en imagen son mucho más profundos y sutiles, mucho menos a disposición de lo que pensábamos. Conscientes, repetimos, de que no se ha de confundir la modificación de neutralidad simple con la modificación de imaginación, añadiremos que la complejidad arquitectónica de la modificación de imaginación puede conducir a que, sin perjuicio de su fusión, acaben resultando, en ciertos casos, sencillamente indiscernibles.

neutralizaciones, por fin le pone freno a esta insensata hiperbolización de la neutralización, (y es que ¡no puede haber *Gegenbilder* o *Schattenbilder* de todos y cada uno de los elementos de la concrecencia transcendental!) cerrándole así el paso, *in extremis*, al Genio Maligno, y recuperando la verdad, la originalidad, la univocidad última del *ser de veras* del hilo de ese “sólo una” con que empieza esta cita y que Husserl subrayó:

“Sólo una ponibilidad dóxica les queda a las vivencias neutrales: la que les es inherente en cuanto datos de la conciencia inmanente del tiempo y las determina justo como conciencia modificada de un nóema modificado”⁷⁹.

Se abre aquí, consonando con este texto y esta problemática, un apasionante ámbito de explicitación mereológica maravillosamente balizado por la cuarta y última parte (“La estructura temporal de la mónada”) de la ya citada obra de Agustín Serrano de Haro *Fenomenología transcendental y ontología*. (op. cit.). A mi parecer, una de las claves estaría en el análisis mereológico de los trechos de temporalidad representificados (sobre todo en su parte *reell*), y que a veces arrojan teratologías hiperbólicas como, en *Erste Philosophie II*, la idea de una *cuasi-epojé* (o de las dobles reducciones en general). Serrano de Haro, en los últimos capítulos de la citada obra, ha ofrecido brillantísimos análisis, en relación con la conciencia interna del tiempo, de ciertos cursos de experiencia montados, como no puede ser de otro modo, sobre la experiencia del tiempo. Cursos de experiencia que lo son de síntesis a las que parece tener que abrir un “espacio” la conciencia interna del tiempo: “constituirlas” en el profundo sentido mereológico del término. Serrano de Haro examina, entre las páginas 544 y 550 de su *Fenomenología Transcendental y Ontología* (op. cit.) dos casos de vivencias intencionales, naturalmente *también temporales*, constituidas por y desde la conciencia interna del tiempo: cursos de tiempo en el tiempo, cursos de experiencia en la experiencia (y no otra cosa quiere decirse cuando se alude a ciertos casos de esto mismo con el término *Vergegenwärtigung*, representificación). Se trata de los casos de síntesis judicativa y de síntesis imaginativa o representificación propia de la imaginación. Esos análisis de vida transcendental sintetizada en el interior de la vida transcendental de la conciencia interna del tiempo constituyen materiales analíticos valiosísimos para elaborar una descripción mereológica de la epojé hiperbólica en Richir y, por supuesto, de las “experiencias” (¿o habría que decir “inminencias de experiencia”?) a que aquélla pretende abrir.

Evidentemente, desde el enfoque es el mío, yo insisto en la importancia de un tratamiento mereológico de la reducción. Y, del peso de dicha exigencia, en la importancia de buscarle una residencia mereológica al fenomenologizar. ¿Qué es, en la concreción transcendental, eso relativamente otro de la vida constituyente que es el fenomenologizar? Acaso una de las claves para dar respuesta satisfactoria a esta pregunta sea, partiendo de esa última parte de la obra de Serrano de Haro, tratar de ver cuál es la relación entre el fenomenologizar o la (meta)síntesis fenomenologizante y la síntesis longitudinal de la conciencia interna del tiempo en que se

⁷⁹ *Ideas I*, trad. esp. cit. p. 272.

“Bloß eine doxische Setzbarkeit verbleibt auch den neutralen Erlebnissen: die zu ihnen als Daten des immanenten Zeitbewußtseins gehörige, sie eben als modifiziertes Bewußtsein von einem modifizierten Noema bestimmend” (Hua III/1 261).

autoaparece el flujo como tal. Ver, en suma, cuáles son los solapamientos de fondo y las diferencias, la raíz común –o disparidad absoluta- de sus respectivas incoaciones.

§ 7. *Inminencia, parecencia y multiestratificación de la experiencia: inciso metodológico*

Evidentemente, hablar de una suerte de desenclave y suspensión de la vida en su calidad de *reell* se antoja un absurdo mayúsculo. Tamaña insensatez –acaso y sobre todo (aunque no sólo) ante Michel Henry – es la que la epojé hiperbólica richiriana preconiza. Insensatez que en su vertiente positiva⁸⁰ persiste cuando aduzcamos, con Ramón, que *cada* greguería nos endosa un transcendental *suvo* que inhiere en nuestro transcendental propio hasta el punto de borrarlo (siquiera durante el instante de un parpadeo). He ahí el género de (trans)posibilidad (a inauditas concrescencias) a que abre el cogito hiperbólico, como si éste pretendiese habilitar *más aún* que la conciencia interna del tiempo (volvemos sobre el particular al final de este trabajo). Habilitar aún más. O habilitar otra cosa. Sin embargo, y contrariamente a la cerrada continuidad de la conciencia interna del tiempo, al precio de (tener que) habilitar *en parpadeo*, por eclipses sucesivos. El cogito hiperbólico es como la parte no suturada de los misteriosos hilvanes abiertos entre subitáneos descarrilamientos de la síntesis absolutamente pasiva de la llamada intencionalidad longitudinal. Trance de hilván, travesía en punto muerto, que fenomenaliza inauditas concrescencias al paio de descarrilamientos que, claro está, *no pueden ser completos* y que, en los niveles arquitectónicos arcaicos en que ahora nos situamos, no corresponden a meras “desapariciones” o absolutas desconexiones, menos aún a simples no cumplimientos. Todo es, aquí, mucho más tenue e intrincado, mucho menos recortado, mucho menos cuestión, en punto a lo verdadero o a lo falso, del simple estar o no estar, darse o no darse, de entidades recortadas⁸¹. Hay, antes bien, una reconducción de la declinación ontológica de la cuestión de la verdad (o de la falsedad) a su genuina declinación fenomenológica, a la cuestión previa pero más sutil de la concrescencia (o de la alucinación de concrescencia), de la concreción (o de la pseudo-concreción).

Corresponden, más bien a modificaciones que se sienten en lo más profundo de la afectividad, última y fundamental piedra de toque –más allá de la *phantasia* o del esquematismo- de la fenomenología richiriana. No podremos tocar estas cuestiones, aquí, de lleno, Ahora bien, con vistas a las notas al pie con citas de Richir que se avecinan, quisiera dejar en depósito –dejar de entrada, cuanto antes dejar (por lo que pudiera pasar)- una clave hermenéutica que me parece fundamental y sin la que los textos de Richir, sencillamente, se cierran: se trata del concepto de *inminencia*, de su relación con los otros dos conceptos mentados en el epígrafe que encabeza estas líneas.

⁸⁰ Pues hay una vertiente negativa, un modo negativo, para-hiperbólico, de prender y prender(me). Se trata de lo que Richir llama “sublime negativo”, muy próximo a ciertos elementos de la congoja unamuniana. Cf. Marc Richir, «Sublime et Pseudosublime», *Annales de Phénoménologie* n°9, Amiens, 2010.

⁸¹ Richir, gran lector y admirador de Antonio Machado, suele recordar en sus seminarios los tesoros metodológicos que, para el desarrollo de una fenomenología arquitectónica, encierra el *Juan de Mairena* de Antonio Machado. Richir ha insistido en ocasiones, ante su auditorio, en cómo Machado, en cierto modo, se percató de que, en los niveles de experiencia más recónditos, se ha de abandonar la cuestión de la unívoca presencia o de la ausencia, del ser (pleno) o de la nada (pura). Todo lo trastoca, claro está, la genial introducción machadiana de la “Otriedad”, la ínsita “heterogeneidad del Ser”. Suele Richir referirse a las metafísicas apócrifas de Juan de Mairena y de su maestro Abel Martín, metafísicas en las que se sostiene que no hay *creatio ex nihilo*, que Dios, de crear algo, crea, todo lo más, la Nada, y “crea” el mundo no por un acto de creación sino –suele recordar Richir evocando a Machado- cubriéndose la mirada.

Dicho rápidamente, so pena de que nos embalsemos por completo en este meandro: cuando, dada la multiestratificación de la experiencia⁸², nos las tenemos con fenomenalizaciones que se juegan en niveles muy arcaicos, sucede entonces que esas fenomenalizaciones, con ser (a pesar de todo) *algo* (y no pura nada, no palabras y nada más que palabras, *blosse Meinungen*), no se cumplen del todo. Son “sentidos” que, sin ser equiparables a meras significaciones, no se pueden ejecutar hasta el final. Nos referimos a fenómenos inejecutables hasta el fondo, incompletos, como esa encarnadura del ebrio de poema en la parte-“vida” inherente a una greguería (parte-“vida” como parte *suya*, como parte concrescente *de* la greguería). O a fenómenos invivibles hasta el fondo pero que gravitan como inminencias cual la comparecencia (que no es presencia) del Genio Maligno en el trance de duda hiperbólica que atraviesa Descartes. Trance a que con tantísimo tino se refiere García Lorca en su memorable conferencia *Juego y teoría del Duende*⁸³.

Aludimos a fenómenos como los que, en ocasiones, relatan Unamuno o Bergamín. Fenómenos de puesta en solfa de ciertas continuidades cerradas (como la del tiempo inmanente). Puestas en solfa que, repetimos (para no ser malentendidos) corresponden, *en esos niveles arquitectónicos*, no tanto a la simple decepción de una *Erfüllung* que dejara de darse, cuando a una *Fühlung* inaudita. “Puestas en solfa” que se *sienten por dentro*, por “tacto interno” como diría Maine de Biran, bajo la forma de modulaciones afectivas⁸⁴ absolutamente inauditas y desconocidas, que no fundan ni pueden fundar hábito, y donde, por caso, *parece como si* estuviéramos en inminencia de pasar del otro lado de la síntesis de la intencionalidad longitudinal. Me refiero, por caso, a los fenómenos tan unamunianos y bergaminescos de sentirse uno, de repente, *fantasma por dentro*. Fenómenos nunca cumplidos que se ofrecen siempre bajo la *especie* (¿acaso también en el sentido de la *synthesis speciosa* de que nos habla Kant?) de inminencias que, a veces (caso del “sublime negativo”) *amenazan* cumplimiento, cumplimiento que entrañaría nuestro absoluto desleimiento. Son fenómenos típicamente unamunianos y bergaminescos que repugnan a la Verdad inconcusa de la Vida proclamada, por ejemplo, por la fenomenología de Henry⁸⁵, o por las filosofías de Bergson o de Deleuze.

Llegar al extremo de dudar de mi propia adscripción al carácter *reell*, a la “*Reellität*” de mi vida, llegar a la insensatez de ver *incluso* lo *reell* de mi vida como *¡un fenómeno más!*, todo eso, todas esas insensateces, son *inminencias, fenomenologías encetadas pero incumplidas*. Son inminencias a las que sólo cabe habilitar un entero derecho fenomenológico merced al atento despliegue del abanico arquitectónico que da cuenta del hecho, las más veces obliterado, aplastado, de la multiestratificación. De ahí que estas inminencias estén, las más veces, aplastadas por la Verdad del Mundo; aplastadas también (“écrasées”) por la masiva fenomenalidad autoafectiva –sin resquicios– de la Vida (la autoafección henryana como “*phénomène écrasé*”, la vida invisible, nocturna, sin

⁸² Concepto richiriano que Ricardo Urbina ha captado con enorme profundidad. La multiestratificación de la experiencia es el “dato” fenomenológico fundamental que motiva la elaboración de una fenomenología bajo la forma de una arquitectónica fenomenológica. Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: *Introducción a la estromatología*, pp.147-182. (*Eikasia* n°40, 2011). <http://revistadefilosofia.com/40-10.pdf>

⁸³ Federico García Lorca. *Juego y teoría del duende*, Obra completa VI. Prosa, 1. Akal, 1994, 2008, Madrid.

⁸⁴ Suerte de recóndita base fenomenológica de las modificaciones y de las modalizaciones dóxicas. La fenomenología de la afectividad es la base última de toda arquitectónica fenomenológica y, por ende, de la fenomenología de Richir.

⁸⁵ Verdad proclamada, por otro lado, con enorme profundidad. Contra lo que pudiera parecer, no hay un ápice de ironía en estas líneas. La empresa fenomenológica de Henry es original y respetable. Inaudita, para mí, en el panorama francés de la fenomenología contemporánea, tan muído de falsas originalidades o, lo que es aún peor y mucho más triste, de originalidades alucinadas (de puro apetecidas). En ese mar de vanidad despunta –más acá de toda verdad o falsedad– la honestidad filosófica de un Michel Henry.

distancia en su “*phénoménalité écrasée*”).

Entre los macizos supuestamente inconcisos y concluyentes de vida y mundo he que prenden, por veces, filigranas de inminencia que parecieran moverse a otro ritmo y hacerlo como en otros estratos. Mas son estratos que, con todo, no nos son del todo ajenos y a los que somos, en parte, “transpasibles”. Esas inminencias tienen su derecho fenomenológico. La dificultad estriba en describirlas *en sus términos*; y eso requiere, naturalmente, la determinación y desbroce de su *situs* arquitectónico. Es lo que permite ser justo con esos fenómenos, no asemejarlos, de entrada, a meras quimeras.

En otras palabras: no todo lo que, por caso, *parece, visto desde* el estrato arquitectónico de la actitud natural (o del presente unívocamente asignable), como mera quimera nos aparecerá luego, una vez desplegada la multiestratificación de la experiencia, como tal quimera (lo que no quiere decir que sea una “entidad”) o, siquiera, como quimera del mismo orden (que otra cualquiera). No todas las no nada son nada, ni las no nada no nada del mismo orden. Dichas inminencias tienen su derecho, su carta fenomenológica de naturaleza porque no son *cualquiera*. Lo tienen allí donde hay “cosas”, *Sachen*, que no hallan unívoco cumplimiento; que no lo hallan no por ser puro aire, sino porque, sencillamente, *no son ni* entidades recortadas (claras y distintas) *ni tampoco* presencias masivas (del orden de la claridad no distinta del *cogito* tal y como aparece en determinados niveles arquitectónicos).

No es cierto que, en punto a estas inminencias “lo mismo valga 8 que 80”. ¿En qué y por qué? Concederles carta de naturaleza fenomenológica –a expensas de la determinación de un *situs* residencia arquitectónica- *no quiere decir* concederles, *ipso facto*, patente de corso: media, precisamente, el quehacer arquitectónico. No todos los *Ansätze* (cf. Hua XXIII, texto n°15) que desde la modificación de neutralidad puedan hacerse *prenden* de idéntica manera en la concrecencia de una *phantasia*-afección o de una –por hablar como Urbina- afección-*phantasia*. Dicho de otro modo: entre las meras menciones intencionales (hipotéticas) y los diversos modos de plenificación unívocos y objetuales hay, en los niveles fenomenológicos más arcaicos, lo que, en una nota posterior, llamo, con una antigua palabra del español, “parecencias”⁸⁶. Son hipótesis que, fenomenológicamente, *prenden*, que hallan, en lo más recóndito de los abismos de vida y de mundo, *réplica* (de afección-*phantasia*). Mas prenden como inminencias de fenomenalización nunca cumplidas del todo, irreductiblemente insaturadas. ¿Prenden? ¿Réplica? ¿No será que ilusionamos esa réplica? ¿Qué distingue a esos incipit del pensamiento, a esas inercias incumplibles (por invivibles) de meras ilusiones? ¿No será que, cerrando un inadvertido pacto con el diablo, empujamos con la mano izquierda las quimeras que, *como si nada fuera*, recoge la mano derecha bajo la *especie* de presuntas concrecencias? ¿No será que el Genio Maligno infunde en nosotros la *synthesis speciosa* de ignotas *pseudo-concrecencias*, ilusiones entusiasmadas, entusiasmos ilusorios, alucinaciones de pertinencia condenadas, el día más pensado, a virar hacia un profundo desencanto? Mas, sobre todo ¿cómo seríamos a notarlos⁸⁷? Formulado de

⁸⁶ Ricardo S. Ortiz de Urbina ha rescatado, en el contexto de su “materialismo fenomenológico”, la palabra “aparencia”. Se trata, *grosso modo* (pues la cosa es mucho más compleja) del correspondiente fenomenológico del primer género de materialidad (M1) en la filosofía de G. Bueno, sólo que desplazado, en su estromatología, a lo que Urbina llama “nivel 2” o nivel de los sentidos *in fieri* (si caracterizamos el nivel 2 mediante el aspecto que a su paso por él toma la vertical del sentido o del significado; hay, naturalmente, muchas otras verticales y caracterizaciones posibles del nivel 2, y, por ende, de cada uno de los cuatro niveles horizontales que configuran la “estromatología” de Urbina, la matriz arquitectónica de su materialismo fenomenológico).

⁸⁷ Hay elementos de respuesta a esta cuestión que no desplegaré en estas páginas sino en la mencionada segunda parte de este artículo. En realidad, concrecencia y pseudo-“concrecencia” se sitúan en niveles arquitectónicos ligeramente distintos (por eso no es exacto decir que hay algo así como

otro modo: uno de los abismos de la parecencia reside en la cuasi-indiscernabilidad entre la *concreta* experiencia de una inminencia y la *mera* inminencia de una experiencia. Unamuno de un lado, Machado de otro, han tocado este punto con una enorme profundidad. De ahí el sostenido interés que Richir manifiesta por la obra de ambos.

En ese proceloso terreno se mueve la fenomenología de Richir y se trata de no cerrarse, de entrada, a todo ello. Al fin y al cabo, también en estos parajes sigue valiendo, como no podría ser de otra forma (si es fenomenología lo que se está haciendo), el *principio de todos los principios* enunciado por Husserl en *Ideas I*. Ocurre, sencillamente, que en los niveles más arcaicos de la experiencia, las concretudes fenomenológicas lindan con sus ilusiones transcendentales. ¿Cómo arreglárselas? Pues bien, no será de la mano de una *Erfüllung* en el sentido clásico, de la donación de un fenómeno saturado (en el sentido de Marion) o del *de suyo* de la impresión de realidad (en la versión seria, honesta y verdaderamente profunda que la fenomenología de la donación de Marion conoció, por anticipado, en las elaboraciones, muy superiores, de Xavier Zubiri). Se trata, más bien de una *Fühlung*. En cualquier caso, y por no detener más el curso del texto en este meandro tan lleno de prevenciones, el paso de ente, ser o donación a concrescencia entiende poder trabajar en este proceloso ámbito en que las concretudes están nimbadas de ilusión transcendental.

Obviamente, la piedra de toque última de la concretud y de la fenomenología de Richir es la afectividad (lo cual no quiere decir que tampoco ella esté a salvo de engaño). En cualquier caso, valgan estas líneas para, acaso teniendo muy presente el abanico de profunda no univocidad (arquitectónica) de la (no) donación del fenómeno que abre el hecho de la multiestratificación de la experiencia, no desestimar de entrada por absurdas (como si de argumentos se tratara) ciertas inminencias concretas (pero concretas precisamente *como* inminencias). No son registros donde algo así como un “argumento” pueda topar con nada, lo cual no quiere decir (este es el punto) que impere aquí la más absoluta irracionalidad. No. Hay arquitectura. Hay, al menos, el intento de su establecimiento. En ella situamos esas inminencias concretas que lo son de actos no efectuables hasta el fondo. Actos como, por ejemplo, el cogito hiperbólico, o la epojé hiperbólica misma. Inminencias que, claro está, tomadas en otros términos, en los términos de un estrato arquitectónico impropio, se vuelven humo puro, palabras parangonables con el más vacío de los disparates. Marrar la fenomenalidad de esas inminencias es, de entrada, oponerles argumentos como, por ejemplo, el de la inaceptabilidad fenomenológica de un *protón pseudos*, o, mejor dicho, introducir la cuestión fenomenológica del *protón pseudos como* argumento.

Y es que todo se complica si se tiene presente la multiestratificación de la experiencia. Y todo está en comprender que dicha multiestratificación despliega en niveles el modo en que las observancias de la “noética pura” husserliana se imponen pues no somos, en todos y cada uno de esos niveles, idéntico tipo de conciencia⁸⁸. Ocurre, antes bien, que lo “verdadero” se ha complejificado estromatológicamente y que cada estrato tiene una

un *protón pseudos*). La pseudo-“concrecencia” se ve asistida por lo que Fink denominaba “mundanización impropia”, concepto del que, como se ve, haremos un uso algo distinto que, sin embargo, pretende ser fiel a su sentido. Evidentemente, esto sólo es posible a través de un análisis mereológico fino de la “mundanización impropia”. Ese es, al menos, nuestro propósito, y el que entendemos, por ahora, como nuestro camino. Visto lo mismo del lado de la teoría transcendental de los elementos, la pseudo-concrecencia requiere al menos dos veces del fenomenologizar. La concrecencia, en cambio, se fenomenaliza en una sola rasada fenomenologizante. Todo esto puede tener, creo, su beneficiosa aproximación mereológica. Aproximación ayudada por el hecho, esencial aquí, de que *phantasia* e imaginación (o, como diría Richir, “*phantasia*-afección” e “imaginación-afecto” tienen estructuras aperceptivas distintas. El problema estriba, claro está, en su discernimiento.

⁸⁸ Cf. Marc Richir, *Análítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo (escorzo)*, pp. 459-471. (*Eikasia*, n.º 34).

determinada sintonía mereológica⁸⁹, un determinado ritmo de concrecencia al que hay que hacer justicia y que, en suma, no hay que aplastar sino desplegar manteniéndose atento a los más ínfimos matices. Dicho lo cual podemos, cerrando este paréntesis, volver al curso principal de nuestro texto.

§ 8. Sobre la inasibilidad de la concreción fenomenológica como concrecencia entre ambos tipos de anonimato (transcendental y fenomenologizante). La decantación (Nuanzierung) de la vida transcendental

La andadura por la teoría transcendental del método que hemos llevado a cabo en los último párrafos nos ha llevado a considerar la radicalización que ésta experimenta no bien penetramos (en jaez de yo fenomenologizante) los perdederos y andurriales por los que nos ronda, tienta y hostiga el Genio Maligno, como, en el cuadro de Albrecht Dürer que colgaba de una de las paredes del despacho de Husserl, hace el Diablo con el Caballero (con el que Husserl, como escribe en su diario, se identificaba), ambos –Caballero y Diablo- rondados, a su vez, por la muerte. Sea como fuere, esta travesía por la teoría transcendental del método nos ha permitido extender buena parte del mapa de las distinciones fundamentales que presidirán al resto de nuestro texto, el espectro de compartimentos en que todo posterior tramo fenomenologizante hallará habitación. Vayamos, en suma, a lo más fundamental del entablamento, al arquitrabe⁹⁰ y a su dibujo mereológico esencial, dado que la columna en que, a su vez, se sostiene el arquitrabe, es o está hecha de afectividad y ésta ya no tiene dibujo específico, menos aún dibujo mereológico si no es inducido en derivada segunda o tercera y de consuno con el esquematismo. Podremos, todo lo más, trabajar sobre el capitel, es decir, como nos enseña la arquitectura, sobre la superficie de contacto entre el arquitrabe y la oscura columna de la afectividad, y que sería algo así como el quicio *más profundo* de la cinestesia fenomenologizante. Son cuestiones complicadas: en éstas de aquí y por ahora, las metáforas, de ayudar, pueden, muy rápido e inadvertidamente, pasar a desencaminar la comprensión, a gravar indebidamente la tara de las pertinencias. Así, no abundemos más, por ahora, en ellas.

Del dibujo general del arquitrabe parecen distinguirse, a grandísimos rasgos, como dos compartimentos generales que organizarían la fenomenología, su conjunto de resultados y su quehacer: teoría transcendental del método y teoría transcendental de los elementos (divida a su vez, como nos dice Fink en el primer párrafo de su *VIª Meditación Cartesiana*, en fenomenología regresiva y progresiva, distinción que, a su vez, alberga otras en su seno: fenomenología estática, genética y constructiva). Dentro de cada uno de los compartimentos que ahora nos interesan, hay otro compartimento suplementario que corresponde, en cada caso, a un tipo de anonimato.

En el compartimento de la teoría transcendental de los elementos: el archiconocido y archiglosado anonimato transcendental (“viejo como el mundo” nos dice Fink). En el compartimento de la teoría transcendental del método: el anonimato fenomenologizante. Anonimato esencial, y sobre el que apenas se habla, para empezar porque se confunde de continuo con el anonimato fenomenológico (y sus más espectaculares temáticas relativas a la

⁸⁹ He desorrollado esos conceptos en el siguiente texto: Pablo Posada Varela: *Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir).pdf* (Eikasía n°40, 2011).

⁹⁰ Palabra cuyo uso intuitivo, algo distinto del que aquí hago, debo a mi amigo Iván Galán.

síntesis pasiva en general), razón por la cual nos hemos detenido en él un poco más.

Que la concreción pueda trabarse entre ambos anonimatos⁹¹ y que apenas consigamos alzarnos a la latitud en que ésta se trenza es la *explicación estructural* (pendiente de explicitación mereológica⁹²) de esa extraña sensación a que aludíamos al principio, asistidos por Ramón Gómez de la Serna, en punto a la concreción: ese parecer estar lo concreto más acá y más allá de uno, ese no coincidir las inconsútiles (pero irredentas) concretudes fenomenológicas con las particiones que nos lega la actitud natural y según las cuales solemos orientarnos. De ahí la sensación, una vez erradicado todo fisicalismo ingenuo, de que las cosas mismas, las *Sachen*, están más acá y más allá de nosotros, siempre más lejos, inalcanzadas, y ya siempre atravesadas, perdido ya siempre el “momento” ínfimo en que hubo *oportunidad* para de ellas. Tan tenue es todo en estos parajes, tan sutil es la *oportunidad*, que el más leve golpe de vida ya sepulta y encabalga, ya se hace *inoportuno*. La más leve cinestesia, el simple respirar, el mero tiempo pasando se hacen ya demasiados. Cualquiera de nuestros movimientos e incluso la atenta tensión de la quietud es ya demasiada: encabalga sin querer, pasa ya irremediabilmente de largo, dejando atrás las concretudes, perdido para siempre el cénit de oportunidad que pudo ser ese guiño fundamental que ya siempre parecen habernos hecho, memoria de oscuro pasado que juraríamos haber vivido, y acaso poder haber detenido –hecho *rato*– siquiera un instante más.

Y si, desde el lugar estructural (pendiente entre dos tipos de anonimato) en que parecen fraguarse las concrecencias fundamentales (las auténticas “cosas” de la fenomenología) nos atrevemos a otra anticipación (de explicitación) mereológica, diremos que este vaivén ha de ir cercándose lento a lento y trecho a trecho, como zigzag de cuña cada vez más cerrada, para con-vertir (re-(con)-ducir⁹³) ese bamboleo entre *concretos relativamente independientes* que la actitud natural dispone *partes extra partes* en un parpadeo inherente a la propia fenomenalidad del fenómeno, a sus partes concrecentes⁹⁴.

Este carácter ilocalizable de las concretudes fenomenológicas –ilocalizable y, con todo, concreto o, decíamos, “irredento”– guarda estrecha relación con su supuesto (y concreto) ámbito de concrecencia, que no es otro que la vida transcendental como supuesto (y concreto) “suelo” de las concrecencias fenomenológicas. Pero ¿es de veras la vida transcendental un tal “suelo” en el que quepa hacer pie? Pregunta que, por cierto, y como ya sugeríamos en el párrafo anterior, Michel Henry consideraría como un soberano disparate, casi, bien pensado, como la peor de las insensateces. ¿No será “vida transcendental” más bien el nombre de un desfondamiento que, sin embargo, es concreto y, en desfondándose, concretizante? He ahí lo que Richir pretende pensar con el esquematismo, acaso también con la chora y con la interfacticidad transcendental. Es como si el desfondamiento azuzase la concrecencia: “tanta menos presencia, tanto más desfondamiento, tanta más concrecencia” cabría decir. Es como si el desfondamiento de todo supuesto suelo transcendental pusiera al esquematismo (que suponemos fautor o muñidor de concrecencia, pero no a la manera de una suerte de pegamento⁹⁵) a pique de ser *de*

⁹¹ No quiere decir que entren, como tales, en concrecencia. Por fortuna o por desgracia, las cosas son mucho más complicadas y sutiles.

⁹² Quede para ulteriores investigaciones.

⁹³ Los lúcidos desarrollos de Javier San Martín sobre esta cuestión en *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.

⁹⁴ La expresión “parte concrecente” la encontramos en la *Psicognosia* de Brentano. Antonino Mazzù elaboró una traducción al francés de este texto el n°8 de la revista *Annales de Phénoménologie*, Amiens, 2009. www.annalesdephenomenologie.com

⁹⁵ Pues la concrecencia (entre las partes dependientes) es “Glueless” como sugiere Kit Fine en “Part-whole”, in Barry Smith and David Woodruff

suyo, por inconsútil y acaso no zubiriano que sea este de *suyo* de lo que Richir llama “esquematismo transcendental de la fenomenalización”.

Todo esto –concreción en el desfondamiento- da razón, a su vez, de la inconsutilidad de la propia vida transcendental, irremisiblemente (e indudablemente) *fungierend* y al tiempo inasible, siempre a un paso de trocarse en lo que ella no es. De ahí que la fenomenalización de la vida transcendental requiera de un zigzag y, como decía Husserl, de una constante *Nuanzierung*⁹⁶ de los resultados obtenidos. *Nuanzierung* en orden a la cual pueda, mal que bien, transparecer la vida transcendental. Esta *Nuanzierung* se debate entre de un lado 1. la Escala de una vida transcendental que a fuer de observar rigurosamente los preceptos consecutarios de los *Prolegómenos a la lógica pura* parecería hacerse vida invivible (inencarnable, irrespirable), suerte de estructura transcendental meramente formal que se desvirtuase apenas encarnada (si es fuéramos a encarnarla a la latitud requerida); y de otro entre 2. la Caribdis de una vida *efectiva* sobre la que, de puro efectiva (acaso de puro así autoapercibida) pesa la amenaza de no ser sino ser *vida mundana*, vida de mundo y en el mundo, vida anímica y, en últimas, *parte* (también en sentido mereológico) de mundo; peculiarísima parte pero mundo al cabo. Sabemos hasta qué punto el mínimo deslíz autoapercetivo precipita *ipso facto* la temible cristalización del psicologismo transcendental.

§ 9. Fenomenología como hiperbolización. “Fenómeno” como disparadero hiperbólico. El matiz de reflexividad consecutario de la exageración hiperbólica

La concreción no es pues a ojos vista toda vez que se la entiende como concreción *fenomenológica*. La matriz de hiperbolicidad instilada en el mero significado de “fenómeno” hace el resto: decir “fenómeno” y decir “fenomenología”, i.e., la faena que consiste en tematizar algo ya por el simple hecho de ser mero fenómeno, envuelve cualquier más acá subjetivo que quisiera eximirse de dicha tematización y, del mismo modo, alcanza e incumbe al más lejano parpadeo de una estrella lejana, por extraño, inhumano y ajeno que parezca. Ambas cosas, ambas profundidades quedan convocadas por el hiperbólico significado de “fenómeno”, puestas en el diabólico disparadero⁹⁷ de la cuodlibetal referencia. Basta con aparecer o transparecer para quedar involucrado, puesto en el disparadero de la fenomenología, de ser trance y motivo de suspensión, neutralización, fenomenologización.

No sólo las profundas “Galerías del alma” (que diría A. Machado) o lejanísimos e inhumanos arcanos de mundo quedan compelidos por el hiperbólico disparadero del significado “fenómeno”. También la mera ilusión tiene su fenomenalidad, también cabe hacer una fenomenología de la ilusión transcendental. La rabia de omnireferencia del significado-“fenómeno” se revuelve incluso contra sí mismo. El exceso de la hiperbolicidad también muerde sobre sí mismo; muerde sobre sí mismo como lo haría sobre *cualquier otro* terreno bueno para ser reclamado a tema, a fenómeno; de hecho, es esencial al sentido de “hipérbole” el matiz de reflexividad y no sólo el

Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 464. Afortunada expresión de Kit Fine recogida y comentada por Agustín Serrano en Haro en su artículo: “Husserl’s mereological argument for intentional constitution”, en el volumen *Philosophy, Phenomenology, Sciences, Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, editado por Mattens, Filip; Ierna, Carlo; Jacobs, Hanne, Springer, 2010.

⁹⁶ Cf. Marc Richir, *Qu’est-ce qu’un phénomène.pdf* (publicado en 1998 en *Les études philosophiques*).

⁹⁷ En análogo sentido a como José Bergamín hablaba de “Disparadero español”, título (en varios volúmenes) con el que recogió lo esencial de su obra.

de exageración. En entero rigor, morder sobre esa reflexividad como *mero* terreno por ocupar no es sino una consecuencia del matiz de absoluta exageración (para empezar en la tematización) por el que se ve habitado el sentido de “fenómeno”. De ahí que, llevado el sentido de “fenómeno” del peso de su hipérbole, de su exageración, acaba interpellándose a sí mismo, viéndose como *un elemento más* que interrogar, que hostigar o molestar, que impetrar a fenomenalización. No deja de resultar abismático tratar al propio pensar, a la vida del pensar, al fenomenologizar mismo “como *un elemento más*”, “como *mero* terreno por ocupar”, “como [...] *cualquier otro* terreno bueno para ser reclamado a tema, a fenómeno”: la locura, la suprema insensatez de esta *indiferencia*, la que se esconde en esos “*mero*”, “*uno más*”, “(como) *cualquier otro*”, parecería alentada, inducida, cuando no infatuada por un Genio Maligno.

Y, efectivamente, la hipérbole de que (el sentido de) “fenómeno” está poseído⁹⁸ *tampoco aquí* pincha en hueso: *también hay una fenomenalidad* del “hacer fenomenología”, una cierta fenomenalidad del pensar, el rastro fenomenológico (o “epifenomenológico” diría Fink; pero *fenómeno* al cabo) enigmáticamente reconocible que deja el quehacer fenomenologizante. ¿Qué queremos decir con ello? ¿A qué tipo de experiencia nos estamos refiriendo? A una muy concreta. A que hay *una* experiencia de la experiencia fenomenologizante y a que esa experiencia es una particularísima experiencia, una experiencia determinada, reconocible desde dentro cuando se repite, con su dibujo y coloración, “identidades sensibles” más acá de toda doxicidad.

Y tan no pincha en hueso la hiperbolicidad de la fenomenología, tan da con algo en esa otra dirección de la exageración que es la reflexividad, que siente materia y pretexto para instaurar e incluso estabilizar algo así como una “fenomenología de la fenomenología” o una teoría transcendental del método, toda una “teoría de la reducción fenomenológica” (que es, como sabemos, el título del segundo tomo de *Erste Philosophie*) y el individuo Husserl todo un grupo de manuscritos –el grupo B- dedicados a la cuestión de la reducción. Manuscritos recogidos en parte en Hua XXXIV (a pesar de haber lamentabilísimas ausencias que el criterio de los editores ha condenado, por ahora, a quedar en el estado de manuscritos transcritos pero no publicados). El quehacer reductivo, que, más acá del lenguaje, parece presentarse como siendo de una pieza, bruñido de una especificidad que sentimos una y otra vez como la *suya*, como otra vez *aquella*: eso de hacer fenomenología. Sentimos *aquello misma otra vez* –forma de holgar, de disponer, de moverse en el pensamiento- cuando, volviendo a la fenomenología, efectuamos de nuevo la reducción. Esa especificidad sentida más acá de la expresión empuja a la elaboración de una “fenomenología de la fenomenología”, que en Fink se enuncia como “teoría transcendental del método”⁹⁹. Empuja a adentrarse en algo

⁹⁸ Sí, el Genio Maligno no anda lejos; más bien ronda cerca. Cf. los interesantes trabajos de Luis Antonio Umbelino sobre, dicho con las palabras que Richir usaría, la “base fenomenológica” del “fenómeno” que, desde las instituciones simbólicas que fueron las de un pasado reciente, se entendía como “posesión”. Sobre este punto puede consultarse con provecho el texto de Richir *Le tiers indiscret. Ebauche de phénoménologie génétique.pdf* (paru en 2007 dans Archivio di Filosofia).

Aludamos por último al imponente ensayo de literatura comparada y filosofía que Javier Arias Navarro publica en este mismo número especial dedicado a Richir. En él, este agudo lingüista y filólogo asturiano (de Pravia), afincado por ahora en Lisboa, basándose en el libro de Richir *Melville. Les assises du monde* (ed. Hachette, 1996), elabora un sugerente paralelismo, extraordinariamente documentado, entre el melvilliano capitán Achab y Fichte. Evidentemente, el término medio de esta identificación no es otro que el Genio Maligno. Este enfoque consueña, y ello es tanto más llamativo del, por así decir, sustrato o filón real ahí hallado, cuanto que se trata de dos reflexiones genéticamente independientes, surgidas desde modos de pensar con notables afinidades de fondo pero que en nada se parecen en su manifestación de superficie, en su salir a flote verbal, con los desarrollos que lleva a cabo Richir en estos momentos; por ejemplo el mencionado artículo “Hyperbole et Malin Génie” publicado en el número 13 de *Annales de Phénoménologie*, y donde Richir se plantea, *mutatis mutandis*, lo que de diabólico pueda tener el proceder fichteano (y, con él, la metafísica en general; evidentemente, se trata de dar con una clave suplementaria que ayude al deslindamiento entre metafísica y fenomenología).

⁹⁹ En Husserl, en cambio, el mismo “rótulo” o “rúbrica”, a saber, “Fenomenología de la fenomenología” toma un sentido distinto.”Fenomenología

que parece tener consistencia, consistencia palpada que invita a hacer incursión, en un territorio que se antoja como no puramente vacío.

Efectivamente, el quehacer fenomenológico alberga una cierta consistencia, una recóndita no arbitrariedad. Se *siente* de entrada, y ya en el nivel de la *aisthesis*, como *determinado quehacer*. Tipo de quehacer sentido desde dentro en su talidad. Ese exceso, esa exuberancia *sensible*, epi-fenomenológica, del acto de la reducción le aporta un fundamento a su autoapercpción, a que la verdad de decir(se) “ahora estoy ejecutando la reducción fenomenológica”, “ahora estoy haciendo fenomenología” no sea perogrullada autoconfirmada por el mero hecho de ser enunciada. Aporta también materia y nuevo ámbito a la omnitematizabilidad que, desde el término “fenómeno” echa a correr en todas direcciones, incluso en la de los pasos propios y la espesura supuesta de la propia sombra.

Prueba de lo mismo –de la fenomenalidad del reducir, de la ex-crecencia *aisthetica* del *en reduciendo*- es que podemos no sentirnos ya *en* ello, y en cambio sentirnos otros, sentirnos desbarrar, y sentir, por dentro, que faltamos a la típica del quehacer fenomenologizante, pero donde este faltar, antes de requerir análisis, recibe un cotejo –o conculcación- sensibles. Dicho de otro modo: la autoapercpción fenomenologizante también tiene base fenomenológica y *dice* algo, alberga sinteticidad, no se autoverifica, ni es autotransparente. Antes bien responde a algo que resiste y consiste. Por eso, también es algo –eso de hacer fenomenología (y el epifenomenológico rastro de sensación que deja)- a lo que podemos faltar, e incluso gnotar que faltamos o desairamos (cuando falta ese epifenomenológico rastro *aisthético*¹⁰⁰ e irrumpe otro en su lugar): ahora hacemos, nos diremos, simplemente filosofía; o ahora –podemos decirnos a nosotros mismos- nos hemos despegado del quehacer fenomenológico, nos hemos otorgado una tesis dogmática, la posición de punto ciego; podemos sentir que desbarramos, o incluso podemos querer otorgarnos el receso de hacerlo.

O acaso pueda ocurrir que no lo notamos de veras sino que lo ilusionamos. Ilusionamos hacer fenomenología en base a una suerte de *phantasma* epifenomenológico de un fenomenologizar *phantasmático*, base ilusoriamente sensible –i.e. alucinada- de un fenomenologizar que no es tal. Acaso algo de eso haya en lo que Husserl llama *quasi-epojé* en *Erste Philosophie II*¹⁰¹, en el contexto teórico –ciertamente extraño- de las dobles

de la fenomenología”, en suma, no quiere decir lo mismo en Husserl que en Fink. En Fink, la “fenomenología de la fenomenología” corresponde a la elaboración de una teoría transcendental del método, y cuestiona, *en* la reducción, lo que el fenomenologizar *hace* o induce *contra-haciendo*. En Husserl, en cambio, por ejemplo en *Erste Philosophie II* (recogido en *Hua VIII*), pero sobre todo en las *Conferencias de Londres* o en el curso que impartiera Husserl inmediatamente antes de *Erste Philosophie*, a saber *Einleitung in die Philosophie* (recogido en *Hua XXXI*) la “fenomenología de la fenomenología” se entiende como una crítica, en términos de evidencia (de adecuación y apodicticidad), de la experiencia transcendental, es decir, de la experiencia que la reducción abre. La “fenomenología de la fenomenología” lleva aparejada la exigencia de una “reducción apodictica”. Javier San Martín tiene el mérito de haber sido, en el panorama de la fenomenología española, el primero en haber apuntado la importancia de la “reducción apodictica” en *La estructura del método fenomenológico*, *op.cit.*, matizando y modificando su interpretación, años después, en la clarísima y utilísima exposición *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, reeditado en 2008 en Biblioteca Nueva.

En realidad, la desmesurada exigencia que la “reducción apodictica” impone se negocia, mal que bien, por una suerte de recurso a la eidética al percatarse Husserl, en *Einleitung in die Philosophie*, de que falta experiencia transcendental *adecuada* de la mayoría de los tramos de vida transcendental, de que la mayoría de sus contenidos singulares son dudosos. Así, no sabemos cuál es el contenido de una retención, pero lo que sí sabemos apodicticamente es que, por ejemplo, a toda protoimpresión sigue una retención. Este movimiento de repliegue sobre la eidética propio de la “reducción apodictica” es aún más claro en las *Conferencias de Londres*.

En cualquier caso, el *quid pro quo* Husserl-Fink en punto a lo que “fenomenología de la fenomenología” pueda significar es poco menos que mayúsculo. A mi parecer, Fink consideraría que la “reducción apodictica” –al menos tal y como Husserl la pone concretamente en práctica (acaso no en la *idea*) en las *Conferencias de Londres* y en *Einleitung in die Philosophie*- es una parte más (repito: en la *práctica*, acaso no en la *idea*) de la “teoría transcendental de los elementos” (de lo que Fink entiende por tal). En cualquier caso, la “fenomenología de la fenomenología” en Husserl no se solapa por completo con lo que Fink entiende, en su *VIª Meditación Cartesiana*, como “fenomenología de la fenomenología”.

¹⁰⁰ Es algo análogo al rastro de sensación placentera que pueda dejar, por caso, la esquematización sin concepto de lo bello en la *Crítica del juicio* de Kant. Sensación que no es, claro está, el fundamento del juicio de belleza, menos aún el de su pretensión de universalidad.

¹⁰¹ Que tiene su precedente en lo que se ha recogido como texto n.º 2 de *Hua XXIII*.

reducciones.

El quehacer reductivo es un tipo bien particular de quehacer, cuya especificidad, antes de estabilizarse en doctrina o lista de preceptos, es *sentida*. Es sentida como un estilo de quehacer, quehacer necesariamente encarnado. Esta tipicidad –lo habíamos sugerido antes- deja su rastro epifenomenológico. También es “fenómeno” de la fenomenología el “fenómeno del quehacer fenomenologizante” o el “quehacer fenomenologizante como fenómeno” y sus contrarios (no sentirse hacer fenomenología pero sentirse hacer otro tipo de filosofía) o contrapartidas ilusorias o alucinadas (creer estar haciendo fenomenología y jurar estar sintiéndolo, sintiéndose hacer fenomenología). Todo es alimento del significado “fenómeno”.

§ 10. La idea de concrescencia hiperbólica: vislumbre anticipada

Sabemos que el fenómeno en sentido fenomenológico no es otra cosa que la vivencia transcendental, vivencia que constela dos profundidades antitéticas: ésta de aquí, profunda de puro estar más acá de mí, *tan más acá de mí* que quedo yo ya siempre irremediabilmente *allende*, misteriosamente constelada con aquélla de allá, profunda de puro estar más allá de mí, *tan más allá de mí* que quedo yo ya siempre irremediabilmente *aquende*. Yo (en rigor –aunque es más complicado- mi yo fenomenologizante) que las más veces boga en el entramado, y como fuera de juego si no es a momentos. Momentos subitáneos que se abren de repente como en los ángulos muertos del zigzag, que “descargan” en sus inopinados puntos de inflexión, súbita e inanticipable virazón en que la *Nuanzierung* conoce como un fugaz decantamiento, accede a una suerte de precipitado de concreción en que ambas profundidades (de vida, de mundo) consueñan, entran en concrescencia de un mismo golpe, en una misma fenomenalización.

De esa inaudita concrescencia diremos –dicho ahora desde la teoría transcendental del método- que sus partes concrescentes se gnotan de una misma *rasada fenomenologizante*, sin cala ni parada, concresciendo ambas en una misma *vez del fenomenologizar*. Ahora bien, estas concrescencias fulguran a unas latitudes (de vida de un lado, de mundo de otro) tan sumamente profundas, tan adentradas en anonimato fenomenologizante (de un lado) y transcendental (de otro)¹⁰², que *yo, yo* que analizo, *yo* que filosofo, *yo* que fenomenologizo no puedo, quiéralo o no, sino ser *parte* de esa concrescencia¹⁰³; no puedo sino tomar parte y ser requerido, con-traído como parte en/de una concrescencia que ya siempre me ha atravesado, *ya incluso*¹⁰⁴ como yo fenomenologizante que especta, y por profundo y radical que pretenda ser mi contramovimiento, mi exención. De la concrescencia hiperbólica no soy *arte* (se hace sin mi consentimiento) pero sí, quiéralo o no, *parte* (soy parte contraída a concrescencia).

Ese *no poder sino* tomar parte *incluso* en mi parte fenomenologizante, puesto, acaso ya desde la raíz de mi contramovimiento (fenomenologizante) a ser madera de concrescencia, sin que en ello tenga arte¹⁰⁵ pero sí parte, he

¹⁰² Esto último no es del todo exacto, como ya señalamos antes, pero sólo en un trabajo posterior, que espero siga inmediatamente a éste, podremos dar razón de las reservas que ahora adelantamos.

¹⁰³ ¿En parte *parte*? Está por ver. Todo depende de cuán incondicional sea la (virtualidad de) no adherencia de la experiencia a sí misma.

¹⁰⁴ En ese “*ya incluso*” late, una vez más, esa misma, diabólica *cuodlibetalidad* de la hipóbole que hostigaba en los “como *un elemento más*”, “como *mero terreno por ocupar*”, “como [...] *cualquier otro terreno bueno para ser reclamado a tema, a fenómeno*” de más arriba.

¹⁰⁵ En lo más profundo, el arte del esquematismo nunca es propiedad de un sujeto. La particularidad del genio está en la transpasibilidad a ese arte que

ahí la idea de la epojé hiperbólica o, mejor dicho, de las concrescencias (hiperbólicas) que ella manifiesta. De hecho, toda concrescencia (incluso las que se dan en régimen de fenomenología estática, y con un yo fenomenologizante exento) alberga en su seno, y como una recóndita caja de Pandora, una matriz de hiperbolicidad. Parte del fenomenologizar, incluso en lo más profundo de su incoación de contramovimiento ya es, ya se ha vuelto parte concrescente de lo que, en régimen de teoría transcendental de los elementos, habremos de desentrañar como concrescencia hiperbólica.

A la teoría transcendental del método incumbirá mostrar, en este punto, por qué es *precisamente* ese (contra-)movimiento fenomenologizante llamado “epojé hiperbólica” –y que llega hasta el extremo de dejar comparecer al Genio Maligno- *esa precisamente y no cualquier otra* modalidad del fenomenologizar, aquella que está en medida de fenomenalizar concrescencias hiperbólicas. He ahí la declinación que, en los términos de la teoría transcendental del método, acusa la cuestión de la hipérbole.

Acaso este “dejar comparecer” sea, en su matriz fenomenológica, un punto distinto de la matriz fenomenológica en que se basaría –en que prendería- algo así como un “acto” de invocación directa del Demonio. Como pone de manifiesto Bergamín, siguiendo en esto las enseñanzas de su insigne maestro, Miguel de Unamuno, lo último (invocar al Demonio) se haría necesariamente desde la *superstición*, mientras que lo primero (dejar que comparezca el Demonio, o el Genio Maligno, atreverse a no cerrarle el paso) es algo que, en cambio, sería consecutario de la duda profunda, duda en la que también comparece Dios. Leído desde la fenomenología arquitectónica richiriana, “Dios” y “Demonio” estarían, en *La importancia del demonio* de Bergamín, como sitios en registros arquitectónicos distintos; esto, evidentemente, en lógica continuidad con la apasionada lectura de Unamuno que lleva ya, desde hace algún tiempo, acometiendo Richir (guiada, fundamentalmente, por *La agonía del cristianismo* antes que por *El sentimiento trágico de la vida*).

Si reflexionamos en términos meramente arquitectónicos, lo que Bergamín llama “Dios” en *La importancia del Demonio* es, *mutatis mutandis*, arquitectónicamente parangonable a lo que Richir llama “interfactividad transcendental”¹⁰⁶, respecto de la cual el Genio Maligno (o un “Dios” demasiado reificado o doxificado –lo cual viene a ser lo mismo) no está en coalescencia arquitectónica, sino “décalé d’un cran” como suele decir Richir (ya sabemos que el Demonio se insinúa en los detalles). Por eso, lo auténticamente opuesto (pero ahora en la línea de la arquitectónica tomada en sentido *vertical*) al Genio Maligno no es un Dios que tomara su lugar, que lo anulara, que no le dejara siquiera espacio para comparecer. Lo de veras *otro* del Genio Maligno, su auténtico envés (como envés arquitectónicamente desajustado) es la (inconsútil concrescencia de la)interfactividad transcendental.

no es suyo. Acaso su arte lo sea a la segunda potencia o en derivada segunda. Arte derivado de disponer esa transpasibilidad a ser(se) del esquematismo. Reconocemos aquí, estructuralmente, un parangón con el quehacer fenomenologizante, con su anonimato. Ahora bien, ese arte a la segunda potencia no tiene sentido si no da lugar a una reesquemmatización (en lenguaje, diría Richir) del esquematismo fuera de lenguaje. El genio artístico reside, si tomamos los términos de Maldiney, en la (trans)posibilidad de hacerse transpasible a los esquematismos fuera de lenguaje. Sobre este punto puede verse el artículo de Marc Richir “Langage, poésie, musique” en *Annales de Phénoménologie* n°8, Amiens, 2009; recogido luego en el capítulo 1º del libro *Variations sur le sublime et le soi* (colección Krisis, ediciones Jérôme Millon, Grenoble 2010).

¹⁰⁶ Por lo demás, esta interfactividad transcendental entra, por otra veta, no muy lejana, en profunda resonancia con temáticas presentes en otras lecturas que han ocupado a Richir en los últimos años: así, por ejemplo, con lo que A. Machado (y el propio Bergamín) llaman “Pueblo”, pero más profundamente si cabe, con la profunda intuición unamuniana de “hermandad” del género humano, de cómo los hombres son en cada hombre. (Mencionemos también los desarrollos, sobre este punto, de Agustín García Calvo, y su lúcida recuperación de Heráclito, amén de cuidada y competente edición). Evidentemente, pensar esto sin contradicción requiere pensarlo a su nivel de experiencia, a su nivel arquitectónico.

Interfacticidad transcendental que, por otro lado, *tampoco* cancela la posibilidad de un “Dios”, mas se trataría de un “Dios” que conviene no nombrar y que tiene su *matriz fenomenológica* en lo que Richir llamará “transcendencia absoluta pura”, en “fuga infinita”. “Transcendencia absoluta pura” de la que no cabe decir nada, y que es, en principio, absolutamente *indiferente* a nosotros. La fe quedaría entonces delimitada, desde dentro de lo fenomenológico, como el paso humano que se revuelve contra esa indiferencia –intrínsecamente fenomenológica– de lo que Richir llama “transcendencia absoluta pura en fuga infinita” o, a veces también, “Otriedad”, recuperando un término del *Juan de Mairena* de Antonio Machado (término que Richir vierte, en francés, como “Autreté”)¹⁰⁷.

La interfacticidad transcendental no satura, en suma, su propio registro arquitectónico. De otro modo quedaría transpuesta al registro arquitectónico del Genio Maligno o, lo que es lo mismo, al registro de una suerte de Dios hiperdioxificado y rayano, claro está, en la superstición. En rigor, ese Dios sería, por seguir las sugerentes intuiciones de Bergamín, nada más y nada menos que el mismo Demonio disfrazado de “Dios”. De ahí que Bergamín diga, al final de un curioso diálogo con Juan David García Bacca (en el que Carlos Gurméndez hacía de mediador) que, en el fondo, quien de veras es “católico, apostólico y romano” no es Dios sino el Diablo. Ese es el “Dios” que queda no ya anulado, sino rebasado (aunque sólo en parpadeo) por su auténtico opuesto o verdadero “revés”, a saber, la interfacticidad transcendental¹⁰⁸. Leámoslo en palabras del propio Richir:

“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 a” 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 sus movilidades, sin la fijación que haría de todo ello estallido, dispersión, desmigajamiento, diseminación”¹⁰⁹.

Hecha esta incursión que pone a la vista y de un golpe las costas a que nos gustaría arribar, hagamos ahora por cartografiar el espacio intermedio, por digitar, tan cerradamente como quepa, el itinerario de arribada. Nos hemos movido entre polos y estructuras vacías. Se trata ahora de cebar y balizar los socavones de las líneas anteriores. La mereología es el tejido que nos permitirá suturar los hilvanes en que se ha movido nuestro discurso,

¹⁰⁷ Richir tuvo una larga y estrecha relación de amistad con Stanislas Breton (del trato con éste último depende, en gran medida, su acercamiento a la mística o al cristianismo, a la religión en general). Desde hace algunos años, lee a Unamuno con auténtico interés y lee en Unamuno un tipo de acercamiento, profundísimo, al “fenómeno” humano de la fe; “fenómeno” o trance de experiencia en el que, necesariamente, hay paso-de-fe. Es ese paso el que se trataría de delimitar por fuera, desde la fenomenología, pues ese paso ha de entenderse como resueltamente no fenomenológico tal y como, *mutatis mutandis*, vio Kant con extraordinaria acribia. Ese tipo de acercamiento (que encontramos, por ejemplo, en Unamuno o en Bergamín) que no se compadece con las intuiciones de cierta teología fenomenológica (como, por ejemplo, la de Marion, cuyas intuiciones le parecen a Richir diametralmente opuestas a las de Unamuno).

¹⁰⁸ La interfacticidad transcendental es también la matriz fenomenológica de la utopía política. Este es un tema que abordará Richir en su próximo libro, sobre la Historia, la Política y la Tiranía y cuyo título provisional es “La contingence du despote”. En este punto es esencial el diálogo que mantiene con su íntimo amigo y colega Miguel Abensour.

¹⁰⁹ Marc Richir, *El estatuto fenomenológico del fenomenólogo*, pp. 105-118. Eikasia, n° 40)

urbanizar el vacío de mojones distantes por el que, a tientas, venimos abriéndonos camino. ¿Pero cómo? ¿En orden a qué idea de la mereología? A la que interpreta la mereología no como ontología sino *antes bien* como arquitectónica. De ello nos ocuparemos en la segunda parte de este trabajo, que hemos decidido publicar como un artículo aparte.

Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir

Anne Coignard

Docteur en philosophie, membre associée de l'EA 3051 Erraphis, Université Toulouse-Le Mirail

Abstract

The aim of this paper is to examine M. Richir's phenomenology by focussing on its relation to texts, in terms of both reading and writing. First, this relation is brought back to its roots in Descartes and Husserl. The discussion begins with the possible motivation for the so-called 'hyperbolic' phenomenological reduction, namely, its dependence on Descartes' Metaphysical Meditations and Husserl's contributions to Phantasia in the very act (carried out by Richir himself) of reading them. Second, the hyperbolic reduction is discussed with regard to how it could become habitual (in the sense of an *habitus*) for the practising phenomenologist. In this way, Richir's phenomenology can be understood in terms of the act of writing. Writing is a process that opens up the transitional space to phenomenality in its wild state.

Key-words

Phenomenology, Marc Richir, Descartes, Husserl, hyperbolic *épochè*, *phantasy*, writing.

Résumé

Dans cet article, nous tentons d'entrer dans la phénoménologie de Marc Richir en interrogeant sa relation aux textes, dans la *lecture* comme dans l'*écriture*. Dans un premier moment, nous revenons sur la situation que dessine la phénoménologie de Marc Richir, soit la relation croisée qu'elle entretient avec Descartes et Husserl. Ce faisant, il s'agit d'aborder la motivation possible de la réduction phénoménologique hyperbolique dans ce qu'elle doit à la *lecture*, opérée par Marc Richir, des *Méditations métaphysiques* de Descartes et des textes de Husserl consacrés à la *phantasia*. Dans un deuxième moment, l'*épochè* phénoménologique hyperbolique est approchée, non plus à partir de ce qui peut la motiver, mais à partir de ce qui permet d'en faire un *habitus* pour le travail phénoménologique : nous abordons, ici, la phénoménologie de Marc Richir dans sa relation à l'*écriture* comme ouverture de l'espace transitionnel où peut avoir lieu le « contact » avec la phénoménalité dans sa dimension sauvage.

Mots-clés

Phénoménologie, Marc Richir, Descartes, Husserl, *épochè* hyperbolique, *phantasia*, *écriture*.

Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir

Anne Coignard

Docteur en philosophie, membre associée de l'EA 3051 Erraphis, Université Toulouse-Le Mirail

Dans son roman *Monsignor Quichotte*¹, Graham Greene rejoue les aventures de Quichotte et de Sancho, en mettant en scène, un descendant du chevalier à la Triste Figure qui a épousé la prêtrise et son ami Zancas, le maire marxiste du village, qui a gagné le surnom de Sancho. Lors de leurs pérégrinations sur les routes d'Espagne, les deux compères, en tentant d'échapper à la garde civile, trouvent refuge dans le monastère d'Osera, appartenant à l'ordre de la Trappe. C'est là qu'ils rencontrent le père Leopoldo qui, à ce moment-là, accueille en ces lieux le titulaire de la chaire d'études hispaniques de l'Université Notre-Dame, aux États-Unis., le professeur Pilbeam², dont nous apprenons, quelques pages plus loin qu'il est « peut-être la plus grande autorité contemporaine sur la vie et l'œuvre d'Ignace de Loyola³ ».

En se rendant à la bibliothèque pour discuter avec ce dernier, le père Leopoldo, « song[e], comme souvent, à Descartes⁴ ». C'est ainsi, dans ce roman ludique qui a mis en scène, jusqu'à présent, le dialogue de la foi catholique et du marxisme, qu'apparaît la figure du philosophe moderne. Le père Leopoldo, donc, se rend à la bibliothèque pour discuter avec le professeur, en songeant à Descartes qui « l'avait tiré du scepticisme pour le mener vers l'Église ».

Il voulait tout remettre en question, à la manière de Descartes, quêtant une vérité absolue, et, pour finir, il avait, comme Descartes, accepté ce qui lui semblait le plus proche de la vérité. Mais, parvenu à ce stade, il avait fait un plus grand bond que son maître – un bond qui l'avait projeté dans le monde silencieux d'Osera⁵.

Soit : de l'efficace imprévue d'une lecture – le moine trappiste confiant, aussi, qu'il « s'était attaché à Descartes sans savoir où cela allait le mener » – et du risque que comporte toute lecture pour celui qui s'y engage, sans être aucunement en mesure d'anticiper ce qu'il adviendra de lui à l'issue de cette expérience. S'il est possible de se laisser guider par un philosophe ou par un texte, impossible de dire par avance ce que sera le *pas suivant* : le pas accompli par le lecteur sur le chemin ouvert par le texte.

Le père Leopoldo, donc, se rend à la bibliothèque. Mais, son interlocuteur ne paraissant pas, il se rend à la grande église pour prier : où nous apprenons que, priant « à sa manière », « il priait souvent pour Descartes, et parfois même il adressait des prières à Descartes » – le philosophe, loin d'être seulement celui qui aurait prouvé l'existence de Dieu, s'est substitué à Dieu lui-même. Dieu d'une *exigence de penser* bien plus que Dieu garant d'un quelconque savoir, ne serait-ce que celui de son existence. C'est là que le professeur Pilbeam paraît. La discussion qui

1 G. Greene, *Monsignor Quichotte*, tr. fr. Robert Louit, Paris, Robert Laffont, 2012.

2 *Ibid.*, p. 303.

3 *Ibid.*, p. 306.

4 *Ibid.*, p. 305.

5 *Ibid.*, p. 307.

commence tourne autour d'Ignace de Loyola, certes, mais aussi du premier Quichotte – tous deux ayant d'ailleurs, pour le professeur, beaucoup en commun⁶ –, ainsi que de la difficulté de distinguer les faits de la fiction⁷.

C'est alors, lorsque Pilbeam lui demande pourquoi il a franchi le pas, imprévu par la philosophie de Descartes, d'entrer à la Trappe, que Leopoldo lui répond :

- Vous savez, professeur, je crois que si l'on doit sauter, il est nettement plus sûr de sauter en eaux profondes⁸.

Entrer à la Trappe, c'est donc prendre un risque : lequel ? Le saut accompli, certes à la suite de la lecture et de la méditation de Descartes, pourrait bien relever, plus que de la foi que les *Méditations* auraient su provoquer, de la résurgence, à rebours de toute certitude, du geste cartésien de la deuxième méditation : celui du doute hyperbolique, qui est bien l'autre nom d'une plongée dans les eaux profondes.

La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus⁹.

L'enjeu de la pensée, et de la philosophie, telles que les conçoit, à ce moment des *Méditations*, Descartes, c'est précisément de *se maintenir* dans les eaux profondes, soit de se maintenir dans l'hypothèse d'un Malin Génie. Le père Leopoldo, dès lors, s'il est entré dans l'Ordre de la Trappe pour plonger dans les eaux profondes, avoue ici, sûrement, que le monastère pour lui n'est pas tant le lieu où il vit sa foi, que celui où il peut se tenir dans le doute, vivre une vie où il n'est assuré de rien, même pas de la distinction entre les faits et la fiction, les apparitions et les apparences – si la possibilité de cette distinction s'écroule avec l'argument du rêve qui est bien, si nous suivons Derrida, un argument de la folie : de la folie qui nous guette tous, qui n'est jamais seulement la folie des autres, et se révèle lorsque nous nous mettons en quête de savoir ce que nous pensons et comment nous le pensons – dans quelle mesure nous pouvons même savoir ce qu'est penser.

1. Problème

Ce détour, donc, par un roman, pour en arriver à la figure cartésienne, par l'entremise d'un personnage qui, finalement, à l'encontre du confort où pourrait le placer une quelconque certitude – confort d'une pensée assurée de

6 Dans le roman, ce rapprochement entre Ignace et Quichotte est renvoyé à un grand philosophe espagnol moderne. Il est permis de penser, en s'appuyant sur le travail de Jean Canavaggio, *Don Quichotte, du livre au mythe : quatre siècles d'errance* (Paris, Fayard, 2005), qu'il s'agit d'Unamuno, ce dernier faisant un sort au personnage de Don Quichotte dans *En torno al casticismo* et dans *La Vida y obra de don Quijote y Sancho*, où il aperçoit, dans les aventures du chevalier à la Triste Figure, la dimension d'un mythe religieux qui n'est pas sans rappeler, pour lui, celui d'Ignace de Loyola. Rappelons, par ailleurs, la comparaison menée, de l'autre côté des Pyrénées, par Voltaire, qui, parlant d'Ignace, écrit : « La tête lui tourne à la lecture de la *Légende dorée*, comme elle tourna depuis à Don Quichotte de la Manche pour avoir lu des romans de chevalerie. Voilà mon Bisciaïen qui se fait d'abord chevalier de la Vierge, et qui fait la veille des armes à l'honneur de sa dame. » Cité dans *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, textes choisis et édition établie par André Versailles, éditions Complexe, 1994, s. v. « Ignace de Loyola », p. 590.

7 G. Greene, *Monsignor Quichotte*, op. cit., p. 308. Difficulté de la distinction qui tient peut-être à ce que la pensée se tient en deçà de cette distinction même.

8 *Ibid.*, p. 309.

9 R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *Œuvres philosophiques II*, édition de F. Alquié, Paris, Garnier, 1999, I^{re} méditation, p. 414.

soi parce que garantie par un autre, en l'occurrence, Dieu – a choisi, dans le pas suivant de sa lecture, de se maintenir en un lieu qui n'est pas tant le monastère trappiste que le lieu de pensée ouvert par celui-ci. À savoir un lieu où se procurer « un repos assuré dans une paisible solitude¹⁰ » et où, défait de l'exigence d'agir, il est possible de se maintenir au lieu de toute pensée – c'est-à-dire d'une pensée en quête d'elle-même en même temps que de son objet, d'une pensée *vers* et non d'une pensée *sur* telle ou telle chose par avance donnée : dans le doute hyperbolique. Ce détour pour aborder, de biais, la phénoménologie de Marc Richir en son lieu hyperbolique : ces eaux profondes où rien ne se tient, où nul objet constitué n'est enjeu de la pensée et où, corrélativement, personne ne saurait se tenir : aucun sujet constitué qui tiendrait la barre de sa pensée. Ce sont ces deux dimensions de sa phénoménologie, comme pensée en travail, pensée du travail de la pensée, aussi, que nous souhaitons aborder ici, afin d'envisager cette phénoménologie au regard de la *situation* qui est la sienne. Expliquons-nous.

La réduction phénoménologique, pour Husserl, consiste d'abord, dans l'*épochè* qu'elle implique, à se défaire de toutes les préconceptions.

En philosophes qui adoptent pour principe ce que nous pouvons appeler le radicalisme du point de départ, nous allons commencer, chacun pour soi et en soi, par ne pas tenir compte de nos convictions jusqu'ici admises et, en particulier, par ne pas accepter comme données les vérités de la science. Comme l'a fait Descartes, laissons-nous guider dans nos méditations par l'idée d'une science authentique, possédant des fondements absolument certains, par l'idée de la science universelle¹¹.

La démarche de Husserl, telle qu'il la présente lui-même, ou la met en scène ici, consiste bien dans un pas suivant la lecture, celle des *Méditations métaphysiques* de Descartes.

D'une part, ce pas suivant nous invite à nous défaire de nos *convictions* admises, de même que Descartes au début de ses *Méditations*, prend la décision de se « défaire de toutes les opinions qu'[il] avai[t] reçues jusques alors en [sa] créance¹² ». Néanmoins, dans la répétition, revendiquée, un écart, semble-t-il, s'imisce : si Descartes s'efforce de rejeter, d'entrée de jeu, tout ce qui lui vient d'autrui, c'est-à-dire tout ce qu'on lui a appris, toutes ces opinions qui sont de l'ordre de connaissances acquises, donc partagées – prenant ainsi le parti d'une pensée qui prend volontairement son point de départ dans un solipsisme méthodique –, Husserl, pour sa part, parle de « convictions ». Celles-ci, si on les entend dans le texte des *Méditations cartésiennes*, ne renvoient pas principalement, il nous semble, aux savoirs acquis et partagés, mais bien plutôt à l'ensemble de mon expérience pour autant qu'elle est le lieu de multiples prises de position, de multiples *habitus* par et dans lesquels se constituent la familiarité du monde tout autant qu'un moi qui se tient en lui dans la cohérence – certes perméable à la discordance – de ses expériences¹³. Se défaire des convictions acquises, c'est alors mettre hors-jeu, *d'un coup*, tout ce qui fait ma personnalité constituée, c'est-à-dire aussi tout ce qui entretient le monde dans sa « tenue ». D'un coup, donc, il ne s'agit pas de me défaire d'autrui, mais de n'être soi-même plus personne d'identifiable, en même temps

10 *Ibid.*, p. 405.

11 E. Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, tr. fr. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1966, I^{re} méditation § 3, p. 6.

12 R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, I^{re} méditations, p. 404.

13 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, IV^e méditation, § 32.

que le monde est renvoyé à la fluence des phénomènes.

D'autre part, si la lecture de Descartes est bien mise en scène, au début des *Méditations cartésiennes*, comme lieu où la possibilité de la phénoménologie peut être envisagée, Husserl, dans le pas suivant sa lecture, ne reprend pas seulement à Descartes, la possibilité – découverte dans la lecture et immédiatement transformée – de mettre hors jeu les convictions acquises, mais aussi la nécessité, pour s'assurer de s'orienter dans le champ ouvert où rien d'acquis n'est disponible, de maintenir un *télos* : celui d'une science authentique, de telle sorte que la question matricielle de la phénoménologie, comme celle de la métaphysique de Descartes, est celle de la *vérité*. La lecture husserlienne de Descartes se fait donc par reprise et écart : écart dans l'accomplissement du doute, qui, par Husserl, n'est pas poussé à l'hyperbole, le phénoménologue se portant immédiatement à la découverte de l'*ego cogito* ; reprise de l'idée d'une science universelle, de telle sorte que, d'entrée de jeu, la phénoménologie dans son institution husserlienne se joue comme poursuite de l'entreprise métaphysique.

Si Husserl est le nom de l'effraction de la phénoménologie, et de sa mise en scène, aussi, dans les pas de l'entreprise cartésienne, qu'en est-il de la phénoménologie pour nous, aujourd'hui, qui *héritons* de sa possibilité ? Si le geste de se défaire de toutes les préconceptions, en maintenant l'idée de la science comme *télos* de la recherche ouverte par la réduction, est le geste initial de la phénoménologie, en tant que lecteurs du texte husserlien, que pouvons-nous ou devons-nous reprendre, et où placer l'écart ? Poser cette question ne peut aller sans poser la question, indissociable, de savoir ce que la phénoménologie peut reprendre à Descartes.

Marc Richir, dans son entreprise de refonte de la phénoménologie – qui est tout autant l'enjeu de penser autrement son institution comme possibilité – reprend à Descartes, à rebours de Husserl, l'exigence du *doute hyperbolique*. Cela, cependant, sans pour autant assigner l'exploration du champ transcendantal à la constitution d'une science. La plongée dans les « eaux profondes » ouvertes par le doute hyperbolique ne se joue pas, ainsi, comme plongée provisoire, étape sur le chemin d'une science assurée d'elle-même. Sortir la tête hors de l'eau n'est pas au programme : il faut se maintenir dans ces « eaux profondes ». Comment ? Et en vue de quoi, si la science n'est plus en ligne de mire ? C'est en tant qu'elle pose ces questions que nous aborderons la phénoménologie de Marc Richir.

Les passages de l'œuvre de M. Richir sur lesquels nous nous appuierons seront ceux dans lesquels l'exigence d'une refonte de la phénoménologie peut être aperçue à rebours d'une lecture croisée : celle des *Méditations métaphysiques* de Descartes et celle des textes de Husserl consacrés à la *phantasia*. Autrement dit, il s'agira ici, sans pour autant que d'autres chemins ne soient praticables, de nous mettre en mouvement vers la réduction hyperbolique en tant qu'elle peut être abordée comme un *pas suivant* la lecture – parce qu'en abordant les choses ainsi, il semble que l'on puisse se mettre en quête, soi-même, de parcourir le même chemin.

2. Plonger en deçà des structures intentionnelles

Qu'est-ce qui motive ou peut motiver la reprise du doute hyperbolique que nous avons, pour l'heure, seulement évoquée ? Qu'est-ce qui peut motiver l'abandon du *télos* scientifique ?

Lorsque nous avons présenté, plus haut, la conception husserlienne de l'*epochè*, telle qu'elle est formulée au seuil des *Méditations cartésiennes*, nous avons souligné que la mise hors jeu, d'un coup, de toutes les convictions devait

immédiatement se jouer comme une sorte de renvoi du moi constitué à une indétermination nouvellement gagnée. Ajoutons, maintenant, que l'*epochè* ainsi comprise, si elle exige la mise hors-jeu de tous les *habitus*, de tout ce qui s'est sédimenté, devrait *ipso facto* se dire mise hors-circuit des structures intentionnelles elles-mêmes qui sont autant de manières habituelles de découper dans les phénomènes et de les fixer. Comme le souligne M. Richir dans « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », par l'*epochè*, d'un coup, la vie de conscience devient thématique et le monde, quant à lui, devient thématique comme « *sens d'être* » de cette vie. Et il poursuit :

Donc, pour Husserl, le phénomène proprement dit, c'est la vie transcendante constituante comme constituante du sens d'être du monde. Cela signifie, en fait, que le phénomène est une sorte de tout, inchoatif et enchevêtré à l'infini, de vécus, où s'effectue la constitution et la sédimentation (les *habitus*, etc.). Mais *tout de vécus en droit non préalablement découpés, donc non préalablement objectivés ou préobjectivés par l'attitude naturelle*¹⁴.

Pourtant, la phénoménologie husserlienne se joue immédiatement, non comme immersion dans le champ inchoatif des phénomènes, mais comme identification et description de structures intentionnelles, de telle sorte que, dans son accomplissement, le phénomène de la phénoménologie husserlienne, c'est la corrélation noético-noématique selon ses modalités diverses. En d'autres termes, le champ phénoménologique découvert est comme immédiatement recouvert par un découpage rétro-projeté depuis l'attitude naturelle, en structures par avance *distinctes* et *stables*. Rouvrir le champ phénoménologique impliquerait, dès lors, de radicaliser la réduction, pour se prémunir de toute résurgence de l'attitude naturelle en elle. C'est sur ce chemin que s'engage M. Richir, en proposant d'accomplir une *epochè phénoménologique hyperbolique*.

Nous nous proposons, à ce point, de dessiner une première ligne pour aborder la réduction hyperbolique et sa motivation. C'est de la lecture de Descartes par M. Richir qu'il sera question : lecture phénoménologique de Descartes à laquelle Husserl lui-même nous invite en faisant du philosophe la figure tutélaire de la phénoménologie si, comme il l'écrit au tout début de ses *Méditations cartésiennes*, « c'est par l'étude [des] *Méditations [métaphysiques]* que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendante¹⁵ ». Ainsi, si pour Husserl lui-même, la figure de Descartes est aussi le nom donné à la radicalisation de la phénoménologie, l'inspirateur de son tournant transcendantal, le retour à Descartes – dans l'institution réitérée de la phénoménologie transcendante comme sa refondation par M. Richir – se joue comme le lieu d'une radicalisation répétée. Reculer, jusqu'à Descartes, pour mieux sauter dans les eaux profondes où Husserl se serait trop peu risqué – sans pour autant qu'il ne les ait aperçues. Et pour cela, revenir, en deçà de la « découverte » cartésienne de l'*ego cogito* comme résidu du doute hyperbolique, à l'exigence même de douter hyperboliquement.

14 M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les études philosophiques*, n°4, oct.-déc. 1998, p. 438. Nous soulignons.

15 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., I^{re} méditation, § 1, p. 1.

a. Douter de la pensée elle-même

Dans les *Méditations métaphysiques*, le doute hyperbolique, indissociable de l'hypothèse d'un Malin Génie, ouvre la possibilité, non plus seulement de mettre hors-circuit les opinions adoptées et les connaissances acquises, non plus seulement de mettre en question l'expérience du monde dans son effectivité (argument du rêve), mais aussi de douter de la *cohérence* même de la pensée comme indice de sa véracité¹⁶. Autrement dit, le coup est porté à la pensée elle-même, ce qui signifie, à la fois, que sa cohérence pourrait très bien n'être qu'une cohérence illusoire et qu'il est peut-être tout autant illusoire – si ma pensée, semblant se tenir, ne se tiens pas –, qu'il y ait quelque chose comme un moi assuré de lui-même, qui tienne sa pensée. C'est là l'efficace, terrible, la plus manifeste du Malin Génie : si je crois penser, tenir la barre de ma pensée, il est bien possible, en fait, que ce soit l'Autre qui manipule non seulement le contenu de mes pensées, mais surtout leurs enchaînements mêmes, les nouant dans une discursivité illusoire, folle. Comme le formule M. Richir dans la troisième de ses *Méditations phénoménologiques*, la question ouverte par le doute hyperbolique est la suivante : « Qu'est-ce qui distingue la pensée de l'illusion de penser¹⁷ ? »

Or, comme il le souligne immédiatement, « Descartes n'étend pas l'hyperbole jusqu'au point où le Malin Génie me tromperait sur le fait que je pense », de telle sorte que le sujet du doute – le sujet soumis au doute, puisque celui-ci porte sur sa propre pensée, tout autant que le sujet qui doute – peut *se ressaisir* à partir du doute hyperbolique¹⁸. Les manigances du Malin Génie cartésien peuvent atteindre le contenu de la pensée, aussi bien que sa cohérence apparente, de telle sorte que la suite dans mes idées n'est qu'une illusion et donc, que les structures même de la pensée, sa légalité – au sens fort, aussi, des contraintes que se donne une pensée qui en appelle à *se tenir* – ne sont qu'un jeu de dupes. Cependant, s'il est envisagé, avec le doute hyperbolique que ma pensée, semblant se tenir, ne se tiennent pas, le fait que je pense, lui, est obtenu comme le résidu même de l'opération hyperbolique du doute. C'est de ce « reste », qu'il serait trop hâtif de prendre comme allant de soi, que M. Richir se propose de partir, pour faire un pas au-delà de Descartes et, ce faisant, indissociablement, un pas au-delà de Husserl.

Ce pas accompli, il ne va plus de soi que, croyant penser, je pense *vraiment* : autrement dit, il ne va plus de soi, aussi, qu'il y ait *un* sujet qui pense, capable de se ressaisir dans sa facticité à partir de sa pensée. Comme l'écrit M. Richir, l'*époque* phénoménologique hyperbolique

procède tout d'abord [...] du soupçon, bien hyperbolique, que quand nous *croyons* penser et être, il se pourrait fort bien que nous ne pensions pas et que nous ne soyons pas vraiment – soit que de la non-pensée et du non-être nous eussent fait agir ou opérer machinalement, à l'aveugle, soit ce qui revient presque au même, que

16 R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., I^{re} méditation, p. 409 : « Et de même que je juge quelque fois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il [le Malin Génie] ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. »

17 M. Richir, *Méditations phénoménologiques : phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, J. Millon, 1992, III^e méditation, § 1, p. 79.

18 De telle sorte que l'*ego cogito* est en fait déjà là, dans la mesure où, opérateur de la fiction du Malin Génie, décidé à se tromper lui-même, il s'institue bien, à même le doute hyperbolique censé permettre la révocation de la pensée elle-même, comme le sujet capable de *se tenir* dans la pensée – aussi folle soit-elle –, de se ressaisir comme un point fixe.

ce machinal procédât d'une Autre pensée, et d'un Autre être qui nous machineraient à notre insu. L'*epochè* phénoménologique hyperbolique consiste donc à ne pas décider d'avance, à laisser en suspens, la question du « vraiment » c'est-à-dire de ce qui serait susceptible de distinguer penser et être de l'*illusion* de penser et d'être¹⁹.

Pour entrer dans la phénoménologie richirienne, il faut donc commencer par « porter l'hyperbole encore plus loin que Descartes », en pratiquant l'*epochè* phénoménologique hyperbolique qui nous enjoint à mettre en question la pensée, sans préjuger en rien de ce qu'elle est, c'est-à-dire sans s'en faire par avance *une image*. Ce qui signifie qu'il s'agit, aussi, de suspendre les structures intentionnelles elles-mêmes, identifiées par Husserl comme autant de modalités par lesquelles la pensée est constitution *du monde*²⁰. Ainsi, la pensée elle-même devient-elle une énigme, et le nom même de pensée se trouve par avance, et par précaution, évidé de toute signification qui instituerait la pensée comme telle ou telle.

S'il ne s'agit plus de tenir la pensée pour acquise, c'est-à-dire, aussi, de tenir seulement qu'il y a quelque chose comme *la* pensée, la question est la suivante : qu'est-ce que *le penser* – soit le mouvement de penser, le mouvement de ce qui se trame – qu'il soit pensée ou illusion de pensée ?

Par cette interrogation, le penser devient le phénomène de la phénoménologie, l'énigme qu'elle se propose d'approfondir. Ce qui signifie aussi que le *phénomène* ici interrogé est sans distinction possible phénomène et illusion de phénomène – puisqu'il ne s'agit pas d'attribuer de l'être au penser. Ce qui s'ouvre au regard du phénoménologue consiste alors en *apparences* qui sont laissées à leur déploiement comme tel, indépendamment de toute prise de position qui les fixerait en *apparitions* d'un quelque chose d'autre qu'elles-mêmes, indépendamment, aussi, de toute prise de position qui les poserait comme apparences – illusoires²¹. L'*epochè* phénoménologique hyperbolique

fait flotter (*schweben*) les apparences *entre* leur statut d'*apparitions* potentielles *pouvant* être prise dans telle ou telle structure intentionnelle par la médiation de telle ou telle *Stiftung* de leur sens intentionnel, et leur statut d'*apparence pouvant* se disposer autrement, selon d'autres « règles » (en principe, celles de la synthèse passive ou de l'association), comme apparences d'autres mondes que le monde réel institué, ou plutôt, de phénomènes comme riens, et comme rien que phénomènes, qui ne sont donc pas phénomènes d'autre chose que d'eux-mêmes [...] ²².

C'est donc la structure hylé-morphique de la conscience intentionnelle qui, dans l'hyperbole de l'*epochè* est réduite. Le champ phénoménologique ainsi ouvert, champ des phénomènes comme rien que phénomènes, est champ de clignotement des phénomènes entre leur statut d'apparences et leur statut d'apparitions, tout autant que champ de clignotement entre cette oscillation elle-même et le phénomène comme rien que phénomène dans le regard phénoménologisant ouvert par l'*epochè* hyperbolique. Ce champ se joue ainsi comme champ de clignotements

19 M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., III^e méditation, § 2, p. 93.

20 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 478.

21 M. Richir, « Sur l'inconscient phénoménologique : *epochè*, clignotement et réductions phénoménologiques », *L'art du comprendre*, N°8, fév. 1999 : « De l'inconscient phénoménologique », p. 123.

22 *Ibid.*, p. 123-124.

pluriels, où le phénomène ne se tient pas comme *un* phénomène – ne peut être saisi, selon l'expression de M. Richir, comme un atome de la pensée. Ce qui demeure, c'est la « masse » inchoative des phénomènes, où le phénomène lui-même est « pluralité inchoative et véritable de phénomènes²³ ».

Rapporté à notre point de départ, à savoir le doute hyperbolique cartésien, cela signifie qu'une fois que la cohérence de la pensée – posée comme l'indice de sa véracité – est mise en suspens, celui qui opère la réduction hyperbolique s'ouvre à « une certaine cohésion », se jouant en deçà de toute structure intentionnelle, soit le mouvement inchoatif, mobile et instable de la phénoménalisation, voire, bien plus, de phénoménalisations plurielles²⁴. Ici, en ce lieu fait de revirements, étranger à toute topologie, *le penser* se laisse apercevoir dans sa dimension essentiellement réfléchissante – au sens kantien. Si, comme l'écrit M. Richir, dans un article sur Kant, « le phénomène comme tel *ne* se phénoménalise *pas* primairement comme phénomène d'un *objet* (auquel serait lié un concept) [...]»²⁵, se tenir – si tant est que cela soit possible – auprès du phénomène comme rien que phénomène, donc se tenir dans le champ phénoménologique, c'est apercevoir l'*excès* des phénomènes sur tout mouvement intentionnel qui les institue comme apparitions d'un quelque chose, et donc apercevoir le surplus qu'est le mouvement de la phénoménalisation²⁶ sur toute constitution qui la clôt provisoirement²⁷.

b. Lectures de la *phantasia*

Si, ayant repris le cheminement richirien opéré à partir de Descartes, nous avons abordé le champ phénoménologique, cet abord, cependant, nous laisse une impression d'abrupteté. De l'opération de la réduction hyperbolique à l'ouverture du champ phénoménologique, le passage, *tel que nous l'avons reconstruit*, ne semble pas aller de soi – ou aller trop vite, opérant un saut brusque en deçà de l'intentionnalité. Ou, pour le dire autrement, le cheminement reconstruit semble par trop théorique, et volontariste, de même que l'est chez Descartes la tenue devant soi de l'épouvantail qu'est le Malin Génie. Quel chemin prendre, alors, pour que le champ phénoménologique puisse s'attester *en précédant*, en quelque sorte, toute interrogation méthodologique préalable, relative à l'accomplissement de l'*epochè* et à sa radicalité ? C'est-à-dire, peut-on concevoir que le champ phénoménologique force le passage de lui-même, en infléchissant la méthode dont nous héritons – celle de la phénoménologie husserlienne – là même où elle pensait s'appliquer, *motivant*, alors seulement, sa radicalisation ?

Nous faisons signe, ici, vers les analyses husserliennes de la *phantasia* – et leur lecture par M. Richir –, comme le lieu où la phénoménologie se trouve poussée à sa limite, engagée sans se l'être promis ni l'avoir tenté aux abords

23 *Ibid.*, p. 125.

24 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 23.

25 M. Richir, « L'origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de l'esprit*, n°7, 1984, p. 101.

26 Si la phénoménalisation se joue en deçà des structures intentionnelles, son lieu n'est pas le « présent vivant » mais ce que M. Richir nomme une « présence sans présent assignable », soit selon une temporalisation plus archaïque que la temporalisation appréhendée par Husserl à partir de la *Stiftung* de la perception.

27 Clôture provisoire du sens, dans la mesure où toute institution (*Stiftung*) qui opère la déformation du phénomène, dans son instabilité – sa pluralité intrinsèque –, en phénomène de quelque chose demeure transpassible, selon le terme que M. Richir reprend à H. Maldiney, au sens continuant de se faire. Notons, d'ailleurs, ici qu'une des dimensions les plus fécondes de la phénoménologie refondue de M. Richir consiste, pour nous, en ce qu'elle permet ainsi de donner toute sa force à ce qui demeurant *inactuel*, n'est cependant pas sans effet.

du *champ phénoménologique*. Analyses dans lesquelles le phénoménologue exerce moins sa pensée qu'il ne se trouve pris à penser ce qu'il n'était pas prêt à penser.

Le point de départ est ici la lecture d'un texte de Husserl consacrés à la *phantasia*²⁸. Celle-ci, en première approche, renvoie, dans le champ de l'expérience, aux rêveries éveillées – qu'elles soient libres d'ailleurs, ou guidées, par exemple par un texte littéraire. La *phantasia* est apparition d'un non-présent. Parler de *phantasia*, c'est parler de ces expériences qui, sans être de l'ordre de l'hallucination, sont apparition d'un quelque chose qui, pour n'être pas perceptible, n'est pas non plus imaginé – au sens où il s'agirait de se former une image, un *Bildobjekt*, impliquant indissociablement son envers comme *Bildsubjekt*, soit la chose-même appréhendée à travers son image. Si la *phantasia*, elle, ne relève pas de cette structure, cela signifie, d'une part, que dans la *phantasia* le dédoublement de l'image et de la chose-même est absent, et surtout, d'autre part, que la *phantasia* ne relève pas de l'intentionnalité.

M. Richir, relisant ce cours de Husserl, insiste justement sur cela que la *phantasia* se caractérise, essentiellement, par son manque de consistance. La *phantasia* « ne se stabilise pas » : elle est *protéiforme*, ce qui signifie qu'une apparition de *phantasia* n'est elle-même rien d'unitaire mais un étrange phénomène fait de ses revirements perpétuels, un phénomène intrinsèquement pluriel, changeant, mobile ; elle est *discontinue*, de telle sorte, d'une part, que les apparitions de *phantasia* se succèdent sans pour autant s'enchaîner – c'est-à-dire sans se cumuler en direction de la constitution d'un quelque chose toujours déjà saisi dans l'aperception – et, d'autre part, que les apparitions de *phantasia* surgissent et s'évanouissent sans qu'il soit possible de les tenir sous le regard²⁹ ; elle est, partant, *intermittente*, sa temporalité n'étant pas celle d'un processus mais relevant de ce que l'on pourrait dire une temporalité pulsatile, aux rythmes incontrôlables³⁰. Nous entre-apercevons, là, la dimension *sauvage* de la *phantasia*.

Surtout, si l'expérience de *phantasia* recule devant tout regard – si elle ne peut être regardée en face, et si en elle, rien n'est regardé en face –, cela signifie aussi que faire cette expérience c'est *s'immerger* dans la *phantasia*. Il s'agit de *vivre* dans la *phantasia*, et cette plongée dans une phénoménalité étrangère à la corrélation intentionnelle est indissociable d'un décrochage de la conscience de *phantasia* à l'égard de tout moi constitué qui serait à même, en elle, de se ressaisir. L'immersion dit le renoncement à tout point de vue, l'enjeu d'un « oubli de soi³¹ ». Comme l'écrit M. Richir, lisant Husserl, l'immersion n'a lieu « que par une perte de soi, où sortent de l'attention, mais aussi de l'expérience, le corps vivant et l'*Umwelt* perceptifs³² », de sorte que le *Leib*, désancré du *Körper*, s'indétérmine. La vie dans la *phantasia*, vie dans un *Phantasiewelt* est la vie d'un *Phantasieleib*, d'un moi de *phantasia* si peu « moi » qu'il n'est rien de déterminé.

La *phantasia*, prise elle-même comme thème par Husserl, se manifeste ici comme ce qui, paradoxalement, fait éclater les cadres de la phénoménologie entendue comme théorie de l'intentionnalité. Elle est le « lieu », pour ainsi

28 E. Husserl, « *Phantasia* et conscience d'image », *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Grenoble, J. Millon, 2002, texte N°1, pp. 49-134 ; Hua XXIII, pp. 1-108.

29 Il n'est ici que de revenir sur l'impossibilité que nous pouvons tous expérimenter de « réfléchir » ce qui nous flotte dans la tête – c'est-à-dire nulle part – lorsque, par exemple, nous lisons un roman. La moindre initiative dans ce sens met immédiatement fin à ce qui était en train de se tramer : la *phantasia* s'évanouit, qu'il n'y ait soudainement plus rien à voir, ou qu'une image soit fixée par la visée intentionnelle. Puisque là où est l'image, là *phantasia* n'est plus.

30 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 73-74.

31 *Ibid.*, p. 81.

32 *Ibid.*, p. 120.

dire, où la phénoménologie ainsi comprise atteint ce qui la déborde. C'est la phénoménalité elle-même qui est mise en question, si l'apparition de *phantasia* n'est pas phénomène de quelque chose, d'un objet, mais plutôt « mise hors-circuit immédiate de toute intentionnalité objective stable³³ », telle que l'apparition de *phantasia* est au plus proche du phénomène comme « rien que phénomène ».

Lorsqu'elle est reprise par M. Richir, la *phantasia*, abordée par Husserl comme expérience parmi d'autres modalités de l'expérience – le souvenir, la conscience d'image, la perception, etc. –, devient dès lors « l'attestation phénoménologique indirecte³⁴ » d'un registre transcendantal qui se tient *en deçà* de l'intentionnalité et, indissociablement, se temporalise selon une temporalité qui ne rencontre pas celle de la perception et plus généralement de l'objectivation.

Cela, aussi, nous le découvrons à explorer la *phantasia*, dans laquelle l'apparition n'est pas seulement apparition d'un non-présent mais, protéiforme, discontinue et intermittente, se joue aussi comme apparition *non-présente*. Il faut ici tenir deux choses ensemble. D'une part, la *phantasia* – et la phénoménalité dans sa dimension sauvage – se trame dans une « temporalisation en présence sans présent assignable », sans maintenant ponctuels munis de leurs rétentions et protentions, donc dans une « temporalisation où les apparitions de *phantasia* surgissent et s'évanouissent originairement en rétentions et protentions qui ne sont pas celles d'un présent vivant³⁵ ». D'autre part, dans une telle présence sans présent, l'*ego* n'est nulle part, s'il ne peut coïncider avec lui-même dans le maintenant³⁶. La question est alors la suivante : si l'on ne « se tient » au registre de la *phantasia* ou à celui de la phénoménalité sauvage qu'à y être *immergé*, comment en faire l'enjeu d'une phénoménologie ? Comment *dire* ce qui se passe en deçà de l'intentionnalité et de ses structures différenciées ? L'enjeu, tel que nous voulons l'aborder, n'est pas simplement celui d'un *usage* phénoménologique de la langue mais bien plutôt d'une conception de l'*écriture* comme étant elle-même mouvement du sens se faisant, contact, dans un rien d'écart, avec celui-ci et donc « lieu », si peu situable, de l'*habitus* phénoménologique hyperbolique.

3. Écrire - « phénoménologiser » à rebours de toute *apophansis*

Le saut effectué par l'accomplissement de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique se joue comme saut de la pensée, telle que l'on peut la concevoir par avance et dans ses structures différenciées, aux enchevêtrements multiples qui constituent sa base phénoménologique – soit *le penser* dans son inchoativité et sa mobilité intrinsèque. Le phénoménologue qui pratique l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, plongé dans un champ informe qui ne se laisse pas désigner comme subjectivité transcendante³⁷, se trouve non seulement dessaisi de la topologie dessinée par Husserl mais aussi de tous les « repères symboliques³⁸ », c'est-à-dire de toutes les ressources de la langue qui, jusque-là, balisaient, pour ainsi dire, le terrain. L'énigme ouverte est bien immense, et elle engage

33 *Ibid.*, p. 90.

34 M. Richir, « Sur l'inconscient phénoménologique : *epochè*, clignotement et réductions phénoménologiques », art. cit., p. 128.

35 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 90.

36 *Ibid.*, p. 91-92.

37 A. Schnell, *Le sens se faisant : Marc Richir et la refondation de la phénoménologie*, Bruxelles, Ouisa, 2011, p. 24 : le point de départ de la phénoménologie refondue par Marc Richir n'est pas la subjectivité individuelle mais les processus, opérations, effectuations anonymes et asubjectives du « se faire » du sens.

38 M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., III^e méditation, § 1, p. 81.

aussitôt la possibilité de la phénoménologie elle-même, si « phénoménologiser » c'est aussi penser. La mise en suspens de toute détermination relative à ce qu'est la pensée engage la phénoménologie elle-même à ne plus savoir *que faire* ni, partant, *comment commencer*.

Dès lors, une fois l'*époque* phénoménologique hyperbolique accomplie, comment s'orienter dans le champ phénoménologique ? Dans ses *Fragments phénoménologiques sur le langage*, M. Richir ouvre sa réflexion en soulignant, d'entrée de jeu, qu'établir le contact avec la *Sache selbst* décelée par l'accomplissement de l'*époque* hyperbolique, c'est « échapper à la construction spéculative du concept³⁹ ». Pour comprendre cela, nous nous proposons, d'abord, de revenir sur l'autre dimension méthodologique de la phénoménologie refondue de M. Richir, à savoir la *réduction architectonique*. Cela, afin d'initier une réflexion sur l'écriture phénoménologique, qui nous enjoindra à porter attention autant à ce que M. Richir nous dit de l'écriture – phénoménologique mais aussi poétique –, qu'à ce que nous éprouvons à la lecture de ses propres textes, en accompagnant leur mouvement propre.

a. Réduction architectonique et concepts philosophiques : quelle place pour le « langage parlé » ?

Le champ phénoménologique en revirements incessants, dans et par lesquels se trame le sens en deçà de toute prise intentionnelle, est aussi le registre de ce que M. Richir nomme, par opposition à la langue – c'est-à-dire à la discursivité linguistique –, le *langage*. Langage dépourvu de mots, qui est le mouvement même des phénomènes dans leur dimension sauvage, dans leurs clignotements : mouvement du penser en ce qu'il est infigurable. Or, c'est précisément cela qui devient l'enjeu de la phénoménologie refondue. Comment, dès lors, *analyser* ce qui ne se laisse pas fixer, ce qu'on ne saurait tenir devant un quelconque regard identifiant ?

Il faut ici apercevoir la nécessité, dans la phénoménologie de M. Richir, de conjointre *époque* phénoménologique hyperbolique et *réduction architectonique*. Cette dernière est ce qui doit permettre, sans opérer aucun découpage arbitraire ou imaginaire, d'*articuler* le champ phénoménologique. Articulation qui ne peut consister dans le dessin d'une topologie mais qui se doit, pour ressaisir la *Sache selbst*, c'est-à-dire les phénomènes dans leur mobilité et leur pluralité intrinsèques, de s'accomplir « en exhibant ce qui, chaque fois, constitue les *pôles* des clignotements comme contenus, instables et jamais atteints dans les phénomènes, de détermination⁴⁰. » Il ne s'agit donc aucunement de fixer le phénomène, mais d'identifier des pôles, qui sont, aussi bien, le nom de *tendances* de sa mobilité propre. En effet, les pôles en question ne sont pas des sortes de balises entre lesquelles le phénomène oscillerait, le mouvement du phénomène consistant dans ses revirements intrinsèques et aucunement en translations spatiales dans un étrange espace intérieur.

Cependant, qu'est-ce qui autorise à identifier ainsi des pôles au clignotement, ou encore comment s'assurer d'opérer la « fixation appropriée⁴¹ » ? Celle-ci est, en quelque sorte, déjà donnée par l'analyse phénoménologique husserlienne qui, décrivant les structures intentionnelles de l'imagination, du souvenir, de la perception, de la conscience d'idéalités, se tient au niveau de la *Stiftung* du phénomène dans laquelle celui-ci est fixé, institué,

39 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, J. Millon, 2008, p. 8.

40 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », *Eikasia*, sept. 2011, p. 97.

41 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, J. Millon, 2006, p. 11.

comme phénomène d'autre chose que lui-même. L'enjeu de la réduction architectonique consiste alors à ramener le phénomène à la mobilité qui est la sienne en deçà de son institution : mobilité qui continue de travailler l'institution elle-même et se trouve, par cela même, attestable⁴². Husserl, cependant, n'est pas le seul interlocuteur de la phénoménologie refondue. Parce qu'identifier des pôles, ce n'est pas fixer un quelque chose, mais, comme nous l'avons suggéré, donner un *nom* aux directions de la mutabilité interne au phénomène, la réduction architectonique, comme analyse, pour ainsi dire, polaire de la phénoménalité sauvage, engage aussi à penser l'articulation du champ phénoménologique comme un mouvement de *mise en jeu* des concepts de la langue philosophique disponible⁴³. La tradition philosophique, aussi bien que phénoménologique, vient donc fournir à la phénoménologie de M. Richir les ressources de sa langue. Elle joue le rôle, dans le travail phénoménologique, de ce que Merleau-Ponty, dans *La prose du monde*, appelle le « langage parlé » : « la masse des rapports de signes établis à significations disponibles⁴⁴ ».

Mais, parce que le champ phénoménologique auquel s'ouvre le phénoménologue hyperbolique n'est rien qui n'ait déjà été dit, parce qu'il est étranger, dans son anonymat sauvage, aux significations disponibles qui atteignent seulement ce qui, à partir de lui, s'est fixé dans la pensée, bref, parce qu'en lui se joue le sens se faisant en deçà de toute signification, le « langage parlé », dès lors qu'il est mis en rapport avec ce qui, dans la profusion de sens qu'il offre, l'excède, est soumis lui-même à un « bougé ». Les significations disponibles, les mots de la tradition, *mis en jeu* dans l'analyse architectonique, dont la possibilité est ouverte par l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, ne peuvent pas être repris tels quels, c'est-à-dire être pris au mot, dans un usage des concepts qui tiendrait leurs significations instituées et les appliquerait au champ phénoménologique, en le découpant alors selon des pointillés pré-dessinés. Ou encore, les concepts philosophiques ne fournissent pas au phénoménologue hyperbolique autant d'instruments dont il pourrait user sans les modifier eux-mêmes. Pour M. Richir, les concepts de la tradition, confrontés à ce qu'ils ne peuvent par avance penser, sont seulement des « auxiliaires de l'analyse⁴⁵ », qui peuvent, pour ainsi dire, nous mettre le pied à l'étrier, nous mettre en demeure d'apercevoir ce qui dans leur détermination, ne convient pas.

La démarche, cependant, n'aurait aucun sens si elle consistait ainsi seulement à rendre manifeste l'inadéquation des concepts à ce qu'ils ne sont pas fait, par avance, pour penser. Il s'agit aussi de les remettre en mouvement, de faire jouer ce qu'ils peuvent *aussi dire*, en surplus de leur détermination traditionnelle. Autrement dit, en reprenant le partage dessiné par Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, ce qui est en jeu, c'est une manière d'user des concepts philosophiques qui ne consiste justement pas en une simple utilisation, mais parvienne à déceler, dans les mots disponibles, ce qu'il peut encore y avoir en eux de « parlant », c'est-à-dire, justement, d'apercevoir leur capacité à toucher le sens se faisant. C'est ainsi que, pour M. Richir, faire de la phénoménologie, en convoquant, pour ce faire,

42 *Ibid.*, p. 11-12. Remarquons donc, aussitôt, que l'analyse architectonique ne se limite pas à la seule identification des pôles de clignotement du phénomène mais consiste aussi, sur cette base, à apercevoir les diverses « transpositions architectoniques », impliquant à chaque fois une *Stiftung* possédant son sens propre, transpositions qui articulent le champ transcendantal en registres architectoniques : ainsi de la transposition de la *phantasia* en imagination.

43 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., p. 97 : les *pôles* de l'analyse phénoménologique « 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 ».

44 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 20.

45 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., p. 97.

la tradition philosophique – donc en phénoménologisant à rebours de la lecture de cette tradition –, c'est aussi « arriver à *faire parler la langue philosophique dans la phénoménologie*⁴⁶ ».

Dès lors, phénoménologiser, pour M. Richir, c'est bien *écrire*, mettre en mouvement la langue en la renvoyant à ce qu'il nomme le *langage*. Néanmoins, à partir de l'usage, certes déformant, des concepts philosophiques, le champ phénoménologique – le langage comme « milieu » du sens se faisant – semble ne pouvoir se dessiner qu'*en creux*. À ce point, le langage serait ce que la langue disponible, le « langage parlé » de Merleau-Ponty, ne saurait qu'indiquer dans ses propres franges d'indétermination, comme ce qui excède, justement, les significations disponibles : la langue indiquerait le langage comme ce qu'elle ne dit pas. La question est donc encore ouverte de savoir comment l'écriture phénoménologique, celle de M. Richir, peut se mettre en quête de *dire* le langage *lui-même*, d'accompagner son mouvement, et cela sans rétro-projeter trop abruptement en lui ce qui appartient à la langue. Autrement dit, en quoi, dans une certaine mesure, la phénoménologie de M. Richir est-elle invention d'un « langage parlant », d'une langue capable de s'effacer devant le langage ?

b. L'écriture comme sens se faisant : le « langage parlant » de M. Richir

Par l'*époque* phénoménologique hyperbolique, revenons-y, toute détermination de la pensée qui nous est donnée par avance est suspendue. L'ouverture au champ phénoménologique est plongée dans le « milieu » du sens se faisant, en deçà de toute signification disponible. Dès l'abord de *Phénoménologie en esquisses*, pour introduire à la refonte de la phénoménologie qu'il propose, M. Richir annonce en effet que l'enjeu de la phénoménologie telle qu'il la conçoit consiste à se placer dans une approche du sens où celui-ci est approché dans son « faire », dans sa *Bildung*, et non dans sa *Stiftung* – soit dans son institution comme position d'un thème, où la question du sens est celle de la constitution d'un sens intentionnel⁴⁷. En se mettant en quête de la *Bildung* du sens, la tâche consiste dès lors à *s'immerger*, en deçà de l'intentionnalité comme corrélation noético-noématique, au lieu de l'émergence du sens. C'est donc, aussitôt, la notion même de sens qui se trouve modifiée, si celui-ci ne s'entend pas, immédiatement, comme sens intentionnel, indissociable d'une structure doxique, mais bien plutôt comme mouvement du sens en vue de lui-même. C'est aussi le *phénomène* qu'il nous est donné d'approcher autrement : le phénomène de la phénoménologie ne renvoyant plus à la corrélation intentionnelle elle-même mais, à un niveau plus profond, au « phénomène comme rien que phénomène », soit ce qui se trame dans le champ phénoménologique et fournira, pour ainsi dire, sa matière à l'intentionnalité.

Or, dès qu'il s'agit d'accompagner le sens dans le mouvement de son faire, dans le mouvement, sans *télos*, où il se fait, « il n'y a rien de figurable⁴⁸ ». Comment, alors, atteindre la chose elle-même, se tenir auprès d'elle ? Si ce qui se passe au registre de la *phantasia*, en deçà de toute visée intentionnelle, est infigurable, principiellement dérobé à l'intuition, inapparaissant par essence, cela signifie que le mot d'ordre du phénoménologue ne peut plus être celui de l'*intuition* des phénomènes. L'émergence d'un « spectateur transcendantal » est court-circuitée par principe. Et la

46 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op. cit., p. 11.

47 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 21.

48 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 12.

plongée dans le champ phénoménologique est donc telle que le phénoménologue, comme regard identifiable et identifiant, n'y est d'abord *nulle part*. Comme l'écrit M. Richir, dans la cinquième de ses *Recherches phénoménologiques* :

L'archaïsme du champ phénoménologique n'est donc pas seulement caractérisé par l'indistinction, dans les phénomènes qui le constituent, de la sensibilité, du phantasme, du rêve et de la pensée, mais corrélativement, pas l'indistinction en lui de tout lieu privilégié de phénomènes⁴⁹.

Ce dont nous sommes dépourvus, c'est d'un *point de vue*, donc aussi bien d'une position dans le champ lui-même, ce qui signifie qu'aucun pôle subjectif n'est là, à l'issue de ou dans la réduction hyperbolique, qui saurait se tenir. Or, l'époche hyperbolique, pour plonger celui qui l'accomplit dans un champ où il ne saurait se tenir, l'enjoint, aussi, s'il veut accompagner les mouvements des phénomènes comme « rien que phénomènes », à ne pas s'efforcer de lutter contre ce qui est, si peu, sa situation. Bien au contraire, pour M. Richir, le phénoménologue hyperbolique est celui qui parvient à faire sien l'*habitus* d'un « regard flottant⁵⁰ » aussi bien que clignotant⁵¹. La question est alors la suivante : comment entretenir cet *habitus*, comment l'exercer ?

Ce qui est en jeu dans la phénoménologie richirienne, autant que dans ce qu'elle tente de dire, nous ne le comprenons, pour notre part, qu'en apercevant, justement, qu'il ne s'agit plus de *voir* mais bien de *dire*. La question est alors celle de savoir *ce que fait* l'écriture richirienne. Dans quelle mesure, ou comment, le texte richirien relève-t-il du *sens se faisant*, de telle sorte, aussi, qu'il amène son lecteur à pratiquer la phénoménologie refondue – le contact avec le texte, l'immersion dans la lecture se jouant, en même temps, comme contact avec la *Sache selbst* ?

Phénoménologiser en régime hyperbolique, tel que nous voulons l'aborder ici, exige d'*écrire*, et d'écrire en portant sur le champ phénoménologique un regard qui doit s'interdire de se muer, imperceptiblement, en visée. Donc, immédiatement, d'écrire sans trop fixer le regard, pour que lui-même ne soit pas un regard fixant. Cette labilité du regard phénoménologique est exigée par cela même qu'il se propose d'accompagner dans sa mouvance propre. C'est ainsi que M. Richir, pour penser la relation que tisse le phénoménologue à ce qui se passe au registre de la *phantasia*, parle, plutôt que de visée, de *contact*. Contact : le mot lui-même invite à penser une manière de se tenir auprès de la chose, la *Sache*, sans jamais s'y confondre, et, non plus, sans la circonscrire, si le contact n'est jamais prise ou emprise. Être en contact, c'est se sentir en contact, donc, faire l'épreuve d'une affection, se faire transmissible à ce qui ne peut être pris en vue – ce qui ne saurait être fait thème. Cependant, disant cela, nous en restons, pour notre part, aux mots. Comment tenter, alors, plus avant, de comprendre comment se noue le contact ?

C'est l'écriture elle-même qui devient, pour nous, le lieu du « contact » : écriture en quête du sens, à sa poursuite, écriture laborieuse, toujours en manque de mots justes. Et cela, non parce que les mots manqueraient – au sens où une signification transcendante manquerait aux mots de la tribu pour dire ce qui, pris en vue, doit être dit –, mais

49 M. Richir, *Recherches phénoménologiques IV, V : du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983, p. 115.

50 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 483.

51 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., p. 94 : parce qu'accomplir la réduction phénoménologique consiste à rompre avec l'attitude naturelle, et donc avec ma propre mondanéisation, dans l'attitude phénoménologique, « 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 avec soi par écart, et d'un soi foncièrement mobile, *désindividué et délocalisé*, sans dedans ni dehors au sens classique, circulant dans le champ phénoménologique sans rien poser, même au passage. »

plutôt en ce que les mots sont « en retard », se cherchent au rythme même où la pensée se cherche et se fraye dans les revirements de la phénoménalité. Par suite, le mot d'ordre de la pratique d'écriture de M. Richir, qui est pour nous l'envers de sa manière de phénoménologiser, ne peut plus être celui d'une expression-inscription de ce qui aurait été adéquatement ressaisi dans la réduction phénoménologique, inscription conçue comme institution d'un savoir phénoménologique. Participer au sens se faisant sans immédiatement, par un regard trop soutenu accordé au penser, le dissoudre comme tel, participer au sens se faisant sans arrêter son mouvement, c'est-à-dire aussi, en tenir les rênes, le diriger, exige, pour être accompli en phénoménologue⁵², de *penser à même l'écriture*⁵³. C'est-à-dire de penser *perdus* dans l'écriture, plongés dans l'espace potentiel – au sens de Winnicott – ouvert par l'écriture comme jeu où le sens se trame. Espace potentiel dans lequel celui qui écrit, absorbé dans le mouvement de la pensée, tente de la suivre sans la marquer au pas, de la reprendre sans la fixer, d'épouser son jeu *à même* le jeu de l'écriture en train de se faire. Expérience, donc, d'une écriture chercheuse, écriture contrainte par ce qui se passe au registre sauvage avec lequel elle tente de maintenir le contact, sans que rien de ce qui est écrit puisse être reçu comme relevant d'une écriture apophantique, nous disant ce que la pensée est.

Nous avons mentionné l'espace potentiel de Winnicott. Cet espace, qui ne relève ni de l'intériorité subjective mise en image comme espace intérieur, ni de l'espace objectif, est ouvert par la mise en fonction d'un objet transitionnel, comme l'est le « doudou » de l'enfant qui *est* la mère, sans proprement *être* la mère, sans la représenter non plus. Référence à Winnicott que M. Richir opère lui-même lorsqu'il approche la *phantasia* perceptive, c'est-à-dire, d'abord, la *phantasia* comme contact avec l'infigurable, s'accomplissant, pourtant, dans l'expérience d'un quelque chose, dont la perception est elle-même outrepassée en direction de l'infigurable auquel elle donne accès. L'exemple paradigmatique est ici l'exemple donné par Husserl lui-même : celui de la *phantasia* perceptive d'un personnage à même la perception du comédien qui l'incarne sur scène. De même, la relation de l'enfant à son doudou est bien enjeu d'une *phantasia* perceptive, dans laquelle la relation à l'objet n'est justement pas relation thématique à un objet, mais mise en fonction de celui-ci, de telle sorte que la relation à cet objet donne accès et maintient vivante, en l'absence de la mère, le lien affectif de l'enfant à celle-ci. À même le doudou, la mère est présente pour l'enfant, indépendamment de son absence effective. Citons M. Richir :

La figuration de l'objet transitionnel n'a rien d'intentionnel – ou de sémiotique – et elle ménage un accès à l'infigurable qu'elle implique non intentionnellement, en s'effaçant devant celui-ci qui est, proprement et paradoxalement ce qui est “perçu”⁵⁴.

Nous avons parlé de l'espace potentiel ouvert par l'écriture. Dire cela signifie qu'il adviendrait, par le jeu de l'écriture phénoménologique se faisant, une *phantasia* perceptive, dans laquelle, à même son travail sur les mots, le phénoménologue se mettrait en mesure d'ouvrir à un contact avec ce qui, hors de toute présence en chair et en os et

52 Il n'y a pas, bienheureusement, de pensée qu'en phénoménologie. La littérature, la peinture, la danse, la musique, pour ne citer que ces exemples qui signifient une parenté d'*enjeu* entre la phénoménologie et les arts, elles aussi, pensent.

53 Écriture que nous entendons ici dans son sens fort, le sens d'être un lieu si peu situable où le sens et le soi se cherchent, comme l'a si bien rendu sensible Blanchot, écriture donc aux antipodes de tout jeu dans l'espace des signifiants institués, espace lui-même clos dans lequel on ne peut que « tourner en rond ». Ou encore, il n'est aucunement question d'une écriture qui tourne à vide, d'une écriture qui ne se laisserait pas inquiéter par ce qu'elle s'efforce de dire et ce faisant, ne promettait rien d'autre que des effets de sens accidentels, pour ne pas dire superflus et insignifiants.

54 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 39.

de toute figuration possible, est cependant « perçu »⁵⁵. Qu'est-ce à dire, sinon proprement que le phénoménologue, *plongé* dans l'écriture comme dans cet espace potentiel qui n'est ni l'espace de son intériorité subjective, ni l'espace objectif de la page, oublieux du monde qui l'entoure et tout entier livré à sa pensée, ne s'arrête justement pas aux mots, ne joue pas *avec* les mots eux-mêmes, en tant que tels, mais que, *dans* le jeu des mots eux-mêmes qui ne sont jamais seulement perçus comme signes inscrits sur la page, ou entendus dans leurs significations disponibles et fixées, il maintient le contact avec les mouvements de la pensée, « perçoit » en *phantasia* l'infigurable des *phantasiai* elles-mêmes, dans leurs revirements réciproques, et cela indépendamment de toute visée intentionnelle ? Si le penser, pour M. Richir, consiste en une sorte de « théâtre intérieur »⁵⁶, ressaisir le penser dans ses mouvements propres et essentiels, cela ne peut consister, comme pour le spectateur de théâtre, qu'à franchir le mur invisible qui sépare la scène de la salle – ce qui advient lorsque je ne vois plus seulement un comédien, mais bien un personnage, voire une personne habitant un monde autre que le monde réel actuel. Comme il l'écrit, alors, habiter le sens se faisant

implique non pas un soi comme un spectateur désintéressé ou non engagé (*unbeteiligt*) dans ce qui se passe dans la temporalisation en langage, mais précisément un soi qui, comme le spectateur de théâtre, y participe entièrement, par son intelligence et son affectivité, et cela pourtant, alors que n'y sont en jeu que des fantômes et des ombres, aussi fugaces les uns que les autres, que rien n'y est passé à la position (ou quasi-position) d'être par la médiation de la positionnalité⁵⁷.

L'enjeu du texte phénoménologique, de l'écriture phénoménologique dans son mouvement propre – et de la lecture qu'elle appelle –, ne peut consister dès lors qu'à *accompagner*, plus qu'à ressaisir ou fixer, ce qui se passe, ce qui se trame en deçà de toute structure intentionnelle identifiée par avance. Nous apercevons ici toute la difficulté d'une écriture qui, nouant des propositions, doit pourtant, en même temps, ne pas se jouer comme l'inscription de jugements déterminants, c'est-à-dire ne pas se laisser prendre au piège de la langue dans sa pente à l'hypostase⁵⁸. Comment faire ?

Comme l'écrit Marc Richir, il faut « travailler poétiquement la langue pour qu'elle laisse apparaître le paradoxe du

55 M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Eikasia*, sept. 2011, p. 71 : « 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 infigurable. »

56 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 27.

57 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 29. Nous soulignons.

58 Pente que l'on peut s'efforcer de remonter, dans un effort toujours à relancer, sans que l'on puisse jamais y échapper entièrement. Voir, sur ce point, M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., où il insiste sur la difficulté de l'écriture phénoménologique. S'il y a du concept dans le contact phénoménologique, parce que le phénoménologue hyperbolique « met en ordre architectonique le champ phénoménologique, avec les concepts de la tradition philosophique mais en les faisant vivre autrement (p. 101) », cela signifie inévitablement que ce contact « déforme » ce qu'il touche sans que cette déformation puisse être mesurée (p. 102). » Par suite, dans le mouvement de l'écriture – comme, du reste, dans celui de la lecture –, « 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* (p. 102) ». Écrire ou lire en phénoménologie, c'est alors toujours faire primer le contact avec la *Sache selbst* sur sa détermination par le concept, en renvoyant donc le concept à ce qui, phénoménologiquement, l'excède. Il s'agit toujours de ne pas se laisser prendre aux mots, et indissociablement de ne jamais prendre le texte – celui qu'on écrit ou celui qu'on lit – pour l'inscription d'une étrange vérité phénoménologique. En effet, en se laissant prendre aux mots, on se laisserait tout autant prendre à l'illusion d'une transparence de la langue et, par conséquent, à l'illusion qu'il serait possible d'en atteindre, en et par elle, à l'intuition des phénomènes, ce qui reviendrait par un étrange tour de passe-passe à annuler l'époque hyperbolique en omettant de réduire les signes de la langue elle-même.

langage, à savoir le transit du sens à travers l'enchaînement schématique de *phantasiai* perceptives⁵⁹ ». Travailler poétiquement la langue, écrire une langue en train de se faire, dans laquelle rien ne se fixe comme un quelque chose – rouage ou élément de la pensée –, de telle sorte que l'écriture elle-même, si l'on ne s'arrête pas aux mots ou aux significations disponibles visées dans leur discrétion, est le lieu d'un *contact*, pour celui qui écrit comme pour celui qui lit avec le sens se faisant. Ainsi, pour celui qui accomplit l'*époque* phénoménologique hyperbolique, en lisant ou en écrivant,

l'élaboration symbolique est à nouveau possible, dans la possibilité de son invention et de son innovation, dans le mouvement d'une pensée qui retrouve ses repères, pour laquelle, en particulier, les signes de la langue, au lieu de constituer un « système » au bord de « marcher tout seul », redeviennent signes du sens se faisant et non pas marques caractéristiques de concepts ou de significations tout faits⁶⁰.

Dans la phénoménologie de Marc Richir, telle que nous la lisons, le contact avec la *Sache selbst*, avec ce qui se passe ou se trame aux registres les plus archaïques du champ phénoménologique, *advient* à même le texte phénoménologique. Il ne s'agit pas de comprendre ici, en un contresens que nos formulations auraient rendu possible, que l'écriture crée ce qu'elle dit, qu'elle est génératrice de fiction : il ne s'agit pas d'inventer, mais de se soumettre à l'exigence de « tordre », selon le mot de Merleau-Ponty, la langue disponible pour lui faire dire ce qu'elle n'a jamais dit, pour lui faire épouser les mouvements du penser, du sens se faisant en deçà de toute thématization d'un quelque chose. Le texte phénoménologique ne se joue pas – de même, d'ailleurs, que les textes de travail de Husserl – comme exposition après-coup, c'est-à-dire comme *narration*, mais, au contraire, comme *aventure* du sens dans le texte.

Lorsqu'elle s'emploie à « décrire » les revirements qui ont lieu au registre le plus archaïque, la phénoménologie richirienne se joue elle-même comme écriture du penser dans sa concrétude, ses revirements, son mouvement, et non comme inscription de la pensée repensée, réfléchie c'est-à-dire déjà objectivée, devenue son propre objet. La langue que parle la phénoménologie refondue rejoint ici le « langage parlant » de Merleau-Ponty, soit un « langage qui fonctionne vraiment », langage *opérant* et non langage constitué, qui « n'est pas simple invitation, pour celui qui écoute ou qui lit, à découvrir en lui-même des significations qui y soient déjà⁶¹ ». La lecture de la phénoménologie refondue se fait ainsi épreuve d'une langue transposable et, à même celle-ci, contact du lecteur avec « ce lieu de pensée où [il n'était] jamais allé auparavant⁶². » Autrement dit, encore, lisant Richir, loin de nous voir proposés d'abord un quelconque savoir⁶³ – de découvrir déposées là de quelconques connaissances –, nous apprenons d'abord à *faire quelque chose* : à nouer ce contact, à entre-apercevoir notre penser lui-même, donc à phénoménologiser hors des sentiers toujours déjà battus par l'intentionnalité⁶⁴. Phénoménologie buissonnière, en quelque sorte. Aventure du

59 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 47.

60 M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., III^e méditation, § 1, p. 82.

61 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, op. cit., p. 21.

62 *Ibid.*, p. 19.

63 M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., V^e méditation, § 4, p. 322 : « La vacillation de l'*époque* phénoménologique hyperbolique est en effet celle d'un *ipse* humain concret qui accepte de ne plus rien savoir, qui reconnaît que, eu égard à l'abîme phénoménologique, que le savoir est nul. »

64 Sans quoi, d'ailleurs, nous ne pourrions rien comprendre à ce que nous lisons, l'écriture, ici, ne fonctionnant pas, d'une part, comme langage apophantique et, d'autre part, nous laissant entièrement démunis si nous voulons opérer, d'elle, une compréhension purement discursive

sens se faisant, à laquelle nous sommes invités de participer.

4. Conclusion

Ceux qui sont tard-venus en phénoménologie l'ont découverte d'abord, non dans l'effraction d'une nouvelle attitude, non dans l'inquiétude d'une question, mais *dans les textes et par leurs lectures*. La possibilité de la phénoménologie est, là, une possibilité héritée et non pas conquise. Cependant, il s'agit aussi très sûrement d'une possibilité dont on ne peut hériter qu'à la mettre en question dans ses déterminations, c'est-à-dire qu'à se tenir au plus près d'une exigence de ne rien tenir pour allant de soi – pas même la phénoménologie héritée. Continuer de faire de la phénoménologie, de travailler en phénoménologue, nous enjoint de réduire la phénoménologie elle-même, le champ phénoménologique tel qu'il a été *dit* comme, justement, ce qui nous a été enseigné : ce qui est disponible pour nous, ce à quoi nous pouvons être tenté de nous accrocher comme à une doctrine.

L'inquiétude soulignée ici, qui désigne une tâche, celle d'être à la hauteur d'un héritage et, pour cela, de se tenir au niveau de son exigence, en deçà de son (ou ses) institution(s), est bien l'inquiétude que nous reconnaissons chez M. Richir. En ce sens, la réduction hyperbolique signifie bien le refus de figer la phénoménologie, notamment husserlienne, en un savoir phénoménologique qui pourrait être pris comme tel. Elle est l'opération de réduction de la phénoménologie elle-même dans sa dimension de doctrine, c'est-à-dire aussi dans son *inscription* qui nous la fait rencontrer, d'abord, dans les textes. Si composer le sens – le tenir et s'y tenir – est une dimension de toute lecture, par l'opération de la réduction hyperbolique, il s'agit bien, sous un certain aspect, de *réduire* le texte husserlien, qui risquerait d'être pris à la lettre, pour revenir au mouvement de son interrogation. Réduction de la phénoménologie comme *logos* inscrit des phénomènes, réduction hyperbolique des hypostases induites par toute mise en texte et, ainsi, réduction de ce que nous avons trop vite fait de fixer, comme *image* de la pensée, au cours de notre lecture des textes de Husserl.

Ce faisant, en approchant la phénoménologie husserlienne déposée en textes comme une image de la pensée – soit l'institution de la *pensée comme intentionnalité*, qui recouvre ce qui travaille en deçà de la corrélation noético-noématique –, en imposant à cette image la réduction hyperbolique par laquelle nous ne la tenons plus pour acquise, nous entrons, avec M. Richir, dans le champ phénoménologique où se trame le sens se faisant. Évoquons seulement ici qu'au plus profond de ce champ, nous atteignons, en deçà même des phénomènes de langage dans leurs schématisations, dans le milieu du sens, ce que M. Richir nomme « l'élément fondamental ». En lui, se schématisent les phénomènes *hors* langage, soit le *réfèrent* même du langage, réfèrent qui « n'est rien de fixe et rien de stable, n'est pas présent et n'est pas figuré ni même figurable, mais seulement non intentionnellement impliqué dans la présence se faisant du sens⁶⁵ ». Ce qu'il y a, dans le champ phénoménologique, de plus archaïque et de plus

– la plupart des « concepts » proposés par M. Richir étant essentiellement opératoires, c'est-à-dire indéfinissables sinon dans et par l'opération de penser à laquelle ils nous convoquent.

65 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 63.

sauvage, M. Richir le dit « nuit océanique⁶⁶ », où se trame la vie et la concrétude la plus secrète du penser. Nous ne pouvons, ici, aller plus loin, mais nous pouvons insister sur cela : il s'agit bien de plonger en eaux profondes.

Beyond Theory of Knowledge to Archaic Dimension of Phenomenon : Marc Richir's 'Refonte' of the Phenomenology

Tetsuo Sawada

(Research Fellow of the Japan Society for the
Promotion of Science, Tokyo University)

Abstract

The main purpose of this article is to elucidate Marc Richir's attempt to refound Husserlian phenomenology, whose program is presented in his article : 'La refonte de la phénoménologie' (*Annales de phénoménologie*, 2008). For that purpose, we examine firstly his position on Husserl's phenomenology. Secondly, we aim at elucidating phenomenological structure of consciousness that Richir specifies with a term of 'regard'. That phenomenological moment is made up of three types of fantasy (*phantasiai*/affections, *phantasiai* 'perceptives' and *phantasiai* pures) and their schematization outside of classical concept of space and time. In conclusion, it is held that, so far from the simple critic of cognitive aspect of Husserlian phenomenology, Richir aims to extend human experiences, beyond the cognitive field, to their own depth called by the author 'archaic' dimension of life.

Keywords (French/English)

Architectonique/Architectonic, Contact/Contact, Ecart/Gap,
Institution symbolique/Symbolic Institution,
Intentionnalité/Intentionality, Phantasia/Fantasy,
Raison/Reason, Regard/Looking toward,
Schématisme/Schematism

De la théorie de la connaissance vers le registre archaïque du phénomène : Sur la « refonte » de la phénoménologie chez Marc Richir¹

Tetsuo Sawada

(Research Fellow of the Japan Society for the Promotion of Science, Tokyo University)

Introduction

Les phénoménologues se donnent comme tâche non seulement d'analyser la structure des vécus de la conscience mais aussi d'interroger le statut de la « phénoménologie » telle qu'elle est fondée par Husserl sous le titre de « théorie de la connaissance (*Wissenschaftslehre*) ». On le sait, Maurice Merleau-Ponty commence sa *Phénoménologie de la perception* (1945) en se posant la question : « *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* »². Il en dégage le primat de l'acte perceptif (la « perception » dans la *Phénoménologie* et la « foi perceptive » dans *Le visible et l'invisible*³) fondé sur le « corps propre » ou la « chair ».

Comme ses prédécesseurs, mais de façon nettement différente, les travaux de Marc Richir ne cessent de s'interroger sur le statut et le fondement de la phénoménologie. Un de ses articles intitulé « La refonte de la phénoménologie » (2008) présente clairement le statut et la méthode de sa propre phénoménologie par rapport à la phénoménologie de Husserl. Sa tentative est de « refondre » la phénoménologie de celui-ci et ses conceptions dans un nouveau registre⁴. Ce registre est nommé par lui « registre archaïque de la conscience » (Refonte, p. 212).

I La phénoménologie de Husserl selon Marc Richir

I-1 La conscience comme *Leistung*

Selon le propos de Richir dans « La refonte », le génie de la phénoménologie husserlienne est qu'elle définit la conscience comme « effectuation (*Leistung*) ». Il écrit que « 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 » (Refonte, p. 200). Passant par la « réduction transcendantale », la conscience commence à viser l'objet intentionnel dans un cadre « transcendantal » (*hylè, noèse* et *noème*) ; et, au cours de la « réduction eidétique », l'ego formé suivant la constitution de la subjectivité transcendantale commence à percevoir intérieurement (dans une « perception interne ») l'« *eidōs* » des vécus intentionnels. Cela ne veut pas dire pourtant que celui-ci légitime celui-là par son caractère *a priori*. La conscience

¹ Ce présent travail est du remaniement du discours tenu à un Work Shop concernat la phénoménologie de Marc Richir qui a eu lieu à Osaka University le 26 janvier 2010 et où, suivant la parution de ma traduction japonaise de « La refonte de la phénoménologie », j'ai discuté, avec Karel Novotný et sous l'organisation de Yasuhiko Murakami, de la tentative richirienne de la « refonte » de la phénoménologie. Je tiens à exprimer mes sentiments de remerciement à Pablo Posada Varela qui m'a proposé la publication de ce présent texte et au service chaleureux de la revue d'*Eikasia*.

Dans ce présent recherche, notre discussion se concentrera exclusivement sur « La refonte de la phénoménologie » (Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n° 7, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008, pp. 199-212. Désormais abrégé en « Refonte » lors des citations avec pagination du texte).

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. « tel », 1998, p. I.

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit. ; *Le visible et l'invisible* (1964), suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1999, p. 35.

⁴ L'idée de « refonte » de la phénoménologie remonte dans son œuvre de 1992 avec une remarque critique sur la phénoménologie d'Eugène Fink (« eidétique transcendantale ») et de Merleau-Ponty (« *Wesen* sauvage »). Cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », pp. 329-362.

n'est pas seulement une chose susceptible d'être déterminée du côté de l'objet (empirique ou transcendantal) qu'elle vise. Car elle s'effectue par elle-même ; elle est toujours « en fonction » sans qu'elle se détermine finalement comme « perception interne ». L'intentionnalité, en tant que structure fondamentale de la conscience, est en ce sens une sorte d'ouverture structurale qui implique l'horizon des passés (« déjà ») et des futurs (« encore »). Loin d'être déterminée dans la structure *a priori* de la condition des possibilités objectives relevant de l'*eidōs* des vécus intentionnels, la « vie de la conscience se légitime par elle-même du fait même qu'elle vit » (*Ibid.*). Pour Richir, la vérité de la phénoménologie de Husserl se trouve dans le fait que la « conscience » a sa propre « vie » elle-même irréductible à la structure *a priori* de l'*eidōs* transcendantal.

I-2 Husserl et le découpage de la vie de la conscience

Selon Richir, le terrain fertile de la vie de la « conscience » n'est pas suffisamment développé par Husserl lui-même. Il remet en cause deux conceptions husserliennes : la « significativité » (Refonte, p. 199) inhérente à la visée intentionnelle et le « flux » (Refonte, p. 202) de la conscience intime du temps. Ces deux conceptions husserliennes partagent un problème commun. Selon le terme de Richir, ce n'est rien d'autre que « le découpage des vécus » (*Ibid.*). De la significativité, il dit ceci :

« 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 » (Refonte p. 201).

Selon Husserl, l'intention de l'acte de conscience est *en principe* significative ; elle est une « intention de signification (*Bedeutungsintention*)⁵ ». Cette intention est d'abord vide et a besoin d'être remplie par l'acte intuitif pour qu'elle puisse saisir pleinement le « sens » de l'objet qu'elle vise. Le « sens » de l'objet visé ne se manifeste que lorsque l'objet visé va de pair avec l'« intention de signification » dans le cadre de la significativité.

La citation ci-dessus remet en cause la fonction de la « significativité » husserlienne. Richir indique que l'objet visé par l'acte intentionnel doit être un objet qui *signifie*, nécessairement, quelque chose. L'intention ne fonctionnerait pas sans cette significativité. Alors, le problème est que celle-ci trouve son statut dans une « logique ». Il y a, dit-il, un certain « rapport de transparence entre la visée (intentionnelle) de significativité et la visée (pareillement intentionnelle) de signification logique » (*Ibid.*). Cela revient à dire que les vécus de la conscience sont destinés à se découper eux-mêmes, par tel ou tel « jugement possible », dans une certaine significativité. Tout cela est appelé par lui « découpages logico-eidétiques » (*Ibid.*) des vécus dans l'« institution symbolique de la philosophie » (*Ibid.*).

Le problème du « découpage » des vécus se manifeste aussi dans la conception husserlienne du « flux » de la conscience intime du temps. Richir l'appelle « découpage du flux en principe continu du présent en écoulement de la conscience en unité temporelle » (*Ibid.*, « en » souligné par nous). La fameuse conception husserlienne de la « conscience intime du temps » consiste en une série de « rétentions » et de « protentions ». Une expérience du moi à la phase du maintenant, qui émerge avec l'« impression originaire », peut être remplacée par une autre qui émergera dans un nouveau maintenant à venir. L'ancienne expérience ne disparaît pas dans ce passage mais est conservée au fond de la conscience sous la forme de ce qui a été là « juste avant » (*soeben*)⁶ alors que sa teneur de sens perceptive devient pauvre. Selon l'explication husserlienne des *Manuscrits de Bernau*, une telle série de

⁵ Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band (II/1) : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p. 38.

⁶ Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, hrsg. von Rudolf Boehm, p. 36.

réentions va de pair avec celle de protentions⁷. Le phénomène temporel se trouve ainsi dans une certaine « unité » dynamique (« flux »), formée de la réentention de ce maintenant et de la protention du nouveau maintenant qui s'ensuit. Richir remet en cause le caractère *continu* de la conscience intime du temps :

« [...] comme elle [à savoir l'« intersubjectivité transcendante »] 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 réentions, et qu'à tout moment présent se trouve implicitement la totalité du temps lui-même, le ressouvenir n'étant que la réactivation par la conscience d'une réentention « en sommeil » » (Refonte, p. 202).

Selon la citation ci-dessus, le problème de la conscience intime du temps est que « *rien ne se perd* » grâce à la continuité dynamique du temps (la « totalité du temps »). Même le « ressouvenir », se trouvant dans une mémoire lointaine, est capable d'être « réactivé » dans une telle continuité. L'activité du sujet (la « perception interne » et l'« intuition eidétique ») est temporalisée nécessairement dans l'unité temporelle. Le problème provoqué par une telle continuité est qu'elle rend difficile l'explication du *moment d'interruption* du flux de la conscience qui arriverait souvent dans la forme dite anormale, ou « psychopathologique » (*Ibid.*), de la vie de la conscience. Ainsi l'approche richirienne de la phénoménologie de Husserl tente de dégager un double découpage : *découpage de la vie de la conscience en une forme eidétique et en une continuité temporelle*⁸.

I-3 La phénoménologie de Husserl et l'institution philosophique de la Raison

Un tel « découpage » n'est pas seulement dû à la phénoménologie husserlienne. Il représente aussi le problème de la philosophie de la « Raison » :

« 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 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 » (Refonte, p. 203).

L'analytique eidétique, on l'a vue, encadre la phénoménologie de Husserl. Les vécus sont renvoyés nécessairement à la significativité logico-eidétique ; corrélativement, les vécus temporels se découpent dans une « unité temporelle ». La structure du renvoi des vécus à la forme purement eidétique est caractérisée par Richir comme « institution symbolique de la Raison ». L'exemple qu'il donne de l'« imagination » husserlienne dans la citation ci-dessus précise cette « institution ». L'« imagination » (« *Phantasie* » au sens husserlien) est un processus méthodiquement nécessaire pour dégager l'« *eidos* » des vécus intentionnels, voire pour la « réduction eidétique »⁹. Comme Husserl le montre dans un séminaire d'hiver de 1904, elle n'a en elle-même rien d'intentionnel ni de

⁷ Cf. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/1918), Husserliana Bd. XXXIII, hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 7.

⁸ Richir indique que même l'affectivité au sens husserlien ne peut se dérober à ce découpage. Certes, l'affectivité telle qu'elle est présentée par Husserl constitue la couche la plus primordiale de la vie de la conscience. Mais, selon Richir, il se peut qu'elle soit renvoyée au découpage logico-eidétique en tant qu'elle met en jeu l'acte de conscience et que celui-ci devient à la fois intentionnel et temporel. Cela revient à dire qu'elle a pour fonction de « préparer » (Refonte, p. 201) la structure intentionnelle de la conscience.

⁹ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), hrsg. von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, §-§ 70-75.

spatio-temporel¹⁰. Elle constitue la forme la plus floue des actes de « présentification (*Vergegenwärtigung*) » (la « conscience d'image (*Bildbewusstsein*) », le « souvenir (*Erinnerung*) » et le « ressouvenir (*Wiedererinnerung*) »). Le problème est que, dès que l'*eidōs* des vécus est dégagé à travers l'imagination, le caractère libre de celle-ci s'absorbe dans telle ou telle forme eidétique des vécus. Dans son œuvre de 2004 intitulée *Phantasia, imagination, affectivité*, Richir fait remarquer une certaine aporie entre le libre jeu de l'imagination et l'idéalité qui s'en dégage : « [...] l'imagination ne peut imaginer des sens d'être [à savoir, les « *eidè* »] auxquels elle est indifférente »¹¹. Richir indique que l'imagination qui est en jeu dans la « réduction eidétique », et son libre déploiement, ne peut être réduite elle-même aux « sens d'êtres » (« *eidè* »). Cela veut dire que la réduction eidétique doit avoir recours à ce qu'elle ne peut pas réduire à sa forme purement eidétique. Cela constitue l'aporie de l'analytique eidétique.

Alors que cette aporie n'est pas résolue, la « détermination *a priori* des *eidè* » (Refonte, p. 203) est présupposée dans la pensée husserlienne. En étant validés dans la détermination *a priori*, tous les types de vécus sont nécessairement, ou téléologiquement, renvoyés à la forme eidétique. Cela rend difficile pour la phénoménologie de Husserl de traiter du côté « irrationnel » (Refonte, p. 202) de la vie de la conscience. En ce sens, selon Richir, l'« institution symbolique de la Raison » est dominante dans la phénoménologie de Husserl alors qu'il définit la conscience comme *Leistung*. Telle est la raison pour laquelle Richir remet en cause la phénoménologie husserlienne.

II La structure du regard phénoménologique : le schématisme de langage et hors langage

II-1 Le regard phénoménologique

Le statut de la « vie » de la conscience n'est plus alors dans la forme eidétique mais dans la vie facticielle. Elle est appelée par Richir « interfacticité transcendante » (Refonte, p. 203). « Echappant à toute eidétique »¹², elle constitue la vie de la conscience. Pour préciser cela, il abandonne l'« intentionnalité » au sens husserlien et la remplace par une nouvelle terminologie. Il l'appelle « regard phénoménologique ». Le sujet qui effectue la phénoménologie « regarde » telle ou telle « chose » (*Sache*). Le caractère majeur que donne Richir au « regard phénoménologique » (*Ibid.*) est qu'il s'attache aux phases diverses de la vie de la conscience : « il vient que l'on ne peut plus se fier à la continuité du flux du présent, que la temporalisation l'est non pas du présent, mais de présents pluriels et discontinus » (*Ibid.*). Le « regard » se rattache non seulement à la vie éveillée dans tel ou tel présent mais aussi se rapporte à l'« oubli » (*Ibid.*). C'est ainsi « que nous sommes jamais complètement éveillé et que l'éveil constitue même une sorte d'effort » (*Ibid.*). Le « regard phénoménologique » pénètre l'aspect non seulement lumineux et intuitif (l'éveil et le présent) mais aussi sombre et somnambulique (l'« oubli » et le « subconscient », cf. Refonte, p. 204) de la vie de la conscience.

Le « sens » phénoménologique est alors défini par Richir comme « sens se faisant » (*Ibid.*) ; un certain sens en train de se figurer (*Sinnbildung*) et non déjà figuré (*Sinngebilde*) ou institué dans la structure logico-eidétique. La présence de ce « sens » ne se fait pas seulement dans tel ou tel présent faisant partie de la « totalité du temps » puisque le regard qui le vise pénètre les diverses phases de sa vie. Il se peut alors que le sens soit temporalisé à travers quelques éléments non présents dans la vie de la conscience (l'« oubli » et le « subconscient »). C'est ainsi que la présence du « sens se faisant » peut être une « présence sans présent assignable » (*Ibid.*). On peut comprendre que *le sens se faisant n'est saturé ni dans la forme eidétique ni dans le caractère continu de la*

¹⁰ Cf. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*. Husserliana Bd. XXIII, hrsg. von Eduard Marbach, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980, §-§ 26-52.

¹¹ M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », p. 82.

¹² M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité, op. cit.*, p. 117.

temporalité.

II-2 Le triple rapport des *phantasiai* dans le schématisme

A quel moment ont lieu alors le « regard » et le « sens se faisant » ? Richir insiste sur la portée phénoménologique de la « *phantasia* ». Husserl la considère comme forme la plus floue des actes de « présentification ». Richir affirme en particulier son caractère libre et même non positionnel¹³ :

« [...] le langage est aussi le fait d'un schématisme phénoménologique (de langage) enchaînant, de façon non linéaire, des *phantasiai* (qui ne sont pas imaginations) habitées par des affections qui en 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 linéairement par du schématisme hors langage » (*Ibid.*).

Le « langage » (non pas la langue constituant la grammaire, la syntaxe et la sémantique) dont il s'agit dans ce contexte est une manière d'exprimer le « sens se faisant ». Il vient d'un certain « schématisme ». C'est par le « schématisme de langage » que le « sens » devient manifeste pour le « regard ». Conceptuellement, ce « schématisme » vient de la philosophie kantienne. Chez Kant, le schème a pour fonction de procurer aux phénomènes (les choses sensibles) leur « condition formelle et pure »¹⁴. Le schème se rapporte non pas à tel ou tel côté particulier (par exemple, les nombres particuliers tels qu'ils sont comptés) mais le « concept pur » (le nombre en général) de la chose. C'est grâce à ce schématisme que l'on peut *imaginer* le concept de telle ou telle chose sensible bien que le concept ne soit pas lui-même un objet sensible dans le monde phénoménal. Le schématisme est un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »¹⁵.

Richir indique dans la citation ci-dessus que le schématisme a pour fonction d'« enchaîner » les *phantasiai*. Cette interprétation affirme le versant *productif*, et non conceptuel, du schématisme kantien. Il s'agit pour le schématisme au sens richirien moins de dégager le « concept pur » de la chose (*Sache*) que d'amener celle-ci à la fonction *créatrice* du schème. C'est ainsi qu'il caractérise le schématisme comme ce qui échappe à la détermination spatio-temporelle. « Le schématisme de langage, 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 » (Refonte, p. 206). Le schématisme au sens richirien est ainsi composé des *phantasiai* elles-mêmes insituables dans l'espace et le temps.

Plus précisément, Richir dans l'explication ci-dessus expose la mise en rapport de trois genres de *phantasiai* dans le schématisme :

a) premièrement, les « *phantasiai* » animées par l'affection. Les *phantasiai* sont mises en mouvement par l'intensité des contenus affectifs du regard phénoménologique. Dans d'autres textes, Richir appelle cela « phénoménologie des *phantasiai*/affections »¹⁶. Le soi phénoménologique est situé (non pas individualisé mais « condensé », cf. Refonte, p. 209) dans ce moment affectif et son regard s'ouvre sur l'aspect multiple de la vie de la conscience. En ce sens, le moment affectif (et son « intensité ») est une condition nécessaire pour que commence le

¹³ C'est depuis la *Phénoménologie en esquisses* (M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2000) que Richir discute la théorie husserlienne de la « *phantasia* (*Phantasie*) ». Son schématisme est désormais fondamentalement refondu dans le cadre de trois types de *phantasia* (la *phantasia* pure, la *phantasia* « perceptive » et les *phantasiai*/affections).

¹⁴ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A1781/B1787), nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, coll. « Philosophische Bibliothek », 1988, p. 199 (A140/B179). Trad. fr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, *Critique de la raison pure* (1980), Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2002, p. 192.

¹⁵ « Ce schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomènes et de leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » (Kant, *Kritik...*, op. cit., p. 200, A141/B 180, trad. fr., p. 193).

¹⁶ Cf. M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de Phénoménologie*, n° 3, Amiens, L'Association pour la promotion de la phénoménologie, 2004, pp. 155-200 (en particulier, p. 160) ; *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2006 (en particulier, pp. 75-84).

libre jeu des *phantasiai*.

b) deuxièmement, il s'agit des *phantasiai* « perceptives ». Le soi affectif condensé à partir de l'animation des *phantasiai* commence à « percevoir » la chose (*Sache*) phénoménologique. La « perception » qui est en jeu dans cette situation n'est pas une « perception (*Wahrnehmung*) » caractérisé comme relevant de la forme réelle de la conscience mais une « perception (*Perzeption*) » dont le caractère se transpose entièrement dans le « monde-de-*phantasia* (*Phantasiewelt*) »¹⁷. Le regard y « perçoit » telle ou telle chose (*Sache*). Cela veut dire que, à ce niveau, les *phantasiai* « perceptives » caractérisent l'activité du « regard phénoménologique ».

Or ce qui est caractéristique de l'explication richirienne dans ce contexte est que, « percevant » la chose dans le « monde-de-*phantasia* », le regard n'épuise jamais le « sens se faisant » inhérent à la chose. Cela veut dire que, à ce niveau, le sens reste pour le regard des « lambeaux de sens » (*Ibid.*) et non le sens comme tel¹⁸. Il se trouve, à ce niveau fragmentaire, toujours en quête de lui-même en vue de la figuration. C'est à partir d'un tel moment fragmentaire que le « sens » de la chose « perçu » est « amorcé » face au regard phénoménologique.

On peut comprendre dès lors que l'enchaînement des *phantasiai* animées et des *phantasiai* « perceptives » dans le schématisme de langage implique un certain *passage* du moment affectif (animation des *phantasiai*) du « regard phénoménologique » à son activité (« *Perzeption* ») au sein du libre jeu des *phantasiai*. C'est à partir d'un tel « schématisme de langage » que le sens se faisant est figuré et que le regard a accès à ses fragments (« lambeaux »).

c) troisièmement, il s'agit des « *phantasiai* pures ». Selon la citation ci-dessus, elles fonctionnent comme « référent » du langage qui exprime le sens se faisant. Elles sont, explique Richir, des « “ombres” perpétuellement changeantes » (*Ibid.*). Elles changent et s'échangent de façon « infigurable » (*Ibid.*). Ce libre jeu n'a pas besoin de se présenter dans la réalité ou à la lumière puisque les « ombres » qui sont en jeu ici sont celles de « rien » (*Ibid.*) et non celles qui font contraste avec la « lumière » (*Ibid.*). En ce sens, elles sont « aveugles » par rapport aux *phantasiai* enchaînées dans le schématisme de langage ; elles sont un certain phénomène *hors langage*. Selon le discours récent de Richir¹⁹, même le regard phénoménologique ne peut les attester directement. Leur statut ne peut être attesté que lorsqu'elles sont « reprises » dans les *phantasiai* « perceptives » enchaînées dans le schématisme de langage. La manière dont les *phantasiai* « perceptives » reprennent les *phantasiai* pures est justement indirecte. Cela revient à dire que les *phantasiai* « perceptives » ne peuvent capturer les *phantasiai* pures comme telles mais seulement font « écho » à leur jeu libre et infigurable en dehors du langage. Ainsi le « référent » du langage, composé des *phantasiai* pures, reste lui-même infigurable alors que le schématisme de langage rend figurable le sens se faisant. Les *phantasiai* pures, qui ne peuvent pas elles-mêmes être attestées par le langage, ont pour fonction d'« attester » (*Ibid.*) le fait que le soi phénoménologique condensé au moment affectif s'ouvre sur tel ou tel aspect *infigurable* de la chose (*Sache*).

La structure du « regard phénoménologique » est suivante : il se trouve au sein du *passage* implicite des *phantasiai* animées à la « perception » (*Perzeption*), c'est-à-dire du moment affectif à l'activité (non pas l'acte intentionnel). Mais tout cela n'est possible que lorsque les *phantasiai* « perceptives » ainsi enchaînées font « écho » à l'aspect infigurable de la chose (*phantasiai* pures), autrement dit, qu'il y a une certaine « reprise » du « schématisme hors langage » composées des *phantasiai* pures par le « schématisme de langage » où se fait le sens sous la forme de « sens se faisant ».

II-3 L'écart comme rien d'espace et de temps

¹⁷ Cf. E. Husserl, *Phantasie, Bildwebtsein, Erinnerung*, op. cit., p. 523.

¹⁸ Le terme de « lambeaux de sens » est utilisé par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. « L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation » (Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 151).

¹⁹ L'auteur écrit dans une lettre privée : « Elles [à savoir, les « *phantasiai* pures »] enchaînent, avec les affections qui les habite, l'inconscient phénoménologique et ne sont pas pour elles-mêmes figurables, du moins pas immédiatement. Elles ne sont qu'indirectement attestables quand, par reprise du schématisme hors langage, elles sont reprises (pour une part indéterminée) dans les *phantasiai* “perceptive” du langage [...]. [...] les *phantasiai* “perceptives” sont figurables (ce qui ne veut pas dire figurées) et elles font écho aux *phantasiai* pures » (lettre du 31 décembre).

Il va sans dire que la tentative richirienne n'est pas un renversement de la perception en imagination, c'est-à-dire de la réalité en fiction. Car pour Richir les *phantasiai* constituent l'aspect le plus concret du phénomène. Cela est appelé par lui « concrétudes de phénomène comme rien que phénomène » (*Ibid.*). Dans cet horizon, Richir considère ces concrétudes de phénomène comme expérience au sein de l'« écart » :

« 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 de sens", qui est, selon nous, le phénomène de langage, c'est-à-dire ce que l'on nomme couramment la pensée²⁰ » (Refonte, p. 206).

L'« écart » est inhérent au schématisme. Cela veut dire que l'« écart » ne signifie pas un intervalle susceptible d'être mesuré dans une forme spatio-temporelle. Car le schématisme ne présuppose pas la détermination spatio-temporelle du sens mais se trouve foncièrement dans le libre jeu des *phantasiai*. C'est la raison pour laquelle l'écart est un « écart comme rien d'espace et de temps ». Tout cela montre que le regard au sein de ce libre jeu des *phantasiai* n'a jamais d'expérience adéquate avec ce qu'il vise puisque le sens qu'il vise reste des « lambeaux » et non le sens comme tel. L'écart apparaît alors pour le regard comme un certain *excès* par lequel il s'attache à viser inlassablement le sens de ce qu'il vise²¹. En ce sens, dans la phénoménologie de Richir, il n'est pas *de degré* mais *de principe* pour l'expérience du regard et de la pensée phénoménologiques.

Un peu plus loin, Richir explique le statut philosophique de l'« écart ». « 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 » (*Ibid.*). On pourrait définir l'« écart » comme « chaos » ou « rien » puisque le sens que concerne le regard n'y est jamais donné de façon adéquate mais reste des « lambeaux » de sens. Richir reprend ce « chaos » en un sens opposé à l'interprétation classique de la philosophie. L'état chaotique émergé à partir de l'« écart » fonctionne comme un certain « agencement » et « ordonnancement » pour le regard et la pensée phénoménologiques. Cet agencement est lui-même insaisissable dans l'espace et le temps, c'est-à-dire en « incessante mobilité ». Le chaos ne signifie pas alors un état de désordre mais amène le regard phénoménologique et son expérience (« pensée ») dans une dimension instable. Cette dimension est appelée par Richir « hallucinant "théâtre d'ombres" fait d'insaisissabilités multiples » (*Ibid.*). Le « regard » et la « pensée » phénoménologiques commencent leurs actes dans cette dimension qui ne cesse de changer de façon insaisissable pour eux-mêmes. L'« écart » et le « chaos » dont parle Richir fonctionnent ainsi comme *commencement insaisissable* du regard et de la pensée phénoménologiques. Et leur caractère multiple et changeant forme exactement la concrétude phénoménologique du phénomène.

III Attestation phénoménologique du registre archaïque

III-1 L'architecture du phénomène

De quelle façon le caractère archaïque de l'expérience dans le schématisme peut-il être *attesté* dans la

²⁰ La « pensée » dans ce contexte est une expression qui généralise les divers types du phénomène de langage : « [...] il faut prendre ici la pensée aux multiples sens que lui donne Descartes » (Refonte, p. 206). En fait, Descartes en dit à la méditation seconde : « Mais qu'est-ce que donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » (Cf. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641), Œuvres de Descartes, tome VII, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1973, A. T. VII, p. 28).

²¹ L'écart fonctionne comme un certain excès de l'expérience. Cette idée est expliquée par Richir à partir de l'expérience du sublime : « [...] je "perçois" (*perzipiere*) en ce dernier [à savoir, « le simulacre » de la perception] 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 pas spatial car étant insituable dans l'espace, excédant tout espace) » (Refonte, p. 211).

phénoménologie richirienne ? Face à cette question, Richir indique que l'« attestation » a lieu si on examine le statut qu'occupe ce « schématisme » dans la théorie husserlienne de la « fondation (*Fundierung*) ». On sait que, chez Husserl comme chez Brentano, les jugements sont fondés sur les représentations et celles-ci fonctionnent à leur tour comme « matières » de tous les types d'actes de conscience²². Cela veut dire que la théorie husserlienne de la « fondation » représente directement l'idée de « théorie de la connaissance » avec un certain « intérêt » de mettre en relation systématique les types d'actes de conscience²³. En ce sens, le fait que la vie de la conscience soit découpée dans le cadre intentionnel veut dire que les actes de conscience sont distingués entre ce qui fonde et ce qui est fondé ; ils sont situés, selon l'explication de Richir, dans une certaine « circularité du fondement au fondé » (Refonte, p. 207). Pour éviter d'intégrer le schématisme dans cette circularité, Richir ajoute une nouvelle terminologie à la théorie husserlienne de la « fondation ». Il l'appelle « base » : « Pour nous, cette dernière [à savoir, « *Fundierung* au sens husserlien] implique non pas deux, mais trois termes : la base, le fondement (*Fundament*) et le fondé (*Fundiert*) » (*Ibid.*). Et il expose le caractère indéterminé de la circularité du fondement au fondé en disant :

« 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 » (*Ibid.*).

Le rapport du fondement au fondé est en lui-même circulaire. Richir voit dans cette circularité autre chose que le découpage de la vie de la conscience dans le cadre du fondement et du fondé. Car elle implique une « transposition architectonique » de la « base » en « fondement ». Cela veut dire que la « fondation » au sens husserlien n'est qu'un résultat apparemment positif de la transposition du caractère archaïque (« *archè* ») de la vie de la conscience en une certaine structure stable composée du fondement et du fondé²⁴.

Le rapport de la « base » à la circularité du fondement au fondé est défini par Richir comme « virtuel » (*Ibid.*). Le « virtuel » doit être distingué rigoureusement du « potentiel ». Car celui-ci comprend en lui-même une possibilité d'être transformé en actuel. En ce sens, la base est « écartée » du fondement-fondé par son caractère virtuel. Comme le terme de « virtuel » est inspiré par la notion de « transpossibilité » au sens d'Henri Maldiney (*Ibid.*)²⁵, la « virtualité » de la base se fait sans avoir besoin d'être activée comme ce qui est fondé. La façon dont le virtuel

²² Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band (II/1) : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Tübingen, Max Niemeyer, 1993, pp. 456-457 ; Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1867), hrsg. von Oskar Kraus, Hamburg, Felix Meiner Verlag, en particulier, zweiter Band, 1973 ; pp. 100-106. L'une des exceptions sera chez Husserl l'expérience « anté-prédicative (*Vorprädikative*) ». Les matières du jugement sont dans ce cas « pré-données » sous l'« évidence » sans avoir besoin d'être représentées en prédicats (Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Prague, 1938), hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg Felix Meiner, 1999, § 4). Mais, selon Richir dans la « Refonte », les expériences au niveau anté-prédicatif sont, chez Husserl, découpées dans le cadre « logico-eidétique » (Refonte, p. 201).

²³ Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 427.

²⁴ La « transposition architectonique » est une conception méthodique de la phénoménologie de Richir. L'« architectonique » est l'*architectonique*, recherche sur l'origine (*archè*) du phénomène et de son système laissée comme une trace au moment des vécus. Les éléments du phénomène sont alors appelés par Richir « *apeiron* » au sens grec ancien : « Celles-ci (à savoir, les « instances en mouvement ») y sont donc, en toute rigueur, secondes, et en ce sens, l'architectonique est bien plutôt la tectonique d'une *archè* introuvable que quelque chose qui aurait à voir avec le caractère "structural" de l'architecture ou du "système" » (M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1996, p. 256).

Le travail de Yasuhiko Murakami explique, de manière très compréhensible, cette conception. Notre explication lui doit bien des idées. « Chez lui, l'architectonique signifie d'abord la recherche (« tectonique ») de l'origine phénoménologique (« *archi-* »), c'est-à-dire le phénomène [comme] rien que phénomène. Et puis elle signifie la forme particulière de la structuration entre chaque moment phénoménologique (la région si l'on veut le vocabulaire de Husserl) à l'intérieur du champ des vécus » (Yasuhiko Murakami, *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002, p. 12. n. 9).

²⁵ Cf. Henri Maldiney, « De la transpassibilité », in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », pp. 361-425 (en particulier, p. 422).

fonctionne dans la circularité est expliquée par Richir de la manière suivante : « 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'actualité. Ce pourquoi nous parlons de virtualité » (*Ibid.*). La « base » a un certain « effet » sur la cohésion du fondement-fondé. Cet « effet » ne se présente que lorsque la « base » s'efface elle-même dans la circularité. La virtualité de la « base » se cache de façon éphémère dès que son effet conduit à la « cohésion » du fondement-fondé. En ce sens, la « base » et son effet sont impliqués seulement sous la forme de « parasite » (*Ibid.*). Celui-ci n'est détecté ni dans ce qui fonde ni dans ce qui est fondé. Il se fait indirectement de façon à empêcher l'« univocité de la détermination » (*Ibid.*) de la circularité du fondement au fondé. La « base » en tant que virtuel, son « effet » et leur manière d'habiter (« parasiter ») dans la fondation attestent ainsi une trace de la vie de la conscience dans le « registre archaïque ».

III-2 Le contact avec l'infigurable

La deuxième attestation que Richir présente dans « La refonte » se trouve dans le phénomène du « contact ». Richir indique qu'un certain contact – contact de soi à soi ou celui de soi avec l'autre soi – est mis en œuvre dans le registre archaïque et, dès lors, qu'il atteste la « Sache phénoménologique » (Refonte, p. 208) que le sujet phénoménologique touche dans le registre archaïque. Il précise tout d'abord le statut de sa conception du « contact » : « Ce contact n'est pas 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 » (*Ibid.*). Chez Husserl, le contact est spatial parce qu'il se fait entre mon « corps vivant » en tant qu'« ici absolu » et les autres corps vivant de choses (*Leibkörper*) qui sont « là » et perceptibles pour mon corps vivant (*Leib*)²⁶. Il est aussi temporel parce que son déploiement présuppose le flux de la conscience intime du temps et son caractère continu. Richir remet en cause la temporalité et la spatialité du contact. Selon lui, le « contact » se fait « en et par écart comme rien d'espace et de temps » (*Ibid.*). Le « contact » se fait foncièrement dans l'« écart ». Et le caractère de son déploiement est décrit par lui comme « incorporel » et « immatériel » (*Ibid.*). Quel est alors le contact « incorporel » et « immatériel » ? Richir écrit :

« 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 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 absolu d'un dehors absolu, lequel ne peut être “*eingeführt*” » (Refonte, p. 209).

Le « soi » qui est en jeu dans ce contexte est un soi comme « condensé affectif ». Il émerge au moment affectif. Si on l'explique en suivant le « schématisme » richirien, il émerge lorsque les *phantasiai* sont animées et que le regard est mis en mouvement dans cette animation.

Ce soi prend contact avec lui-même. Tout cela se fait avec (« du même coup ») le contact des autres soi. En ce sens, le contact de soi à soi ne constitue pas une sorte de fermeture de soi sur soi dans la pure intériorité (comme l'« auto-affection » présentée par Michel Henry²⁷) mais regarde virtuellement d'autres soi. L'expression « du même coup » dans ce contexte ne connote aucun élément temporel. Car les autres soi restent « virtuels » pour le regard du

²⁶ Cf. E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1924-1925). Husserliana Bd. IV, hrsg. von Marly Biemel, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 127.

²⁷ « L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculaire mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce “se sentir” comme “se sentir soi-même”, présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1963, pp. 577-578).

soi. Ils viennent devant le regard phénoménologique du soi de telle façon que leur présence n'est jamais anticipée (temporalisée) comme objet de la protention ni présentifiée comme une image (« sujet-image » au sens husserlien, représenté dans la conscience d'image).

Le soi prend contact virtuel avec d'autres soi. Cela veut dire, selon la citation ci-dessus, qu'il se rapporte non pas à tel ou tel personnage présent avec son caractère spatio-temporel mais à un « élément qui ouvre au sens ». L'« élément » qui est en jeu dans « La refonte » est un « élément radicalement transcendantal de l'intelligible » (Refonte, p. 211). Le soi émerge dès que les *phantasiai* sont animées. Cela ne veut pas dire qu'il devient individu comme quelqu'un qui s'opposerait à d'autres soi. Car il obtient un certain accès au sens et au caractère « compréhensible » (Refonte, p. 210) des autres soi. L'élément intelligible joue un rôle *intermédiaire* entre le soi phénoménologique et les autres. Le contact avec d'autres soi à ce niveau est appelé par Richir « *mimésis* active, non spéculaire et [...] du dedans » (Refonte, pp. 209-210²⁸). Dans cette *mimésis*, le soi phénoménologique prend contact avec d'autres soi sans les mettre en image comme objet représenté. Il n'y a « rien de figuré » (Refonte, p. 209). Tout cela atteste que le soi touche l'aspect « infigurable », et « incorporel », des autres soi.

L'élément « intelligible », qu'il soit celui des autres soi ou de la chose (*Sache*), serait transposé dans l'« institution philosophique de la Raison » s'il était déplacé dans l'ordre métaphysique (« *noeton* », « *idéa* », « *eidos* », cf. Refonte, p. 210). Et l'altérité des autres soi deviendrait un être transcendant (le « Dieu » instituant selon le terme de Richir, cf. Refonte, p. 209) si le regard du soi phénoménologique était isolé du schématisme et du sens se faisant et que la virtualité des autres soi se transforme en substance. Un tel caractère subtil, et même éphémère et flou face à la stabilité de la « Raison », du contact richirien atteste ainsi la concrétude de « ce qui se passe » dans le registre archaïque.

Conclusion

Nous avons envisagé de façon brève les thèmes proposés par Richir dans sa tentative de « La refonte ». Pour conclure, on pourrait présenter au moins deux points pour souligner la portée phénoménologique de la tentative richirienne de « La refonte ». Premièrement, il s'agit pour Richir d'analyser ce qui se passe dans le registre archaïque sans le fixer dans l'institution philosophique (« Raison », « *eidos* », « circularité », etc...). C'est dans cette tentative que l'analyse de la vie interfacticielle se focalise sur l'aspect le plus flou (la *phantasia*) et fragmentaire (les « lambeaux » de sens) du phénomène. Deuxièmement, la « refonte » nous permet de nous approcher d'une sphère plus vaste de la vie de la conscience humaine que chez Husserl. En fait, Richir indique que la « langue du phénoménologue » peut être assimilée à « celle du poète » (Refonte, p. 210) et que les cas pathologiques sont « pertinents pour expliciter les structures architectoniques de notre expérience » (Refonte, p. 208)²⁹. La tentative de la « refonte », loin d'être limitée à la « théorie de la connaissance (*Wissenschaftslehre*) » qui vise à procurer à la conscience une certaine structure logico-eidétique, implique une contribution possible à l'élucidation des expériences esthétiques et pathologiques (ou psychopathologique). A l'instar du terme de Ludwig Binswanger, Richir appelle cette approche « anthropologie phénoménologique ». L'approche de l'aspect éphémère et fragmentaire (« infigurable » selon le terme de Richir) du phénomène et l'élargissement méthodique du champ de recherche phénoménologique forment ainsi la portée phénoménologique de la « refonte » de la phénoménologie de Marc Richir.

²⁸ Cette « mimésis » est dégagée par Richir dans sa *Phénoménologie en esquisses* (Cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op.cit., pp. 143-150 ; pp. 280-291) à partir de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité (Husserliana Bd. XIII).

²⁹ L'approche esthétique de la vie de la conscience est traitée par lui dans son livre de 2008 (Cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2008). Et la vie pathologique (et psychopathologique) de la conscience est discutée dans son livre de 2004 (Cf. M. Richir, *Phantasia, affectivité, imagination*, op. cit.).

Apuntes para una arquitectura fenomenológica (en clave mereológica)

Pablo Posada Varela
Université Paris - Sorbonne, Bergische
Universität Wuppertal

Resumen

El propósito de este trabajo es el de establecer las bases de una aproximación mereológica a la arquitectura fenomenológica. Efectivamente, tratamos de esclarecer el sentido de la mereología como una parte de la teoría trascendental del método. Basándonos en la idea y estructura de la concreción fenomenológica, terminamos desarrollando la oposición entre arquitectura y sistema.

Palabras clave

Mereología, Arquitectura, Sistema, Concrecencia, Diseminación

Abstract

The aim of this paper is to settle down the basis for a mereological approach of phenomenological architectonics. We indeed try to shed some light on the sense of mereology as a part of the transcendental theory of method. Based upon the idea and structure of phenomenological concreteness, we end up developing the opposition between architectonics and system.

Keywords

Mereology, Architectonics, System, Concrecence, Dissemination

Apuntes para una arquitectura fenomenológica (en clave mereológica)

Pablo Posada Varela

Université Paris - Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal

Sumario

Prólogo

1. MEREOLÓGIA COMO ARQUITECTÓNICA. CONSIDERACIONES PRELIMINARES.

§ 1. *Recapitulación (y encaminamiento hacia la interpretación mereológica de la concreción fenomenológica)*

§ 2. *La sorprendente omnioperatividad de la mereología*

§ 3. *Sobre el estatuto fenomenológico de la mereología: aproximación ontológica frente a aproximación arquitectónica*

2. SOBRE EL SENTIDO Y LA IDEA DE UNA ARQUITECTÓNICA FENOMENOLÓGICA. ARQUITECTÓNICA Y SISTEMA.

§ 4. *La arquitectura no es representación, ni su propósito es veritativo*

§ 5. *La arquitectura como factor de des-entrañamiento (por contra-apercepción)*

§ 6. *La arquitectura como jaque al fenómeno*

§ 7. *El sistema es total y cerrado, la arquitectura es totalizante pero abierta*

§ 8. *Unicidad del Sistema*

§ 9. *Multiplicidad de las arquitectónicas*

§ 10. *La ineludible localidad de las distinciones. La finitud de la Leiblichkeit arquitectónica o de la resonancia de la arquitectura en la Leiblichkeit*

§ 11. *La fenomenología ante las metafísicas. El trueque arquitectónico del Sistema. Tratamiento de la aporía: concrecencia (Richir) frente a diseminación (Derrida)*

§ 12. *Recapitulación: la cuestión de la verdad (de El Sistema) frente a la cuestión de la fecundidad (de una determinada arquitectura)*

§ 13. *La entrada en liza de la teoría transcendental de los elementos y la contracción de la arquitectura en tópica*

Prólogo

Como ya señalé en el artículo anterior “La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva”, estas páginas, sobre todo al principio, mucho deben a la obra, ya citada en otros trabajos, *Fenomenología trascendental y ontología*¹, de Agustín Serrano de Haro, uno de cuyos méritos reside en desplegar la aproximación mereológica – más allá de *Investigaciones Lógicas* – sobre amplísimos territorios de la llamada “fenomenología trascendental” o del tan denostado “idealismo trascendental fenomenológico”; despliegue mereológico que, por así decirlo, se estabiliza en el concepto husserliano de “mónada” (como todo concreto o concreto relativamente independiente), atravesando, por último, los análisis husserlianos sobre el tiempo, de las *Lecciones* de 1905 hasta los llamados *Manuscritos C*.

Yo intento, por mi parte, modificar algunos puntos de la meritoria aproximación de Agustín Serrano de Haro para extender el enfoque mereológico a la problemática de la reducción en general (de la que la *epochè* hiperbólica richiriana constituye una versión radicalizada, pero que se inscribe en el “espíritu” de la reducción fenomenológica, así esté, a momentos, contra la “letra” husserliana). Del mismo modo, abandonando la perspectiva « ontológica », trato de extender la mereología a la problemática arquitectónica (aquí en eco a Marc Richir por lo que hace al uso fenomenológico de la arquitectónica; en eco implícito a las potentes investigaciones sobre la arquitectónica kantiana y el sentido de la arquitectónica en general llevadas a cabo por el genial discípulo y antiguo doctorando de Marc Richir, Frank Pierobon). La arquitectónica ha de ser situada, en suma, del lado de la reducción (y, por ende, y como veremos, cabe una interpretación arquitectónica – y no exclusivamente ontológica – de la mereología o teoría de los todos y las partes).

1. MEREOLÓGIA COMO ARQUITECTÓNICA. CONSIDERACIONES PRELIMINARES.

§ 1. *Recapitulación (y encaminamiento hacia la interpretación mereológica de la concreción fenomenológica)*

Partir del lema “a las cosas mismas” nos condujo, en el citado artículo, publicado también en este volumen de *Eikasía*, a saber “La idea de concrecencia hiperbólica”, al concepto de concreto, y del concepto de concreto a lo que el neologismo “concretud” pretende apresar. “Concretud” añade como un bemol desobjetivante y desobjetualizante que nos ha llevado, a veces, a privilegiarlo en detrimento de la palabra “concreción” o “concreto”. “Concretud” –somos conscientes de ello, y sería imperdonable no serlo– es un neologismo y convenimos en que los neologismos han de evitarse en la medida de lo posible. Nos parece, con todo, que “concretud” es una suerte de sustantivo que parece estar como en trance de adjetivación, en pos de licuarse en adjetivo, al menos más cerca de hacerlo que, bien plantados como parecen, otros sustantivos como “concreto” o “concreción”. En la concrecencia, el fenomenologizar no tiene más que indirectamente *arte*. Sólo teniendo indirectamente *arte* tiene o *es parte* de la misma. Está involucrado en las concrecencias hiperbólicas. De ahí que el análisis de las mismas sea tan azaroso (remitimos, una vez más, a “La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva.”) Otra forma de decirlo es que las concretudes fenomenológicas hacen

¹ Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Universidad Complutense, Madrid, 1991).

concrecencia en el soslayo. Sólo una focalización cumplida, centrada, mantendría al fenomenologizar mismo exento de toda concrecencia (es precisamente lo que ocurre en régimen de fenomenología estática). De ahí, por lo demás, nuestra opción terminológica. Efectivamente, “concretud” (antes y mejor que los mentados sustantivos) mienta ya los espacios del soslayo, que son los espacios de la genuina concrecencia fenomenológica, en irreductible desajuste respecto de nuestra horquilla de tematización o focalización: la concrecencia hiperbólica –como se ha visto en el trabajo citado - no hace –por definición- concrecencia a ojos vista.

Por lo demás, y aparte de esta explicación compleja pero matricial, parece claro que, si buscamos referirnos al “hecho de ser concreto” o al “carácter de concreto” (exactamente como el inglés hace recurriendo a “concreteness”) el término “concreción” nos cambia el paso porque enseguida, en español, parece parangonarse con “concreto” y aludir *semánticamente* (i.e. : allende la sustantivación sintáctica que ya es) a un sustantivo, a “una” concreción. Por idéntica razón (de desplazamiento semántico del término “concreción”) el inglés ha tenido que poner en curso, junto al término “concretion”, el término “concreteness”, que es, en el fondo, el que pretendemos calcar con el neologismo “concretud”. Del mismo modo, en francés, “concrétion” ha sido doblado por “concrétude”. Otro tanto sucede en italiano. Quede pues esto dicho para sosegar un poco todo escándalo en punto al término “concretud”. Hechas estas precisiones, vayamos a las cosas mismas.

Como quiera que sea, nos parece que el concepto de “concretud” constituye una piedra de toque fundamental para la fenomenología en general, y para la fenomenología de Marc Richir en particular. El siguiente paso que habremos de dar para cerrar y articular nuestro zigzag habrá de partir de la idea de concretud e ir en la dirección de su articulación, de su relativa urbanización conceptual. Cualquier otra cosa sería contentarse con un mero constato mudo, una suerte de mimesis estólida. Ese paso siguiente consiste en atreverse a leer “concretud”, “concreto”, “concreción” (la de las “cosas mismas” a que ha de ir la fenomenología) en clave resueltamente mereológica.

§ 2. La sorprendente omnioperatividad de la mereología

Efectivamente, he que un panorama de insospechada precisión se abre ante nuestros ojos desde el instante en que interpretamos esta « concretud » en los estrictos términos de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Como sabemos, Husserl despliega, en esta investigación, su « mereología » o teoría de los todos y de las partes. Explícitamente tratada en la tercera de las *Investigaciones*, está, sin embargo, presente a lo largo de toda la obra de Husserl. Presente de modo operativo, incluso masivamente operativo. Así, la mereología vertebrata los más diversos temas y parece tener la virtud de compadecerse con cualquier “calibre fenomenologizante” por así decirlo: desde el microscópico de la síntesis pasiva o de la conciencia interna del tiempo, al macroscópico de la teleología y de la Historia. Virtud, diremos, de lo que es pura forma, de lo que es, al cabo, ontología formal. No hay pues –se dirá- de qué sorprenderse en punto a esta cuodlibetal aplicabilidad de la mereología, no hay de qué sorprenderse en punto al hecho de que la mereología *como ontología formal* pueda aplicarse por doquier, hecho, en suma, del todo trivial a tenor, precisamente, de la *formalidad* propia de la ontología formal. Veremos que las cosas no son tan sencillas como se las presenta desde el carácter analítico de las verdades de la ontología formal. Todo estriba en considerar a la mereología bajo el prisma de la arquitectónica.

El tratamiento mereológico de la cuestión de la concreción fenomenológica ofrece, a nuestro parecer, una herramienta extraordinariamente fecunda a la hora de captar algunos nervios decisivos de la fenomenología en general, pero también de esa particular versión, fidelísima al espíritu de la fenomenología husserliana, que es la fenomenología de Richir (contra lo que las interpretaciones superficiales de Richir sostienen), o los desarrollos que Richir aporta a la fenomenología misma –más preciso sería hablar así- a la *efectiva* fenomenología que se despliega bajo la égida de la *idea* de la fenomenología. *Idea* que no tiene una traducción dóxica única o siquiera unívoca, que no admite canje en lista preceptiva enunciable en proposiciones, ni por lo tanto presenta soporte alguno que pueda discutirse, modalizarse: prevalece el espíritu sobre la letra. Pero eso no significa que el espíritu sea puro humo. En realidad, es más riguroso que la propia letra.

Habrà pues que hacer hablar a lo que, mudo, parece, con todo, no ser cualquiera sino algo – para retomar una distinción que hace Ricardo Urbina² – del orden de lo oscuro pero distinto. Ahora bien, ello habrá de acometerse al precio de un determinado *forzamiento*. No tanto, creo yo, de lecho de Procusto, cuanto de cuñas y palancas que *fuerzan* (a) una holgura que es holgura de *concrecencia*. Se trata de desentrañar, en los estrictos términos de la mereología husserliana, la anatomía de la concrecencia, de la concretud, y, con ello, desentrañar en algo eso preciso y callado, reconocible pero relativamente inefable que la fenomenología parece venir siendo. He ahí nuestra apuesta hermenéutica.

Creemos, por lo demás, que sólo merced a cierto forzamiento, a cierta infidelidad pueden aparecer mejor las cosas en su calidad de *Sachen*, i.e. en su relativa independencia respecto de la lengua en que se dicen. Esa infidelidad es, aquí, la de la masiva y explícita importación de la mereología como factor recurrente de traducción (y de “traición”). Sólo traduciendo (y traicionando en su letra) algunos elementos de la fenomenología de Husserl, de Fink y de Richir desde la mereología reemergen éstos en toda su viveza y consistencia. Apostamos, en suma, por la efectiva operatividad de la mereología en aquellos tramos de letra –en Husserl, Fink y Richir- de que ésta se halla ausente; así sean, éstos, los más. Entendemos así conjurar el riesgo de *psitacismo*: repetición –más o menos parafrástica- de pensamientos verdaderos que, por ajustados a verdad que estén, dejan de ser *verdaderos pensamientos*³. Sólo así captamos *ese algo* sutilísimo y trascendente a toda formulación (husserliana, finkeana, richiriana), ese *no sé qué* del que habla tan bien el padre Feijoo, que se dibuja al crisol de una *variación* en las formulaciones, único modo en que, desde nuestra finitud, cabe hacerle justicia a la *Sachlichkeit* de la *Sache*, por retomar el *leitmotiv* husserliano; *Sachlichkeit* que requiere varias atacadas, desde diversos ángulos, ángulos que son otras tantas formulaciones, formulaciones que corresponden a otras tantas lenguas, lenguas desde las que, por caso, se erigen otras tantas arquitectónicas.

§ 3. Sobre el estatuto fenomenológico de la mereología: aproximación ontológica frente a aproximación arquitectónica

Si el análisis de las « concretudes fenomenológicas » se sitúa sobre el plano de la « teoría trascendental de los elementos » (retomamos la célebre clasificación de la *VIª Meditación Cartesiana* de Fink, y que éste toma de Kant), hay

² Cf. Ricardo S. Ortiz de Urbina. “La oscuridad de la experiencia estética”. En este mismo número de *Eikasia*.

³ Ver sobre este punto los desarrollos interesantísimos de Patrice Loraux en *Le tempo de la pensée*. Editions du Seuil, septiembre 1993 así como en *Les sous-main de Marx*, Hachette, 1986.

otro tipo de preguntas, internas a la fenomenología, pero que se situarían, como hemos visto más arriba, en otro plano, a saber, el de la “teoría transcendental del método”. Se trata de las cuestiones atinentes a la reducción, a la epojé como “parte”⁴ de la reducción, o la “modificación de neutralidad” como parte de la epojé y, por ende⁵, de la reducción.

Cuestiones para las que pueden dispararse, a su vez, todo tipo de deliberaciones mereológicas pues ¿qué quiere decir que la epojé sea una parte del “acto” de la reducción? ¿qué tipo de “acto” es la reducción, qué tipo de “suelo” es la “vida” fenomenologizante y qué análisis mereológico requeriría? ¿cabe también “mereologizar” en el vector propio de la teoría transcendental del método, en la “línea” de la “vida fenomenologizante”? Pero ¿hay algo así como “vida (o suelo) fenomenologizante”? Richir diría que no, que más bien hay algo como un “cogito hiperbólico”, *cogito* sin suelo de ser, siquiera meóntico (i.e. transcendental), pero tampoco (claro está) cogito meramente formal (o algo análogo a la *Bewusstheit* de Natorp)⁶.

Sin ir tan lejos en la hiperbolicidad (o dejando de lado este incómodo bemol richiriano) ¿acaso podría preguntarse, en el interior del vector fenomenologizante, por la relación – ¿de inherencia, de subsunción? – entre epojé y reducción? ¿Y darle así a nuestra pregunta –y a nuestra respuesta- un filo mereológico? ¿De qué tipo de “parte” se trata cuando decimos que la epojé (o la modificación de neutralidad universalizada) es un parte del (entero) acto de la reducción? ¿Aclararía algo analizar *mereológicamente* la “ingrediencia” o “inherencia” de la epojé “dentro del” acto global de la reducción?⁷

Cotejada siquiera la aplicabilidad de la mereología a la propia vida fenomenologizante, el hecho de que tal vida fenomenologizante sea aún menos “ente” que la méóntica de lo transcendental ya parece aportar elementos de respuesta a la cuestión del estatuto fenomenológico de la mereología ¿De qué lado cae la pregunta por la mereología? ¿Del lado de la ontología o del lado de la arquitectónica? ¿Cuál es, en suma, su estatuto fenomenológico?

A diferencia de otros intérpretes, entenderemos la teoría de los todos y las partes no ya como perteneciendo a la teoría transcendental de los elementos (bajo la especie de una ontología formal), sino (y sin perjuicio de la verdad de lo anterior) como perteneciendo a la teoría transcendental del método. Comoquiera que vida fenomenologizante y vida transcendental constituyen dos vectores opuestos (« diferencia en la identidad » nos dice Fink), opuestos en su teleología, no ha lugar al principio del tercio excluido. De hecho, el fenomenologizar mismo, la propia reducción, *es y encarna* la inaudita posibilidad de un tercio excluido, es el descubrimiento de la posibilidad de incursión en un tercio que, a pesar de su diferencia, no arroja contradicción o exclusión.

La teoría de los todos y las partes habrá de tomarse como una suerte de *especificación* de la arquitectónica (volveremos enseguida sobre el particular), una modalidad (más) del quehacer fenomenologizante (que bien pudiéramos

⁴ Javier San Martín, en *La estructura del método fenomenológico*, op. cit., ofrece una clara caracterización de la diferencia entre epojé y reducción, diferencia que, a veces, Husserl tiende a borrar (como ocurre con otras, por ejemplo con la diferencia entre Imaginación (“Imagination”) y *Phantasia* (“Phantasie”). Lo decisivo está, como muestra Javier San Martín, en el paso de la conceptualidad natural a la conceptualidad transcendental.

⁵ Pero ¿cómo inhiere, mereológicamente, este “por ende”? ¿cómo se entaña?

⁶ Por ejemplo : “Par là, on comprend mieux pourquoi et comment l'époque phénoménologique telle que nous la concevons se doit d'être *hyperbolique*. Il n'y a plus à présupposer, comme Husserl, un *Sein* et un *Vor-sein*”, Cf. Marc Richir, “Sublime et pseudosublime” en *Annales de Phénoménologie* n°9, Amiens, 2010. p. 30.

⁷ Avancé elementos (puramente formales) de respuesta a estas cuestiones (en analogía con el concepto de “partes lógicas”) en Pablo Posada Varela, [Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir.pdf](#) (Eikasía n°40, 2011), prolongando algunas intuiciones de un trabajo anterior. Cf. Pablo Posada Varela, « Mereología y fantasía. Sobre el trance de manifestación de relaciones de esencia », Signo, Intencionalidad, Verdad, Universidad de Sevilla, Sevilla 2005, pp. 277-287.

llamar “mereologizar”⁸). Es así que nos desmarcamos de la cuestión del « alcance » ontológico de la mereología, y más aún de todo debate neoaristotélico; desplazamos ligeramente, si se quiere, la cuestión, situándola más acá de todo debate realismo-idealismo en punto al (realista) ser “de veras” (o (al idealista-nominalista) ser sólo “de nuestras”) de la mereología respecto de las “cosas mismas” o, en el caso que nos ocupa, respecto de los fenómenos mismos.

Con ello no pretendo volver caduca la cuestión anterior ; más bien intento incidir en algo previo y presupuesto al dirimir al cuestión « ontológica », algo situado en un vector, el del fenomenologizar, cuya teleología *suja* rara vez se aísla, rara vez se escancia como tal, recubierta al punto, como suele estarlo, por cuestiones atinentes a la teoría transcendental de los elementos. Nos resolvemos a situar la « cuestión » de la mereología en un registro del todo distinto, registro no ya ontológico (o siquiera directamente fenomenológico) sino arquitectónico o, como diría Fink, “epifenomenológico” (y, con todo, no menos “concreto”).

Para captar mejor la especificidad del estatuto que pretendemos atribuirle a la mereología, tratemos de cercar la especificidad de la arquitectónica, sobre todo a la luz de su relación con lo fenomenológico.

2. SOBRE EL SENTIDO Y LA IDEA DE UNA ARQUITECTÓNICA FENOMENOLÓGICA. ARQUITECTÓNICA Y SISTEMA.

§ 4. *La arquitectónica no es representación, ni su propósito es veritativo*

La arquitectónica –este punto es absolutamente capital– se desmarca de entrada de toda vocación arquetípica, incluso *falta* a todo propósito veritativo en primer término o de primer grado, así sea directamente representacionalista o todo lo mediato que se quiera (si desde esa mediatez nos ponemos a decir *lo que* las cosas *son*). La diferencia decisiva no está aquí tanto en la *lejanía* o incluso grado de pretensión de verdad cuanto en la *dirección* del propósito mismo. Esa pretensión puede ser todo lo crítica y poco ingenua que se quiera. No se juega ahí el matiz sino en lo que se busca en primer término, y la arquitectónica no busca de primeras y con todas las mediaciones que se quiera la realidad, sino antes bien el previo retruécano –indiferente como retruécano a la verdad– que mejor la manifiesta. La arquitectónica no busca *copiar* las cosas, ni siquiera bajo la especie humilde, mínima y difuminada de un esquema global, de un esbozo. ¿Qué hace pues la arquitectónica?

La arquitectónica introduce, veritativamente *en segundo grado, en derivada segunda*, sus propias distinciones. Hay pues que estar en claro en punto a la dirección de su gesto instituyente: la arquitectónica *dispone* sus distinciones y compartimentos más o menos lábiles o estancos renunciando de entrada, y ya en ese poner mismo, en ese dejar caer, a calcarlas, *en primero grado*, sobre la orografía de las cosas. Para la arquitectónica, no se trata en absoluto, en primer

⁸ Hablaba de “yo mereologizante” en el citado artículo « Mereología y fantasía. Sobre el trance de manifestación de relaciones de esencia ». También en “Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico”. *Eikasía* nº46. Agustín Serrano de Haro hace un interesantísimo uso del verbo “mereologize” en su artículo “Husserl’s mereological argument for intentional constitution” (*art. cit.*). “Mereologize” sería algo así como la digestión mereológica de lo que en principio, y según las apercepciones de la actitud natural, se ofrece bajo la forma de concretos mutuamente independientes. En mi artículo “Concrétudes en concrecences” (*art. cit.*) entiendo por “re(con)ducción mereológica” el canjeo en términos mereológicos de los operadores conjuntistas (inclusión y pertenencia), inspirándome, en esto, del siguiente texto del gran matemático (y agudo filósofo) 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.

término, de ver si lo que se deja caer se deposita a haces con las articulaciones de las cosas, menos aún de los fenómenos. Es, *antes bien*, un estatuir distinciones que no va, de primeras, hacia las cosas mismas, lo cual no quiere decir que el quehacer arquitectónico no esté atento a ellas o se desentienda de ellas por completo. ¿Pero de qué manera (no) lo está? ¿De qué manera (no) se desentiende de las cosas?

A la arquitectura, claro está, preside una intención de concreción, de *Sachlichkeit*, pero con la salvedad de estar como desviada en un grado, como si compusiese, ya de entrada, con el soslayo: la arquitectura no pretende representar las cosas sino antes bien haber osado las distinciones *arquitectónicas* que *mejor revelen*, que más exacerben (o incluso exasperen) las distinciones *fenomenológicas* entre las cosas. He ahí, salvando las distancias, la relación –o el tipo de relación– que mantienen las particiones mereológicas con las particiones fenomenológicas que tratan de fenomenalizar o cuya fenomenalización tratan de exacerbar.

En ambos casos (el general de la arquitectura o el particular de la mereología) no se trata tanto de una relación de *isomorfía* con lo fenomenológico cuanto de otro tipo de relación que si bien parece, en ocasiones, ser de isomorfía o pretender serlo, en realidad no lo es en primer término. De hecho, su virtud (en el doble sentido de bondad y de efectividad) estriba en no serlo, en decidirse y resolverse a un desvío. Dicho de otro modo: la apariencia de isomorfía, si es que hay tal, no se busca en primer término, no se pretende. Lo que en primer término se busca es más bien análogo (como sugiere el propio Husserl al comienzo de la *3ª Investigación Lógica*) a la relación de una palanca sobre aquello a lo que se aplica.

Evidentemente, eso comporta que, *de algún modo, se tenga en cuenta* aquello sobre lo que la palanca se aplica. Ahora bien, eso no constituye la dirección primera de la palanca. Ello hará, por caso, que la palanca tenga un determinado “dibujo” o una determinada estructura dentada que permita, por caso, un engranaje más efectivo; y ese “dibujo” puede, de algún modo, recordar a un mapa estructural de las cosas mismas. Sin embargo, este parecido no es en absoluto esencial, como tampoco es criterio de la justeza u oportunidad de una arquitectura. Si así fuera, las arquitectónicas, i.e., las “palancas” cuyas superficies de engranaje tuvieran dibujos más exhaustivos y acabados, serían las “mejores”, y lo cierto es que no es así, lo cierto es que hay genialidades arquitectónicas basadas, precisamente, en una *osada simplicidad*, y en la introducción de distinciones que no tienen por qué recordar, en primer término, a lo que las cosas son (más bien se da una contaminación en sentido inverso).

§ 5. La arquitectura como factor de des-entrañamiento (por contra-apercepción)

La verdadera intención (a que se subordina el “dibujo” de la palanca, su propia estructura), reside en la producción de un efecto, efecto de exacerbación que no hace sino hacer aparecer tanto más y tanto mejor la anatomía de aquello a lo que la palanca se aplica, i.e. lo fenomenológico. Digamos que la palanca que es la arquitectura pone a lo fenomenológico más o menos en la tesitura de manifestarse desde sí mismo, lo pone a pique de desbrozarse⁹ y

⁹ “Hay que hacerlo todo como dejándose caer, como destrenzando todos los tendones y los nervios, como despenándose” Ramón Gómez de la Serna. Todas las citas de Gómez de la Serna que procuremos en este trabajo estarán extraídas de: Ramón Gómez de la Serna, *Greguerías. Selección 1910-1960*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

desenvolverse según su propio movimiento, lo impetra a hacerse y explayarse de suyo, desde sí¹⁰. Y lo hace hurtándole de antemano toda apercepción englobante en que las distinciones de la vida transcendental se contraigan, se solapen o replieguen. La holgura del “poner” arquitectónico desconecta, por una suerte de exageración en sentido inverso al dogmático mundano, las apercepciones de la actitud natural.

La arquitectónica es así una suerte de contra-apercepción articulada que, exagerando, busca la estabilización de esa vida transcendental, su *Nuanzierung*, busca des-entrañarla. Las apercepciones propias de la actitud natural, en cambio, parecen amontonar las distinciones fenomenológicas, abultarlas bajo un mismo significado. Apercepciones como “alma” amalgaman un sinnúmero de matices fenomenológicos, de tramos de vida transcendental diferenciados y que, a la luz de esas apercepciones, aparecen aglutinados, “contados por uno”. No digamos la autoapercepción “cuerpo propio (como cosa física)” o “cosa del mundo”, recortada entre otros objetos.

Entendemos que lo esencial de ese solapamiento y aglutinamiento aperceptivo, su secreta matriz y posterior argamasa, reside, en una parte esencial, *en el fondo de mundo* (no desconectado y siempre sub-puesto) sobre el que se depositan esas apercepciones. Ese depositar ahí (en fondo de mundo) y depositar así (suponiéndolo como último depositario) es *lo* responsable de la fijeza de dichas apercepciones, de su positividad y determinidad. Es un *de-poner* en que se cela, precisamente, un hacer *posición*. He ahí el dispositivo, propio de las apercepciones de la actitud natural, para encerrar tramos (enajenados) de vida transcendental. Dispositivo que, más adelante, habrá que explicitar mereológicamente.

La arquitectónica es como un modo de articular el puro movimiento (reductivo) de suspensión del mundo como suelo de ser de las cosas de tal modo que empiecen a ser fenómenos, y que no se sostengan sino a partir de sus mutuas concrescencias, exacerbando precisamente, y tal y como decíamos más arriba, el esquematismo (o la pura intencionalidad cuando de niveles arquitectónicos más derivados se trate). La contra-apercepción arquitectónica es pues (contra)-*aperceptiva*. No es una pura deshumanización (por retomar el término de Fink) muda, sino la articulación de esa deshumanización.

§ 6. La arquitectónica como jaque al fenómeno

Una arquitectónica posible del campo de la experiencia podría dividir dicho campo, genéticamente, en varios estratos: *phantasia*, imaginación, percepción, mención simbólica. Hay innúmeros ejemplos. Innúmeras líneas verticales (relativas al sujeto, al espacio, al tiempo, al cuerpo etc...) que, al atravesar las horizontales (los niveles genéticos de experiencia que nuestra arquitectónica haya estatuido) conocen diversos eones o singladuras. No es lo mismo el cuerpo propio en ciertos niveles arcaicos de constitución (aún en coalescencia con el puro *Phantom* despuntando en el intersticio de sensaciones cinestésicas exclusivamente vividas desde dentro¹¹), que el cuerpo cuando ya se ha constituido la apercepción “cosa física”. Otro tanto puede decirse del tiempo, del espacio, del sentido, del sujeto.

Y, claro está, hay otras arquitectónicas de la experiencia. Por ejemplo la kantiana, genialmente explorada por

¹⁰ “La greguería 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.” Ramón Gómez de la Serna, Prólogo a *Greguerías* (1960). *Op. cit.*

¹¹ Puede consultarse en este mismo volumen la excelente traducción que Roberto Obarri ha hecho del texto de Richir “Naturaleza, cuerpo y espacio”. En dicho texto hay un lúcido comentario de Richir sobre el texto tardío de Husserl *Notizen zur Raumkonstitution* donde precisamente se toca el tema del *Phantom* en relación a la cinestesia.

Pierobon¹², configurada por la sensibilidad, el entendimiento, la razón, y sus mediaciones (por ejemplo la facultad de la imaginación). La vertical que recoge en sus horizontales las diversas facultades puede verse doblada por la vertical de la facultad de juzgar, con sus correspondientes horizontes. Podemos, dentro de una misma arquitectónica, *entender* atravesar los mismos parajes pero según otra vertical.

Vistas así las cosas, parece que no podemos desprendernos de la idea de que una arquitectónica cartografía la experiencia. Eso parece (y repito que somos víctimas de una contaminación inversa que, precisamente, va de la arquitectónica a la realidad). Ahora bien, nos resolvemos a sostener que lo importante estriba en lo que los intersticios, lábiles y *no cerrados*, revelan. Lo que en primer término compete a una arquitectónica es observar cómo el de suyo del fenómeno *responde* a las particiones impuestas o, mejor dicho, cómo las particiones impuestas obligan al fenómeno a responder *de suyo* (sin, claro está, pretender agotarlo). Parafraseando a Ortega¹³, diremos que toda arquitectónica constituye un determinado jaque al de suyo del fenómeno¹⁴, jaque elaborado desde el ángulo indefectiblemente parcial que representa una arquitectónica. Atender a eso así, bajo ese respecto, i.e. a cómo la *vivacidad* del fenómeno responde a los intersticios que se le im-ponen desde una determinada arquitectónica, he ahí lo propio del proceder arquitectónico; proceder que, a su vez, puede especificarse en “mereologizante”.

§ 7. *El sistema es total y cerrado, la arquitectónica es totalizante pero abierta*

Es por eso esencial a la arquitectónica –pues aguarda el resultado en el intersticio y en la “respuesta” del fenómeno– el ser *abierto*, nunca definitiva, relativamente mudable y susceptible de ser completada¹⁵. En eso se opone al sistema. El sistema, que, como la arquitectónica, constituye una totalidad orgánica, es, en cambio, cerrado por definición. Lo es desde el momento en que, junto a su naturaleza totalizante (pareja a la arquitectónica y distinta a toda rapsodia) alberga una intención *recta* de descripción de las cosas (y no, como ocurre con la arquitectónica, una intención *oblicua* que toma un supuesto discurso *recto* como *mero pretexto* para inducir efectos apofánticos).

Una arquitectónica puede parecer sistema pero no lo es. Puede parecer que la arquitectónica cartografía en derivada 1ª la experiencia cuando no es así. Introduce cuñas, casi a ciegas, haciendo como si hablara de la experiencia en derivada 1ª e *intencio recta* cuando, en realidad, a lo que atiende, no es a la *coincidencia o no* de sus particiones, sino antes bien a la *fecundidad fenomenalizante del fenomenologizar*, a lo que, canjeado en calderilla de fenomenalizaciones, han generado los grandes billetes¹⁶, arquitectónicamente modificados, de sus intersticios; intersticios que, por ende, han de ser móviles, tener juego. Eso requiere, claro está, que, contrariamente al sistema, la arquitectónica, sin por ello caer en “rapsodia”, esté *abierto* por sus dos extremos; extremos que, en muchos sistemas, son la “materia” en su parte inferior y,

¹² Y ultrajada por Heidegger en esa teratología hermenéutica que es Kant y el problema de la metafísica.

¹³ Debo a Javier San Martín el haber llamado mi atención sobre esta profunda sentencia de Ortega en *La Rebelión de las Masas*: “La idea es un jaque a la verdad”.

¹⁴ Démosle de nuevo la palabra a Ramón: “La greguería es el atrevimiento a definir lo que no puede definirse, a capturar lo pasajero, a acertar o a no acertar lo que puede no estar en nadie o puede estar en todos”. Ramón Gómez de la Serna, Prólogo a *Greguerías* (1960), *op. cit.*

¹⁵ Traigamos a colación esta especie de genial versión greguerística de refutación de todo uso subrepticio del Ideal Transcendental: “Nunca se sabe qué cosa es greguería, cuántas quedan posibles, dónde se encuentran las buenas” Ramón Gómez de la Serna, Prólogo a *Greguerías* (1960), *op. cit.*

¹⁶ Pues las contra-apercepciones fenomenologizantes han de ser simples para tener filo, percusión y, en suma, fecundidad apo-fántica, para poder fenomenalizar.

en su parte superior, “Dios”, o “El Ser”, o “El Absoluto”.

§ 8. *Unicidad del Sistema*

Por consiguiente, la arquitectónica reconoce, desde sí, y en loor de la *relativa independencia* del fenómeno, *no ser la única posible*. Reconocimiento que es consecutario de una versión genuinamente fenomenológica (así no corresponda a la letra de Husserl) del anti-relativismo.

El sistema pretende, ya de primeras, ser verdadero. Pero a eso se añade su referencia, que es el todo de la realidad o –por permanecer en parajes afines a la fenomenología– el todo de la experiencia. A ese todo se refiere, como, por lo demás, no podía ser de otro modo, su sistematicidad. Pero sistematicidad y parcialidad no se compadecen. El sistema es pues necesariamente una totalidad orgánica. En esto –cumple señalar– el sistema *no se diferencia* de la arquitectónica. Ahora bien, también hay totalidades no cerradas (irreductiblemente parciales) que son orgánicas (y no rapsódicas por el simple hecho de no estar cerradas): he ahí el caso de la arquitectónica.

Ésta, con ser una totalidad abierta por sus extremos y fluctuante en sus intersticios, no deja de ser totalidad orgánica y no –como recuerda Kant en la teoría transcendental del método de la *Crítica de la Razón Pura*– agregado rapsódico, mera colección de elementos dispares e invertebrados (análogo a lo que Husserl denominará, en la *3ª Investigación Lógica*, “todos categoriales”). Ahora bien, en el caso del sistema, esa pretensión de verdad (de la que se desmarca la arquitectónica; lo que no quiere decir que no haya verdades-de-primeras o en-intención-primera en el seno de una arquitectónica) combinada con su vocación de totalidad hace que todo Sistema verdadero necesariamente haya de erigirse como el *único* verdadero.

§ 9. *Multiplicidad de las arquitectónicas*

La arquitectónica, en cambio, y en orden a su sentido, sí admite la posibilidad de otras arquitectónicas, dispares. Bien pensado, es ello en loor de la concretud fenomenológica que corre aquende las palabras –loor a que, en el fondo, todo Sistema falta, y respecto de lo cual todo sistema es desaire. La aproximación arquitectónica a los fenómenos es, en cambio, la que salva la relativa independencia de éstos desde la humildad de *cada* arquitectónica, y ello por cuanto *cada una* de ellas se siente *una de tantas*, en modo alguno *la única* (tan mal ha sido comprendida, en Richir, la cuestión de la irreductible multiplicidad de las instituciones simbólicas, que conviene repetir una y otra vez que el análisis y relativo reconocimiento de esa multiplicidad se apoya, de hecho, en un *resuelto no relativismo*¹⁷).

Mentemos, por simplificar, arquitectónicas aplicadas a experiencias parciales (así trabaja la fenomenología) sin atender a su engranaje en la arquitectónica entera de una filosofía (menos aún, como diría Richir, de una institución simbólica). Experiencias parciales (que son parte del todo de la experiencia, si se quiere) pero que se refieren al todo

¹⁷ Citemos de nuevo a Ramón en consonancia con lo que acabamos de decir: “Desde 1910 –hace cincuenta años– me dedico a la greguería, que nació aquel día de escepticismo y cansancio en que cogí todos los ingredientes de mi laboratorio, frasco por frasco, y los mezclé, surgiendo de su precipitado, depuración y disolución radical, la greguería. Desde entonces, la greguería es para mí la flor de todo lo que queda, lo que vive, lo que resiste más al descreimiento.” Ramón Gómez de la Serna, Prólogo a *Greguerías* (1960).

orgánico de esas experiencias, o a esas experiencias como todo orgánico (siempre pendiente de clausura¹⁸). Así, por ejemplo, el texto de Ortega “Vitalidad, alma, espíritu”¹⁹ entiende cubrir la experiencia del cuerpo propio y pro-pone, adelanta, una arquitectónica.

Esa arquitectónica tiene franjas más o menos comunes con el tratamiento fenomenológico, que, con arreglo a coordenadas arquitectónicas distintas, recibe el “fenómeno” del “espacio del adentro” en Richir (diástole, chora, interfacticidad transcendental, afección, ritmo esquemático / afección estabilizada, diástasis en ciernes, movimiento del “espacio” del adentro, ritmo ya no esquemático sino dado como *tempo* / afecto, diástasis estabilizada, movimiento en el “espacio” del adentro que, por ende, ya no es “espacio” del adentro sino una parte del espacio del afuera). Y ambas arquitectónicas, la de Richir y la de Ortega, arquitectónicas del todo de la experiencia del cuerpo propio (en sus varios niveles y registros), tienen, a su vez, puntos comunes con esa otra arquitectónica que adelanta Husserl, y que pretende ensartar elementos del campo fenomenológico atinente a la experiencia del cuerpo propio en la reja formada por los varios estratos del *Leib*, del *Körper*, y los estratos intermedios del *Aussenleib*, del *Innenleib*, del *leibliche Körper* y del *körperlicher Leib* (distinciones todas ellas presentes en la *Vª Meditación Cartesiana*, y que casi siempre se pasan por alto; la *Vª Meditación Cartesiana* de Husserl es probablemente uno de los textos peor leídos de la Historia de la Filosofía).

§ 10. La ineludible localidad de las distinciones. La finitud de la Leiblichkeit arquitectónica o de la resonancia de la arquitectónica en la Leiblichkeit

Hay formas de tensar que revelan mejor ciertos fenómenos. De hecho, el óptimo de fecundidad es también local y parcial, y probablemente sea éste un límite impuesto por nuestra finitud, que es finitud fenomenologizante. No tanto por la muerte cuanto por la previa finitud de nuestra *Leiblichkeit* o de la finitud de nuestro acceso a todo aquello que nuestra *Leiblichkeit* es, virtualmente, capaz de fenomenalizar. Nuestra finitud estriba más bien en la in-definición de nuestra “mordida” en lo Infinito, en estar indefinidamente entrando en lo infinito o en la indefinición, vivida en carne propia, entre lo finito y lo infinito.

Como Frank Pierobon ha apuntado en ocasiones²⁰, con el genio y la agudeza que le caracterizan, desplegar una parte de la arquitectónica sobre determinado territorio para que, tensada y alisada, queden mejor revelados sus contenidos reales, se cobra, inevitablemente pliegues en otra parte de la arquitectónica cuya fecundidad apofántica queda, por ende, parcialmente esterilizada o embotada, recubierta y arrugada.

¹⁸ En un sentido parecido a como Ortega ve en la forma de sistema una característica con raigambre vital. La vida – y la épocas históricas – se fenomenalizan, de suyo, como sistema. La sistematicidad de la filosofía es algo que interviene en 2º término. Evidentemente, es una cuestión complicadísima por cuenta la vida ya siempre está transida de filosofía o de lo que de filosofía ya está funcionando en las instituciones simbólicas. Por ejemplo en la escritura. Es ésta última la preocupación en torno a la cual giran las investigaciones más recientes de Frank Pierobon (distinguiéndose a su vez de la de Derrida).

¹⁹ Ortega “Vitalidad, alma, espíritu” (en *Obras Completas*, Edición Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004. Volumen II, pp. 566-592. Texto que Richir aconsejó traducir en el nº10 de *Annales de Phénoménologie*, Amiens 2011 (y que, de hecho, traducido está junto a “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).

He comentado con cierto pormenor las razones de este interés, y el sentido del diálogo –su situación arquitectónica– Richir-Ortega en torno al texto “Vitalidad, alma, espíritu”. Estas razones residen, como señalamos, con el “espacio” del adentro; también en las posibles bifurcaciones de la afección estabilizada. Se encontrará un desarrollo este particular diálogo entre Richir y Ortega en las páginas 387-395 del artículo [Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir.pdf](#) (Eikasía nº40, 2011).

²⁰ Por ejemplo en el citado artículo de Frank Pierobon, “Le malentendu Kant/Heidegger ».

De ahí que también la arquitectónica se distinga, precisamente en esto, de la ciencia: en régimen de apo-fansis arquitectónica la malla más cerrada y más exhaustiva no es, necesariamente, la mejor, es decir, la más fecunda. Ya lo sugeríamos de pasada más arriba, cuando se trató de la (necesaria y deseable) no isomorfía de la arquitectónica con la realidad. Tampoco puede decirse, siguiendo el símil de Pierobon en punto a las arrugas que producen los alisamientos locales, que una determinada arquitectónica sea homogéneamente fecunda. Depende de sobre qué fenómenos se aplique.

Un sistema físico, en cambio, si es el vigente, ha de valer, idealmente, para todos los fenómenos que contempla su campo. Si dos teorías físicas comparten exactamente el mismo campo, no cabe decir que una teoría física *vale* para tales fenómenos, y otra, distinta a la anterior e incluso opuesta, *vale* para tales otros. No es, en cualquier caso, algo idealmente sostenible, sino abocado a dialectizarse. No ocurre así en el caso de las arquitectónicas.

Efectivamente, las arquitectónicas, en cambio, a pesar de compartir el campo de la experiencia humana, no están impetradas a dialectizarse, a englobarse las unas a las otras (como la física relativista engloba a la física de Newton). Una clave de la diferencia estriba, una vez más, en que la intención de verdad es *recta* en ciencia (con todas las prevenciones de no ingenuidad y antirealismo que se quiera: repetimos que no está ahí la cuestión) y, en cambio, esencialmente *oblicua* en arquitectónica. Es precisamente ese matiz el que no hace contradictorio que distintas arquitectónicas convivan referidas *modo oblicuo* (y en jaez de *apofansis*, de *apofansis* en sentido lato) a un mismo campo fenomenológico. En la cuestión de la fecundidad no tiene vigencia el principio del tercio excluso.

Sigamos con nuestros ejemplos. Si, por caso, nos las habemos con la experiencia de la creación de sentido, del hallazgo artístico, acaso haya elementos que hallen mayor concreción, que refuljan mejor al crisol o bajo el prisma de las coordenadas arquitectónicas que García Lorca propone en su genial conferencia *Juego y teoría del Duende*²¹. Acaso los análisis richirianos en términos de niveles de temporalización en presente y en presencia (sin presente asignable), pendientes ambos niveles, aunque a distinta “distancia” y resonancia, de los horizontes recónditos de un pasado (por siempre inmemorial) y un futuro (por siempre inmaduro) protoontológicos capten peor (quien sabe), o con menos vivacidad, ciertos lances de esa experiencia de hallazgo que, sin embargo, aparecen con una inusitada viveza cuando se los mira al trasluz de esas geniales distinciones con que trabaja García Lorca en su conferencia: los registros de creatividad cuya inspiración llega por Ángel, por Musa o por Duende.

Del mismo modo, la mereología, por caso, es una apuesta arquitectónica que, para el campo fenomenológico, entiende ser más fecunda que la teoría de conjuntos, lo cual no quiere en absoluto decir (y no es algo que a la arquitectónica interese siquiera) que los fenómenos sean más “mereológicos” que “conjuntistas”. Badiou, por caso, elige²², en cambio, en *L'Être et l'Événement*²³, la teoría de conjuntos, y un escalonamiento en términos de pertinencia (sin

²¹ Federico García Lorca. “Juego y teoría del duende”, Obra completa VI. Prosa, 1. Akal, 1994, 2008, Madrid.

²² Seguramente no pueda decirse que la intención de Badiou sea simplemente arquitectónica. Es, más bien, conscientemente dogmática y resueltamente antikantiana. Así pues, nuestra exposición no es, claro está, del todo exacta, pues no se trata, aquí, de dos opciones “arquitectónicas”, sino de una opción arquitectónica y otra directamente dogmática (y que se vanagloria de serlo, de un modo análogo a como lo hacía, por ejemplo, Georg Cantor). Evidentemente, el maoísmo no está para hacer acepción de arquitectónicas y holgar tercios no excluidos.

²³ Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Éditions du seuil, Paris, 1988.

inclusión) primero, y de inclusión (y pertenencia) luego, para civilizar y articular los elementos de su discurso ontológico (discurso en ayuda de cuya articulación acudirá, más adelante, y a partir de *Logiques des Mondes*²⁴, la teoría de las categorías, y muy en especial la teoría de *topoi*, en especial los *topoi* de Grothendieck; aunque, en entero rigor, la teoría de categorías no sea, para Badiou, el lenguaje de la ontología, sino el lenguaje del aparecer o de lo que él llama “transcendental”). Los extraordinarios trabajos de Fernando Miguel Pérez Herranz²⁵, por poner otro ejemplo, apuestan por la fecundidad apofántica de la teoría de catástrofes de Thom y la topología.

§ 11. La fenomenología ante las metafísicas. El trueque arquitectónico del Sistema. Tratamiento de la aporía: concrescencia (Richir) frente a diseminación (Derrida)

A tenor de lo que llevamos dicho, un *Sistema* de la experiencia (por ejemplo los sistemas de Fichte o de Hegel), sistema que nombra sus dos extremos y, mal que bien, los recoge y los cierra, puede, para una mirada fenomenológica, ganar una virtud arquitectónica. Virtud que, las más veces, se insinúa, en el interior del sistema, bajo el signo de la aporía. El acercamiento fenomenológico a la metafísica troca los sistemas en arquitectónicas trabajando los nudos aporéticos de los primeros. Nudos que se trata de desplegar suspendiendo las nominaciones sistemáticas, cambiando el dogmatismo de las mismas en *Ansätze* (diría Husserl) arquitectónicos, *Ansätze*²⁶ tocados por la modificación de neutralidad, pero que, sin embargo, *inducen efectos de fenomenalización en los fenómenos* (los fenómenos nunca están fenomenalizados del todo: precisan de continuos y sucesivos “jaques” por retomar la expresión de Ortega). Ante las metafísicas del pasado, la fenomenología trata pues de esponjar arquitectónicamente una aporía para ver así la anatomía del “fenómeno” que corre tras dichas nominaciones, otrora dogmáticas y ahora arquitectónicamente modificadas.

Lo que se obtiene a partir de la aporía sistemática es un fenómeno, una concrescencia, tanto vertical como horizontalmente desplegada. Así se despliega el espectro arquitectónico de lo que otrora era una recalcitrante aporía sistemática. Por supuesto que no se resuelve la aporía. Sólo se despliega su anatomía arquitectónica, su figura espectral en niveles, antes abatidos, aplastados, y donde esa secreta, recóndita y sumida espectralidad alimentaba, en el fondo, una aporía que sólo vivía de presuntos aplastamientos. Así pues, no se resuelve la aporía interna al sistema. Antes bien se revela, no bien se despliega la espectralidad arquitectónica de la aporía, el concreto fenomenológico que la estaba alimentando. Esa concreción fenomenológica se manifiesta entonces en su relativa independencia respecto del sistema, de ahí que el proceder arquitectónico (y el hecho de abogar por una multiplicidad de arquitectónicas y de instituciones simbólicas) sea profundamente anti-relativista, contrariamente a lo que pudiera parecer (y al modo en que no pocas veces se ha malinterpretado la fenomenología de Richir en este punto, y la cuestión de la pluralidad de las instituciones simbólicas).

No se trata pues de jugar, dentro del sistema, a exacerbar la aporía, diseminándola cada vez más y haciéndola patente, insostenible, intolerable, contradictoria. Este último sería un proceder más propio de la deconstrucción que Derrida emprende. En cambio, el proceder descrito en el párrafo anterior correspondería más bien al proceder de

²⁴ Alain Badiou, *Logiques des Mondes (L'être et l'événement vol. 2)*, Éditions du seuil, Paris, 2006.

²⁵ Pueden consultarse muchos artículos suyos en Eikasía, www.revistadefilosofia.com

²⁶ Ver sobre esto el texto n° 15 de *Hua XXIII*.

Richir, donde la *piedra de toque* es una suerte de concreción fenomenológica relativamente *previa* a la lengua (y, en suma, referente de ésta, pero donde el referente no es un ente²⁷ sino, dice Richir, un esquematismo fuera de lenguaje).

Evidentemente, huelga señalar que el proceder derridiano vería, en ese recurso a una supuesta concreción “bajo” los significantes, una nueva versión de la metafísica de la presencia; de ahí que el proceder derridiano tome, a partir del constato o sospecha de aporía, un derrotero muy distinto, un derrotero que busca permanecer en el orden del signo, abundando en su diseminación.

Entendemos empero que la cuestión de la concreción es en cierto modo anterior y relativamente independiente de la cuestión de la presencia. De hecho, creemos que la cuestión de la concreción constituye lo propio de la fenomenología, su auténtico aporte, lo que de veras la diferencia de la ontología. La cuestión de la concretud modifica de medio a medio los parámetros del cuestionamiento ontológico, introduce una sintonía pertinencial radicalmente nueva.

§ 12. *Recapitulación: la cuestión de la verdad (de El Sistema) frente a la cuestión de la fecundidad (de una determinada arquitectónica)*

*“La greguería es una mirada fructífera que, después de enterrada en la carne,
ha dado su espiga de palabras o realidades”²⁸*

La bondad u oportunidad de una arquitectónica se entiende pues en términos de mayor o menor *fecundidad* en punto a las fenomenalizaciones que las cuñas de sus coordenadas inducen, a la calderilla fenomenológica que sus grandes billetes (sí, los rótulos de la arquitectónica son necesariamente grandes billetes²⁹) consiguen cambiar, sin que – no erremos el tiro- esa calderilla lo sea *de esos* grandes billetes “arquitectónicos”, sino de otros que son, que eran, los propios de las apercepciones de la actitud natural, apercepciones contrapunteadas por esos otros grandes billetes de la arquitectónica, factores de cambio (en calderilla) que para ser efectivos (*wirksam*) (inducir el cambio en calderilla de esos *otros* billetes de la actitud natural, billetes, ellos sí, con pretensión de realidad) no han de hacerse nunca efectivos (*wirklich*). Los billetes de la arquitectónica no sirven para comprar nada. No se pueden cambiar en calderilla pues contrariamente a la calderilla fenomenológica o los grandes billetes de la metafísica, los billetes de la arquitectónica nada tienen que ver con lo real, nada pueden *comprar*. Por otro lado, incluso, como arquitectónicos, han de permanecer siendo grandes billetes. Incluso dentro de la arquitectónica, de la no canjeabilidad directa por nada real, tampoco han de cambiarse, a su vez, en lo que sería algo así como calderilla *arquitectónica: como* calderilla perderían su efectividad – *Wirksamkeit*- apofántica. La idea de una calderilla arquitectónica es un contrasentido. La calderilla es, en su uso arquitectónico, absolutamente *inane*. Los grandes billetes de la metafísica sí tienen, en cambio, posibilidad de trueque fecundo en grandes billetes arquitectónicos (que sirven, a su vez, para cambiar otros billetes en calderilla, en calderilla

²⁷ Y menos aún un referencial (M1) tallado a la escala de un sujeto operatorio; lo que no quiere decir que sea enteramente “ajeno” al sujeto operatorio. Quiero más bien decir que engrana con la dimensión de *Phantasieeiblichkeit* del sujeto operatorio, dimensión o doble fondo en que se producen “transoperaciones”.

²⁸ Ramón Gómez de la Serna, Prólogo a *Greguerías* (1960), op. cit.

²⁹ De lo contrario, no tendrían filo, posibilidad de percusión. Nuestra finitud fenomenologizante es la que nos obliga a ello: a que la percusión de las contra-apercepciones haya de usar la exageración e incluso la falsedad, y obrar o “servir”, como dice Husserl, “a modo de palanca”.

fenomenológica, nunca arquitectónica).

Si la arquitectónica o las arquitectónicas se dirimen en términos de mayor o menor fecundidad apofántica lo cual, evidentemente, tiene una relación con la verdad, pero *en modo oblicuo*, el valor del sistema se dirime, ya de entrada, en términos de verdad, lo que no quiere decir, claro está, que esa supuesta verdad no se cobre fecundidad.

Ahora bien, el orden de los factores está, en ambos casos, invertido. La fecundidad de un sistema es prueba *a posteriori* de su verdad. La fecundidad de una arquitectónica no es prueba de su verdad en el recto sentido del término. Una arquitectónica da lugar a fenomenalizaciones que, desentrañadas y pre-paradas, mondas y lirondas, puedan luego ser *recogidas* en y por una teoría transcendental de los elementos. La arquitectónica incide poniendo al fenómeno a pique de efabilidad, incide hasta donde claridad y distinción se dejan: las que un nuevo decantamiento del fenómeno a la luz de tales o cuales coordenadas ha permitido³⁰.

Del mismo modo, al albur de una “previa” descubierta, más o menos ciega, avanzada por la arquitectónica³¹, se exagera la manifestación de los fenómenos. El quehacer arquitectónico es como suerte de despliegue que busca dejar, del todo a expensas del viento, la superficie de una vela (o acaso –límites de la *Leiblichkeit* fenomenologizante– sólo una parte) para ver lo que, henchida por el viento, se revela en ella. De ese modo puede *luego* una teoría transcendental de los elementos recoger los frutos de este *previo* quehacer arquitectónico, quehacer que despeja y decanta, quehacer más o menos fecundo según cómo de henchidos hallemos los fenómenos cuando vamos con las cuñas que una determinada arquitectónica ha dispuesto, ha hundido, más o menos a ciegas, en el oscuro légamo de los fenómenos³².

En estos eclipses³³ propios de la incoación arquitectónica se esconde otra diferencia con el sistema. En efecto, la arquitectónica reconoce siempre un punto ciego en el empujón que le da a la experiencia para ponerla a pique de manifestación. La arquitectónica va, más o menos, al bulto. Es luego tarea de la teoría transcendental de los elementos el discernir sobre esa primera decantación. El sistema, en cambio, no reconoce ningún ángulo muerto en el trance – límpido para ella, transparente a su parecer – de trabar su referencia.

§ 13. La entrada en liza de la teoría transcendental de los elementos y la contracción de la arquitectónica en tópica

Exacerbada y holgada la fenomenalidad, la arquitectónica se retira para dar lugar a asertos propiamente fenomenológicos, y que configuran el cuerpo –y no el esqueleto o andamiaje– de la teoría transcendental de los

³⁰ La virtud de una arquitectónica es ser el resorte que más y mejor “pone a huevo” como suele decirse en otros contextos; en fútbol, por ejemplo. Así un delantero alto (como los “grandes billetes de la metafísica en uso arquitectónico”)... que no es parangonable tampoco al uso “regulativo”) puede amortiguar con el pecho un balón procedente un pase anterior que él mismo no puede rematar (por estar – como la teoría transcendental del método o el propio quehacer fenomenologizante – de espaldas a portería) pero que deja franco para que otro jugador que viene de cara – teoría transcendental de los elementos – sí pueda rematar con garantías.

³¹ Y que no ha de confundirse con una descubierta transcendental, con la descubierta de un transcendental que va haciéndose, como quien va esclareciendo las zonas oscuras de un mapa o los intervalos oscuros de un archipiélago. La arquitectónica no es lo transcendental.

³² Que ha su vez no hay que confundir con los referenciales. Los fenómenos son la concrecencia entera. Y el yo fenomenologizante que se las ha con la concrecencia entera no es el yo transcendental. Lo transcendental acaba siendo, en fenomenología, una parte concrecente más.

³³ El incomparable “Ramón”, que nunca nos decepciona con su compañía, hacía notar, en una greguería, que al beber un té o un café con leche (en fin, algo en bol o taza grande) siempre acaecía, tarde o temprano, ese momento de punto ciego que él llamaba “eclipse de taza”.

elementos. La arquitectónica sigue tensando apofánticamente la experiencia, pero ya desde cierto trasfondo.

Sí que hay entonces, claro está, un *posterior* paso a un decir que ya no es arquitectónico y que sí que se debate en términos directamente veritativos y no ya oblicuamente arquitectónicos. Así, en el interior de lo que la arquitectónica dispone, en los intersticios de su esqueleto, la cuestión de la fecundidad apofántica deja ya no es central: antes bien se trabaja sobre ella, sobre lo que ella, arquitectónicamente, ha conseguido rendir, habilitarle al decir fenomenologizante que se pone a hacer “teoría transcendental del los elementos”. El decir directo da el trabajo arquitectónico por bueno. Todas las modalizaciones que el decir directo pueda conocer, todo el cuidado que pueda poner en equivocar una distinción, *nada* tienen que ver ya con la arquitectónica: el decir, por titubeante que sea, se mueve ya en otra esfera.

De modo análogo, y salvando las diferencias de calibre, una modificación de neutralidad puede hacer aparecer distinciones que, más adelante, y en el interior de dicha modificación, podemos tratar de fijar.

Así, una vez urdida su acción apofántica o fenomenalizante, la arquitectónica pasa a convertirse en una tópica. Movida la palanca apofántica, sólo queda la simple vigilancia y puesta en orden. De apofantizante, la arquitectónica se vuelve tópica transcendental, y se limita a ser residenciante o ubicante: a situar esos asertos con pretensión de verdad en tal o cual registro³⁴, adscribiéndolos a uno u otro lugar, residenciándolos en tal o cual *topos* arquitectónico. Dicho de otro modo: la arquitectónica, una vez tensada, habilita en su seno las partes propias de la teoría transcendental de los elementos, los decires transcendentales cuyo tema es la experiencia transcendental.

Ahora bien, dispuesta y tensada en el trasfondo, la arquitectónica cumple también una función de vigilancia, extensiva a la función de hospedaje. Obliga a cada uno de estos decires a ser *local*, irremediamente local. Le obliga a permanecer residenciado en un estrato, es decir, le compele a no “verticalizarse” *tal cual*; es decir, *tal cual* se da en un estrato determinado. El fusible de precaución anti-dogmática de la arquitectónica permanece tensado, y toda globalización de un aserto local lo hace saltar de inmediato. Queda así desbaratada toda verticalización –por parcial que sea– de alguna verdad fenomenológica que desde su nivel de experiencia pretenda ensartar varios elementos sitios en distintas horizontales³⁵.

³⁴ Richir rechaza hablar en términos de niveles o estratos. Yo, en cambio, creo que el punto de vista de Ricardo S. Ortiz de Urbina tiene una fecundidad que sí merece que se bregue con los peligros que, claro está, puede traer la “metáfora” de la estratigrafía.

³⁵ Sobre esto: Pablo Posada Varela, [Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano \(A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir\).pdf](#) (Eikasía n°40, 2011). Ejemplo de esta verticalización indebida es el concepto Merleau-pontiano de “chair”. Véase un análisis de este punto en: Pablo Posada Varela : [Hipérbolo y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime.pdf](#) (Eikasía n°34, 2010), sobre todo en las pp. 444-453. Análisis fundamentalmente en relación con las críticas paralelas a Merleau-Ponty que encontramos en los trabajos, extraordinariamente finos, de Roland Breeur: *Singularité et Sujet. Une lecture phénoménologie de Proust* (col. Krisis, J. Millon, Grenoble 2000) y *Autour de Sartre : la conscience mise à nu* (col. Krisis, J. Million, Grenoble 2005). Estos trabajos han obrado una indiscutible influencia en el modo en que Richir, ya desde *Phénoménologie en Esquisses* (2000), pero mucho más durante los últimos años, se ha distanciado muchísimo de Merleau-Ponty.

Por grande que haya sido la influencia de Merleau-Ponty en la obra de Richir, patente, sobre todo, en los escritos de Richir de finales de los 70 y principios de los 80, la principal fuente de inspiración de Richir ha sido, claro está, el propio Husserl. Lo ha sido y lo viene siendo cada vez más según ha ido apareciendo el material inédito o merced a las celadas claves y recónditos tesoros que una lectura esforzada de inéditos ya publicados hacía emerger: caso de *Hua XXIII*, otro de los factores del aludido distanciamiento de Richir respecto de Merleau-Ponty. Relectura de inéditos ya publicados o de textos anteriores y supuestamente “conocidos” o “sabidos” (y no sólo por aparecer de otra forma a la luz de los inéditos) a los que Richir siempre vuelve pues ¡cuántos tesoros no habrá aún en *Ideas I* o en *Meditaciones Cartesianas*, (por sólo citar algunos)! En eso, en la lectura detenida, atenta e incansable de la obra de Husserl, se distingue Richir de la mayoría de sus francófonos contemporáneos (“fenomenólogos” inclusive) que ¡por supuesto! ya “superaron” a Husserl hace décadas.

Sobre el método. Fenomenología y metafísica: El efecto de atracción del instituyente simbólico sobre el campo fenomenológico

Marc Richir

Traducido por Pablo Posada Varela

Como¹ escribiera Husserl en una ocasión, poseer espíritu fenomenológico es verse sobrecoigido (por el asombro) [être saisi (d'étonnement)] ante lo que no termina de ir de suyo dentro de lo que va de suyo [ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi]. Dicho de otro modo, se trata, en el ámbito, por ejemplo, del pensar, de no permanecer en coincidencia con lo pensado, o de “estar” en decalage, *en desajuste* [en écart] en el seno del *encabalgamiento* [enjambement] que ese desajuste genera, encabalgamiento de un instantáneo² que supuestamente fija como coincidente lo que va de suyo, fijándolo de una vez por todas. Este encabalgamiento representa, para nosotros, la atestación fenomenológica más inmediata del esquematismo fenomenológico, y ello, precisamente, en la medida en que es “ciego”, en que ya siempre se ha “producido” y habrá de “producirse” siempre aún: nada recuerda y nada anticipa, pero sí es portador de reflexividad (que no de reflexión). Que de ello tengamos conciencia, aunque sea de forma oscura, atestigua que sólo podemos permitirnos hablar de algo así como “el esquematismo ‘mismo’” al amparo de lo que constituiría, en definitiva, un cierto abuso de lenguaje. Efectivamente, el esquematismo es aquello en lo que se fenomenalizan los fenómenos, aquello que los “figura” de modo irremediamente inestable al tiempo que “él mismo” permanece, como tal, infigurable. Permanece en su infigurabilidad por ser estructuración en movimiento o en tránsito indefinido, en perpetuas metamorfosis, cambiantes sin cesar. Y todo ello sólo es posible porque el esquematismo no coincide jamás “consigo mismo”, no se constituye en identidad ninguna, sino que *se encabalga* [s'enjambe] a “sí mismo” *sin cesar*, sin “recuerdo [rappel]” o “anticipación” de “sí mismo”. El desajuste del que hablamos es pues, más profundamente, y a falta de mejor denominación, lo que designamos como desajuste del esquematismo respecto de “sí mismo”, desajuste en virtud del cual, sin recordar nada, el esquematismo ya siempre ha dejado rastros esquemáticos [traces schématiques] de “sí mismo” en pasado transcendental (más allá de toda retención y de todo recuerdo). Asimismo, su propio desajuste esquemático aquello en virtud de lo cual el esquematismo, sin necesidad de anticipar nada, ya siempre deja rastros esquemáticos de “sí mismo” en futuro transcendental (más allá de toda protención y de todo pro-yecto). Así pues, es un puro movimiento “formante” en cuyo desajuste interno despuntan [viennent à poindre] lo proto-ontológico y la afectividad; de hecho, son éstas las únicas instancias capaces de aportar una atestación fenomenológica del esquematismo, y hacerlo precisamente a través de las “desconexiones esquemáticas” que en ellas se anuncian. Efectivamente, es en este desajuste, que es encabalgamiento originario e irreductible, donde, por un lado, puede, lo proto-ontológico, acceder a sí mismo [en venir à lui-même], primero en lo cuasi-ontológico (aún esquemáticamente “habitado”), después en lo ontológico (y donde lo esquemático parece haber quedado soterrado o

¹ NdT : Este texto corresponde a las pp. 9-16 de la obra *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, Krisis, Grenoble, 2006.

² En el sentido del *exaiphnès* platónico del diálogo *Parménides*.

sumido [enfoui]). Por otro lado, y correlativamente, la afectividad puede, también por mor de este desajuste, acceder a sí misma en las afecciones y, después, y a partir de la condensación de éstas que supone la afección sublime, acceder a sí misma bajo lo que advendrá como un “sí-mismo”. Esta afección sublime, en virtud de la “desconexión” con lo esquemático a que lleva su condensación como afección, es siempre susceptible de entrar, por sobre-condensación, en la hipérbole (sublime) de sí misma; hipérbole donde el “verdadero” sí-mismo es a su vez susceptible de surgir (pero también de desvanecerse) como sí-mismo de la apercepción transcendental inmediata, desconectado de lo esquemático, es decir, surgido como Uno e idéntico, instantáneo, y más allá del encabalgamiento. Este movimiento jamás llega, fenomenológicamente, a término, pues de hacerlo, supondría la implosión identitaria del campo fenomenológico en lo que llamamos “agujero negro” fenomenológico. Éste tiene, por ende, estatuto fenomenológico, pero, como tal, se hurta al análisis fenomenológico. Corresponde esto también a lo que desde nuestras *Meditaciones Fenomenológicas* veníamos llamando el *instituyente simbólico*. Siempre “a distancia” o aparte [à l'écart]³ dentro del encabalgamiento mismo (coextensivo con el esquematismo), no deja, por ello, de ejercer, desde su propio incumplimiento [inaccomplissement], un “efecto de atracción”, el de una inminencia de cumplimiento [accomplissement] (siempre, en todo caso, fenomenológicamente, en curso, ya encaminado) de la hipérbole sublime, *del contacto en y por desajuste del sí-mismo en que se condensan las afecciones, junto al sí-mismo identitario y sobre-condensado* en el *exaiphnès* que aún vive, pero a ciegas, en aquellas virazones [revirements] de los parpadeos fenomenológicos donde se fenomenalizan los fenómenos – dichas virazones están ya siempre y siempre todavía *encabalgadas* en y por los parpadeos. Cabe, por lo pronto, decir, en base a lo anterior, que la *epojé* fenomenológica hiperbólica es la operación por medio de la cual el fenomenólogo trata de detener en lo instantáneo la movilidad fenomenológica universal, para acabar comprobando en carne propia el fracaso de dicho intento; intento que, con todo, es absolutamente necesario para dar vida [faire vivre] *al encabalgamiento de lo instantáneo* en la entera complejidad de sus implicaciones. Es en ese ámbito donde se sitúa, en propio, la inédita relación entre fenomenología y metafísica. Ahí: es decir, en la imposibilidad fenomenológica de *efectuar* la metafísica y en la imposibilidad correlativa de *prescindir de ella* [*de s'en passer*]. Así pues, propiamente, en la experiencia vivida [épreuve] de la atracción del “agujero negro” fenomenológico sobre el entero campo fenomenológico.

Cabría decir, a modo de primera aproximación (marcada, a su vez, por la tradición metafísica) que, desde un punto de vista fenomenológicamente “puro” (que, precisamente, jamás se da en lo concreto), “todo”, transposable y posible, cuando adviene (o es susceptible de advenir) en el campo propio de la fenomenología, se encuentra en régimen de indefinida inestabilidad, en incoatividad y en coalescencia, sin que nada estable pueda fijarse – es lo que los Antiguos ya catalogaban como “movilidad universal”. Sin embargo, también estamos, ya siempre y siempre todavía, de forma global, en el campo de la *institución simbólica*, es decir ya siempre y siempre todavía *prendidos* en fijaciones simbólicas – aunque, al cabo, no sean nunca sino relativas, y siempre nimbadas de un halo borroso [un flou]. En el caso particular de la fenomenología, que es un ejercicio del filosofar con una articulación propia, estamos ya siempre fijados por fijaciones simbólicas que son, precisamente, *filosóficas*. Es

³ NdT: Se trata del uso directamente sintáctico – no sustantivado – de “écart” en francés. Se trata, en el fondo, del uso más común.

justamente ésta la situación que permite abordar el *estatuto* de la fenomenología respecto de la metafísica : hacer fenomenología también ha de ser, para nosotros, *hacer que la lengua de la filosofía nos hable, que nos diga algo dentro de la fenomenología* ; así pues, utilizar los recursos de la lengua filosófica clásica en las “descripciones” fenomenológicas y, de ese modo, revelar, desde dentro de la lengua filosófica clásica, la dimensión fenomenológica que hasta entonces había permanecido soterrada en su interior. Por consiguiente, es como si la fenomenología fuera el revés que a su vez se sustenta con el envés simbólicamente elaborado dentro de la metafísica (en esencia : el platonismo y el neoplatonismo), y donde dicho envés simbólico proporcionaría puntos de agarre o calas que abren a la posibilidad de *análisis* fenomenológicos al tiempo. Correlativamente, este análisis cambian, consecuentemente, de estatuto, dentro de lo que emerge no ya como arquitectura metafísico-especulativa, sino precisamente como *arquitectónica fenomenológica* – “tectónica” compleja que ya no es la de un principio o la de una *archè*, sino la de lo arcaico a través de sus transposiciones varias; tectónica dinámica que, por ende, excluye aquí cualquier pura y simple arqueología.

Sucede, de este modo, que nuestros holgados distinguos analíticos revisten, por así decirlo, el rastro de lo “sistemático” de la metafísica en nuestra arquitectónica fenomenológica : no sólo el rastro de los registros y de las transposiciones arquitectónicas con arreglo a las cuales se efectúa el paso de un registro a otro (toda “jerarquía” de niveles o de hipótesis queda puesta fuera de juego⁴), sino, además, el rastro de las transposiciones que, analíticamente dicho, son responsables del paso del fenómeno a la fenomenalización, de ésta a los esquemas de fenomenalización, de éstos últimos a los esquemas mismos como fenómenos o a los fenómenos provistos de sus improntas [empreintes] esquemáticas (desde cuya intrínseca reflexividad podemos acceder a los *Wesen* salvajes). Lo que, a cada paso, está guiando todos estos análisis, “especulativos” tan sólo en apariencia, es, en un solo y mismo movimiento, de un lado la fijación apropiada (al análisis) de los polos del parpadeo fenomenológico de los fenómenos y, del otro, según progresa el análisis, la migración del parpadeo hacia ulteriores parpadeos entre otros polos. Estas fijaciones y sus migraciones pertenecen ya, de hecho, a la específica *Stiftung* cuya estructura estemos tratando, en cada caso, de analizar, y, por lo tanto, son ya del orden del efecto de “atracción” del “agujero negro” fenomenológico, como si la metafísica transpuesta en arquitectónica fuera la encargada de proveer los términos analíticos y la fenomenología la encargada de aportar el *método*. Efectivamente, en la fenomenología reinan, indivisas [sans partage], transposibilidad y posibilidad, conceptos que han de pensarse horros de actualidad y aparte de todo acto ; por lo demás, lo que permite *efectuar* (poner en acto) el análisis no procede sino de la fijación arquitectónica de los términos. De hecho, en eso consiste lo que entendemos por *reducción arquitectónica* : dado que el encabalgamiento de toda fijación (aquí : encabalgamiento instantáneo, y llevado a cabo por el pensar) es originario, se trata de *situar* y de *analizar* los encabalgamientos (que ya siempre han tenido lugar, y que aún seguirán teniéndolo), de distribuirlos arquitectónicamente con vistas a su inteligibilidad, pero sin deformarlos o modificarlos; se trata, como ya era el caso en Husserl, de desvelar su *Fungieren* transcendental anónimo. Así pues, bien pensado, la reducción arquitectónica se conjuga siempre con la *epojé* fenomenológica hiperbólica, con la

⁴ NdT: De ahí que Richir prefiera hablar de “registros” y no de capas, niveles o de estratos. Suele mentar al propio Husserl que, en más de una ocasión, advierte, por ejemplo en *Ideas I*, del estatuto metafórico de la expresión “capas (*Schichten*)”, y de los peligros que esa metáfora puede entrañar si el análisis no tiene presente en todo momento el carácter metafórico de dicha expresión.

hipérbole en contacto en y por desajuste con lo instantáneo, instantáneo ya siempre y siempre de nuevo marrado [toujours déjà et toujours encore manqué]. Dicho de otro modo, la reducción arquitectónica se conjuga siempre con la experiencia fenomenológica de lo sublime, al menos “en función”, abierta en la hipótesis de la *epojé* fenomenológica. De la fenomenología husserliana permanece no ya la atestación por y en una conciencia ya preconcebida, sino la atestación, directa o indirecta, como en Husserl, en una “conciencia – la del fenomenólogo que ejecuta los análisis – “ampliada” a la totalidad del campo fenomenológico, llegando hasta los bordes de la extinción de éste y de aquélla en el “agujero negro” fenomenológico. Así, el *análisis* fenomenológico *en ejecutividad* [en effectuation] no es sino la apropiada ponderación de los efectos de atracción del “agujero negro” fenomenológico dentro del campo fenomenológico – quedando, claro está, todo el problema, concentrado en el término “apropiada” toda vez que, en éstas, ningún criterio “objetivo” tiene ya vigencia. Aquello que, muy al contrario, sí que la tiene, es la *mimesis* no especular, activa y desde dentro del encabalgamiento de lo instantáneo en sus diversos registros o *situs* arquitectónicos [sites architectoniques]. Por lo demás, ello implica – no es necesario volver sobre el particular – que, correspondiendo la otra “componente” del efecto “de atracción” del “agujero negro” fenomenológico a la posición (*Setzung*) de lo fijado, resulta que toda posición, incluso la de las idealidades, ha de quedar puesta entre paréntesis (efectivamente, se trata, en principio, i.e. en primer término y de modo general, de la posición de la eidética como aquello que subsume todas las estabilidades (*ousiai*), así sean *eidè*, o significaciones en el sentido lógico husserliano). Todo ello remite el ejercicio de la fenomenología a lo que Winnicott llamaba el “área transicional”: área que la fenomenología, partiendo, como hacíamos, del encabalgamiento y de su experiencia, no puede abandonar; así, la fenomenología se halla pues infinita e indefinidamente *en transición*. La fenomenología viene a ser una suerte de arte de la transición, del tránsito, del *ex-periri*, con lo que resulta siempre provisional, no saturada, inagotable, opuesta en su espíritu a toda fijación doctrinal (dogmática) que la recondujese al redil de la metafísica especulativa en orden a lo que, en definitiva, consistiría en una ceguera *respecto del* (pero también inherente *al*) encabalgamiento.

Así las cosas, es necesario añadir algunas precisiones más sobre la neutralidad (en particular afectiva) de la actividad teórica y, en primer término, sobre la indiferenciación que reviste la afectividad en el ámbito de la institución de la idealidad. Dicha institución se resume, tal y como tratábamos de mostrar en *La institución de la idealidad*⁵, en lo que *acaso* resulte del esfuerzo ciego para fijar lo que clásicamente se viene entendiendo por iluminación, es decir, lo que, para nosotros, es el encabalgamiento originario de lo instantáneo, en la linde inestable y movediza entre esquematismo fuera de lenguaje y esquematismo de lenguaje. El esquematismo fuera de lenguaje no se atesta, indirectamente, más que si, en cierto modo, se “aplica” a sí mismo en virtud de su re-esquematización en lenguaje. Ésta, que es esquema de temporalización en presencia de lenguaje, sólo puede “fijarse” – pero fijarse parcialmente en virtud del efecto “de atracción” del “agujero negro” fenomenológico – aplacada en jaez de “imagen” esquemática (el *Bild* del Fichte de la *W-L* 1804); “imagen” esquemática que, merced a ese mismo efecto “atractivo”, no *traspasce* como [ne paraît pas comme] “imagen” esquemática del esquematismo fuera de lenguaje, sino como “imagen” esquemática de la idealidad: o bien como matriz esquemática de articulaciones “lógico-

⁵ Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. I, Beauvais, 2002

formales”, o bien como pre-determinación esquemática de los recorridos de la extensión del *eidos* “material”, es decir, como *regulando* por anticipado los juegos, en principio enteramente libres y cualesquiera o cuodlibetales, de la imaginación. En lo referente al primer caso, cabe decir, como ya hiciéramos, que el esquematismo de lenguaje se atesta en los tiempos fuertes y débiles (*Wesen* formales de lenguaje y afecciones de lenguaje) de los *ritmos* de lenguaje que pasan “con mayor o menor dificultad” a las expresiones de lengua (entonaciones, silencios, etc.); y cabe sostener también que estos ritmos, por cuanto no están creados a partir de la nada, son testimonio, aunque de forma complejísima, de las condensaciones y disipaciones esquemáticas que ya antes hubieron de “acentuar” “ritmos” de proto-temporalización (en proto-presencias) fuera de lenguaje. Sea como fuere, son estos ritmos de lenguaje los que se ven “captados [pris]” *como tales* por la atracción del “agujero negro” fenomenológico, por ejemplo en aras a y dentro de la *Stiftung* de la lógica. Lo que, a la vez, permite “filtrarlos” (mediante dicha fijación) y “reunirlos” (desde y en torno a dicha fijación), permitiendo, por tanto, el tránsito de los unos a los otros ya en calidad de “ejemplos” de la variación, es en una previa pre-determinación esquemática desde la idealidad de una u otra forma lógica, y esta pre-determinación, desde la “atracción” del “agujero negro” fenomenológico, es decir, desde la atracción hiperbólica de la afectividad sobre-condensada, es pre-determinación que *igual* o *allana* los ritmos bajo la forma de estructuras que, por estar vaciadas de toda afectividad, resultan neutras. En la forma lógica no hay ya, al menos tan pronto como queda metafísicamente fijada, ni *Wesen* formales de lenguaje, ni tampoco aquellas afecciones que, en virtud de su intrínseca movilidad, conducen las *Wesen* formales de lenguaje a *wesen*⁶. No hay ya, aquí, sino, por así decirlo, estructuras de vacío cuyos términos son indiferentes a su referencia, resultando, por tanto, formales o abstractos. De igual modo, cabe decir, en el segundo caso, y en la medida en que, en el proceso de variación, aún subsiste, aunque recónditamente, algo de tipo formal, que los recorridos de extensión de los *eidè*, los recorridos de las variaciones eidéticas imaginarias, no son, a cada paso, sino fenómenos de lenguaje mutuamente transposibles pero con la salvedad de estar *condensados* y *aplanados* [aplatis] en el tiempo continuo de los presentes intencionales de la imaginación; presentes que, dicho sea de paso, carecen de *hylè* afectiva. Es en esta condensación, que es incluso sobre-condensación, donde se ha de apreciar el origen fenomenológico del aplanamiento [aplatissement] del tiempo de presencia (de lenguaje) y en ello el origen del aplanamiento de las afecciones, y con ellas, de las afecciones de lenguaje, por ende *indiferenciadas*. Dado que, tal y como mostrábamos en la citada obra, el eje lógico-formal está indisolublemente ligado al eje eidético-ontológico-material, de todo lo anterior se desprende asimismo que, en virtud de este aplanamiento, pero retroductivamente, los ritmos de lenguaje, con sus afecciones de lenguaje, pueden ser considerados como ritmos de tiempos fuertes y débiles *sin afecciones*, luego también sin otras *phantasiai* que las retomadas como imaginaciones dentro de las variaciones. Y así también, sucede que ambos ejes se respaldan mutuamente, por así decirlo, en lo que, como caso de “atracción” por el “agujero negro” fenomenológico, transparece como *institución simbólica global de la idealidad*: no hay institución de *eidos* “material” posible sin institución *lógico* “formal” y recíprocamente. Aquí, la

⁶ NdT: Que conducen las “Wesen” a “wesen” con “w” minúscula, a “wesen” en el sentido activo, infinitivo, pero verbal, no substantivado: las afecciones conducen las esencias formales de lenguaje a “estar”, “hacer estancia” pero de modo activo, “destilando (su) ser”, “cundiendo” o “dando de sí” por retomar el término, grato a Zubiri, por ejemplo en su curso *Estructura dinámica de la realidad* – complementario (o más bien “especificante”) del “de suyo”.

experiencia de lo sublime y del exceso sublime permanece enteramente recóndita, como *fungierend*, en las profundidades transcendentales del “sí-mismo” de la aperccepción transcendental inmediata⁷. “Emerge”, todo lo más, a escondidas, como “reactivación” (*Nachvollzug*) recóndita, en el marco de la institución de la idealidad ; institución que no se lleva a cabo en régimen de experiencia, sino que, por el contrario, a modo de “atracción” del “agujero negro” fenomenológico, obnubila o disimula porciones enteras (fuera de eidética) de la experiencia – siendo, por ejemplo, el expediente de la “estética o elegancia” matemáticas cuestión bien distinta y que, claramente, sobreviene más adelante, ya en el seno de los hallazgos de armónicos propios a la *elaboración* simbólica de la institución simbólica.

Posición (de la idealidad) y fijación (para el análisis fenomenológico) no van pues necesariamente de la mano – si fuera el caso, la fenomenología, tal y como tratamos de “refundirla”, resultaría de todo punto imposible. Así pues, la fijación sí puede tener lugar en y por la *neutralización* (Husserl) de la posición, y ello incluso en el caso de la idealidad, dentro lo que corresponde al análisis de la estructura genética de su *Stiftung*. Por lo tanto, no es necesario, según nos parece, asociar reducción transcendental y reducción eidética. Porque, efectivamente, la fijación puede detenerse *bastante más acá* (o “más allá”) *de la esencia*, pudiendo, la reducción arquitectónica, tomar el lugar de la reducción eidética. Sin embargo, dado que, de hecho, la primera se apoya en estructuras metafísicas clásicas cuyo estatuto hemos tratado de cambiar, y dado que, gracias a este cambio, escapamos, en parte, a los problemas planteados dentro de la metafísica, problemas relativos a la neutralización de la posición y de la *presu-posición* que se le plantean aún a la fenomenología husserliana, pretendemos de este modo no dar cabida sino a las aludidas fijaciones⁸ junto con las implicaciones arquitectónicas que acarrear. De esta forma, la neutralización deja de estar obnubilada por la posición, pudiendo así extenderse al campo de la afectividad. Neutralización teórica que descubre, a un tiempo, el carácter no posicional y originariamente no intencional de la afectividad (de las afecciones y de las *phantasiai* que aquéllas animan), liberándonos de lo que, según creemos, constituye en fenomenología – y a pesar de la opinión de Husserl – un falso problema; neutralización que nos descubre también el desajuste esquemático originario (el encabalgamiento) en el que la afectividad es llamada a colmar, como en una suerte de “llamada de vacío” [“appel d’air”]⁹, un vado o depresión. Esto, claro está, sólo podemos “verlo” desde la indiferenciación de las afecciones, siempre ya y siempre todavía en juego en la institución, al menos potencial, de la eidética, es decir, a través de un *Fungieren* transcendental, las más veces recóndito, propio de esta indiferenciación, primer efecto de “atracción” del “agujero negro” fenomenológico en el encabalgamiento. Sin embargo, como se habrá echado de ver, esto no nos sitúa en situación de “espectador (teórico) no involucrado [non engagé]” respecto de lo que “ve”, puesto que es este efecto de “atracción”, originario dentro del propio encabalgamiento, lo que, metódicamente, “funciona” como “operador” de indiferenciación afectiva, luego de neutralización ; “operador” que, por lo demás, ignoraríamos por siempre y desde siempre de no darse también, al menos, la potencia (*Potenz, dynamis*) de la hipérbole sublime y de su “resolución”, no ya en lo

⁷ NdT: puede consultarse el siguiente texto: [L’aperception transcendante immédiate et sa décomposition en phénoménologie.pdf](http://www.laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Articles_de_MC_files/L%E2%80%99aperception.PDF) (publicado en 2001 en la *Revista de Filosofía* del departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad Complutense de Madrid): http://www.laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Articles_de_MC_files/L%E2%80%99aperception.PDF

⁸ NdT: i.e. fijaciones arquitectónicas (y no eidéticas) dentro del ámbito de la neutralidad.

⁹ NdT: Es un término propio de la aerodinámica y de la aeronáutica del que suele hacer uso Richir. Se trata, simplemente, del efecto de succión y relleno – de aire – creado desde el vacío o desde una diferencia de presión.

imaginario (el fantasma), cuanto, antes bien, en la *elaboración* simbólica de la institución simbólica. Una vez más, lo instantáneo metafísico jamás está exento de su propio encabalgamiento, como tampoco lo está toda fijación arquitectónica establecida dentro del campo fenomenológico, campo en el que se “verifican” tanto el asimiento o captación [prise] a cargo del instituyente simbólico mediante sus efectos de atracción, como el “desasimiento [déprise]” de este efecto en la fenomenología *haciéndose* que el fenomenólogo despliega al efectuar sus análisis: una vez más, estos análisis corresponden a una forma de hacer hablar a la lengua filosófica en el seno de la fenomenología o, vale también decir, una forma de desvelar los fondos o légamos [le fonds] fenomenológicos aún soterrados en la lengua filosófica. Cabría imaginar también, aunque haya de ser, quizá, añadiendo un punto de locura, que la fenomenología *in fieri* pudiera apoyarse en otra institución simbólica distinta a la de la filosofía ; pero parecería, sin duda, imposible, si reparamos en que, en tal caso, el quehacer (el análisis) “fenomenologizante” consistiría, sencillamente, en arte (literario, musical, plástico); cierto es que hay también algo así como un “arte fenomenológico”, pero templado, con todo, por su vínculo con la filosofía (y, por lo tanto, con la metafísica), aunque nunca al punto de convertir el corpus de análisis de la fenomenología en corpus científico en el sentido que, desde la modernidad, reviste el término.

Sea como fuere, siempre habremos de volver a este nódulo que marca la dualidad interna propia del análisis fenomenológico. De un lado, lo que acabamos de denominar fenomenología *haciéndose* o *in fieri* incide siempre por entre el desajuste esquemático originario, a través del encabalgamiento (o más bien desde los encabalgamientos) de lo instantáneo. Por el otro, la institución simbólica (la *Stiftung*) a que la fenomenología en ejecución da voz, que hace hablar en su seno, y cuyas dimensiones fenomenológicas revela mediante los efectos de “atracción” del “agujero” negro fenomenológico, incide, a su vez, desde el *exaiphnès*. Esta última instancia, por el contrario, permanece, para el fenomenólogo, en el estadio de lo que, en otro lugar, denominábamos, quizá de forma un tanto acomodaticia, *entre-apercepción*. Es como si la entre-apercepción entreviese, mas sólo entreviese, las virazones instantáneas de los parpadeos. Si la fenomenología no quiere sucumbir a lo imaginario, los polos de dichos parpadeos no pueden fijarse si no es por la transmutación o “re-conceptualización” de la metafísica en arquitectónica a que hemos aludido y de que nos hemos ocupado. Toda la dificultad, en ocasiones enorme, de la fenomenología, reside en zigzaguear entre ambas dimensiones *a la vez*, en mantenerlas, por lo tanto, *unidas*¹⁰.

¹⁰ Este movimiento ya ha sido esbozado, aunque, en cierto modo, sobre bases distintas (volver a situar a la Razón en sus goznes, en la estela de sus propios pasos [la remise de la Raison dans ses propres pas]), por Kant en su obra crítica.

Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico

Pablo Posada Varela

Université Paris - Sorbonne, Bergische

Universität Wuppertal

Resumen

En el presente trabajo mostramos cómo el uso de los todos categoriales desempeña un papel decisivo en el trance de manifestación de las relaciones de dependencia e independencia entre partes en el campo mereológico. Para ello nos ocupamos del complejo lugar mereológico desde el cual el yo mereologizante despliega su actividad apofántica.

Palabras clave

Mereología, yo fenomenologizante, yo mereologizante, parte inmediata, todos categoriales

Abstract

In this paper we exhibit to what extent the use of categorical wholes plays an essential role in revealing dependence and independence relations between parts within the mereological field. We therefore deal with the thorny mereological site out of which the mereologizing I casts its apophantic action.

Keywords

Mereology, phenomenologizing I, mereologizing I, immediate parte, categorical wholes.

Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico

Pablo Posada Varela

Université Paris - Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal

Este trabajo es la segunda parte del artículo titulado “Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico”¹. Apoyados en lo que allí esbozábamos, pasamos al tratamiento específico del tema de la variación que nos interesaba. Este paso suplementario en el desarrollo de nuestro trabajo quiere mostrar de modo más preciso, en esta segunda parte, cómo funciona la “labor mereologizante”, o cómo se desenvuelve lo mereologizante para dar a ver lo mereo-logizado.

El comentario de un pasaje del párrafo 23 titulado “las formas categoriales de unidad y los todos” quisiera entroncar con lo que anticipamos en la introducción de la problemática al fin de que, habida cuenta de lo recién dicho sobre la fantasía (en detrimento de la percepción), quede manifiesto que un determinado uso conjugado entre ontología formal y fantasía configurará la proto-“intuición” -acto ya de suyo complejo- de la compenetración *necesaria*² entre abstractos en un concreto. Nos situamos en la franja de promoción heurística de la intuición categorial y no en una descripción de la intuición categorial misma. O, por decirlo de otro modo, tematizamos la intuición categorial desde la teoría transcendental del método y no – como suele hacerse³ – desde la teoría transcendental de los elementos.

1. Los diferentes tipos de todos

Los diferentes tipos de todos se definen por el modo de la concatenación entre sus partes. Son los concretos simples aquellos todos de los que más nos hemos ocupado y que consisten en una compenetración

¹ Cf. Pablo Posada Varela, “Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico”. Publicado en *Eikasia* nº46. <http://revistadefilosofia.com/46-07.pdf>. Lo que al principio de ese texto señalábamos, en el “preludio fáctico (1.1.)” de las “Consideraciones Preliminares (I.)”, vale también para el texto que nos ocupa. Ambos fueron escritos a la vez. Al menos la primera versión de los mismos. Sin embargo, este último, a pesar de haber sido en parte presentado, en su primera versión, en el congreso *Signo, Intencionalidad, Verdad*, organizado por la Universidad de Sevilla y la sociedad española de fenomenología, no pudo quedar recogido (por el preceptivo tamaño de una comunicación) en las actas del congreso y, por lo tanto, apenas hay rastro de él en la publicación «Mereología y fantasía. Sobre el trance de manifestación de relaciones de esencia», publicado en *Signo, Intencionalidad, Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2005. (pp. 277-287).

² O necesidad de compenetración, i.e. intuición de una compenetración *como* necesaria.

³ Y como unívocamente hizo Heidegger, lo que le indujo a cometer tremendos errores arquitectónicos que han descrito con mucho tino en varios trabajos tanto Richir (por ejemplo en *Du Sublime en Politique*, Payot, 1992 o en *Phantasia, Imagination, Affectivité* J. Millon, 2004) como Pierobon (“Le malentendu Kant Heidegger” in *Epokhè* nº1, Le statut du phénoménologique, J. Millon, 1991). Por lo demás, hay excelentes indicaciones sobre este punto en varios artículos de Sacha Carlson, así como en su libro sobre la fenomenología de Richir, de inminente publicación: Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*, Tesis doctoral co-dirigida por Michel Dupuis y Guy Vankerkhoven, Université Catholique de Louvain-La-Neuve, 2012.

absoluta entre momentos abstractos, es decir, entre entidades que no pueden más que compenetrarse porque, separados, no pueden, a su vez, formar un todo. El enlace de las partes en ese todo vale como caso individual de la correlación que se da entre los géneros puros de cada uno de esos momentos abstractos. La correlación o ley de dependencia entre géneros pide que para que un determinado momento abstracto “exista” “siendo lo que es” necesariamente haya de coexistir con otro momento abstracto. ¿Pero por qué *coexistencia* significa, en el campo fenomenológico en el que se *realizan* las leyes, *unión*, o existencia de lo uno junto a lo otro? Con esta pregunta pretendo anticipar una particularidad del campo mereológico que bien pudiera enunciarse así: *la unión “topológica” de abstractos está infradeterminada desde la mera petición lógica de coexistencia*⁴. Andemos un trecho por una senda distinta a la de la discusión general para explicitar esta particularidad tan oscuramente enunciada, suerte de ley de la gravedad del campo mereológico por cuyo derrotero busco encontrarle al arte apofántica una posibilidad de implemento recurrente⁵.

Parece como si el *tipo* de coexistencia que significa *estar del todo fundidos* dos momentos abstractos en un concreto estuviera infradeterminada desde el punto de vista de la *mera petición de coexistencia* elevada desde la ley ideal sintética a priori que co-manda correlaciones entre géneros. La *proximidad topológica absoluta* entre dos momentos abstractos no es el *tipo* de coexistencia que desde la ley pura se exige, pues la ley pura no dictamina *ningún tipo* de coexistencia, sino simplemente mera coexistencia de cualquier tipo que ésta sea. Así, podría suponerse en hipótesis el caso contrario de una simple coexistencia *a distancia* dentro del campo fenomenológico⁶.

Esto es lo que a Husserl sorprende cuando en el párrafo inmediatamente anterior al que citaremos y titulado “*Formas sensibles de unidad y todos*” se expresa del modo en que enseguida recogeré. Pero no se debe antes olvidar que la cita está sacada del contexto discursivo al que alude el título del párrafo y, más explícitamente, está la cita extraída del contexto de discusión que atañe a cuál sea la “unión” para que dos o más momentos abstractos se compenentren en un concreto. Solución: ninguna. Ninguna pues unidos ya lo vienen estando desde el “tiempo” de su propio “sentido”. Pero debido a la cuestión antes mencionada no puede por menos de trasparecer a estas líneas un cierto aire de sorpresa. Las palabras que en esta cita de Husserl ponemos en cursiva pretenden poner de manifiesto esta implícita y relativa sorpresa. Esta sorpresa no es más que la que produce una suerte o rastro de sinteticidad en el ámbito de la analiticidad pura en que entiende moverse el definitivo aderezo formal a que accede la ontología formal en el capítulo 2º de la 3ª *Investigación Lógica*:

⁴ Son aquí esenciales los conceptos de partes mediatas e inmediatas (próximas y remotas). Volveremos más adelante sobre ello. Recordemos que Husserl presenta y define sendos pares conceptuales en los §§ 18, 19 y 20 de la 3ª *Investigación Lógica*.

⁵ Aunque no estrictamente algorítmico pues esto sería imposible amén de contradictorio. No se compadecería con la irreductible a posterioridad de la fenomenología y contravendría el Principio de todos los principios (expresado, como sabemos, en el § 24 de *Ideas I*)

⁶ Lo cual tiene enorme interés en el tratamiento de las síntesis pasivas, de las asociaciones a distancia, de las *Weckungen* afectivas (cf. Hua XI): hay asociaciones *igual de fuertes* que la sanción de continua unión entre impresión y retención, así y todo asociaciones que, sin embargo, no siguen el ritmo del flujo del tiempo inmanente, que están, respecto de él, “dislatadas”, descabalgadas. Puede consultarse a este respecto el texto de Richir “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización” del que existe una versión española en el volumen IV del *Acta Latinoamericana de Fenomenología*. http://www.clafen.org/AFL/V4/665-692_DOC_Richir.pdf Si no tenemos en cuenta que lo que allí, en esas *Weckungen* a distancia está en juego son *diferencias arquitectónicas* (de las que no trataremos en este trabajo pues ello complicaría sobremanera las cosas) entonces lo que decimos en esta nota podría parecer contradecir el cuerpo del texto; pero no hay tal contradicción (si se tiene en cuenta el factor de multiestratificación de la experiencia; y que, precisamente, no pondremos en juego en las líneas que siguen). Por lo demás, una interesante hipótesis de trabajo conminaría a pensar la actitud natural como aquel polo de difracción de la experiencia, responsable de dichos descabalgamientos (que vuelven a “encabalgarse”). Esto último está más en consonancia con el texto de Richir, publicado en este mismo número de *Eikasia* y titulado: “Sobre el método. Fenomenología y metafísica: el efecto de atracción del instituyente simbólico sobre el campo fenomenológico”.

“En este respecto puede, ante todo, resultar *extraño* que simples necesidades de coexistencia, que exigencias de complementación, no consistentes en otra cosa sino en que el ser de contenidos de ciertas especies condiciona el *mero coexistir* de contenidos de ciertas especies coordinadas; que exigencias, repito, así constituidas hayan de tener la función de conferir unidad. En seguida se objetará: ¿no podrían en todo esto permanecer los contenidos unos juntos a otros en total separación, estando atentos en su existencia unos a otros, bien que completamente faltos de todo enlace, en lugar de que - como aquí se pretende- la fundamentación haya de significar ya unidad enlazada?” (Hua XIX/1, 284-285).

¿Por qué no es el *campo mereológico* tal que permita que una ley que correlaciona de forma sintética a priori dos géneros se realice por medio de una coexistencia a distancia entre abstractos? Enseguida haremos algo de luz sobre esta cuestión. Tratemos de adelantar una respuesta, aunque no sea, todavía, sino imprecisa y metafórica: la “totalidad” que es el campo mereológico es una totalidad meramente formal, que, por lo tanto, tiene que *poder cerrarse, si fuera preciso*, sobre la coexistencia necesaria entre momentos abstractos que fundan un concreto *sin que absolutamente nada quede “entremedias”*. En eso consiste el “rigor” propio del campo mereológico: variabilidad siempre un punto holgada; precisamente para ver de acompañarse con *cualquier* concreto sobre el que apliquemos nuestra técnica apofántica.

Podemos ahora retomar la trama principal del texto, que nos llevaba hacia el recuento de los distintos tipos de totalidades dados en ese “todo”, el del campo mereológico. Pero ¿qué es de ese todo? ¿cuál es su lugar, su pertinencia, dentro del inventario de totalidades que pretendemos levantar?

La totalidad en que consiste el “campo mereológico” o “campo de la conciencia” corresponde al tipo de las totalidades que Husserl llama formales o “todos categoriales”. Sin embargo, a medio camino entre los categoriales y los concretos simples aún hemos de contar el modo de agenciarse las partes propio de los todos extensivos, los desmembrables en general. Son todos de todos, los extensivos, formados por *pedazos* y no por momentos abstractos. Pedazos unidos por fusión. Unión por fusión que no responde a ninguna ley de esencia apriorica. Unión contingente que perfectamente puede ser deshecha⁷. Deshacerla habrá manifestado al todo recién troceado como

⁷ Lo que no quiere decir que sea contingente qué tipo de pedazos se requieran para configurar un *determinado* todo despedazable. Los pedazos de una silla son concretos que no están *necesariamente* unidos, pero han de ser *tales* pedazos para que, unidos, formen una silla. Valga esta aclaración para diferenciar a los presentes de esa manera de reunir de modo enteramente contingente que es propia y esencial -definitoria- de los todos categoriales. Así, no está “contingencia” utilizado, en ambos casos, en el mismo sentido. Volviendo a las partes despedazables de una silla, se trata, más o menos, de las partes que G. Bueno llama “partes formales”. Lo interesante es percatarse de que ni los momentos abstractos que, en concrecencia, forman un todo en sentido estricto, ni los elementos dispares de un todo categorial son lo que Bueno llama “partes formales”, pudiendo, los últimos, ser “partes materiales”. Los “momentos abstractos” (entendidos como “nada sino partes”, *vid. infra*. Nota 27) caen fuera de la hología de Bueno sencillamente porque serían, para él, un absurdo metafísico: las partes concrecentes que forman un todo en sentido estricto (§ 21 de la 3ª *Investigación Lógica* de Husserl) están fuera de toda escala “quirúrgica”; sin embargo, yo creo que no están fuera de esa otra escala que es la que por transpasibilidad introduce – introduce “por ampliación” (como diría Ricardo Urbina) – el *Phantasieleib*. Están directamente engranados con el *Phantasieleib* (cf. Pablo Posada Varela. “Hipérbole y concretud en parpadeo”. *Eikasia* 34. <http://revistadefilosofia.com/34-12.pdf> y “Concretudes en concrecencias. Pour une approche méreologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique”, *art. cit.*). Directamente engranados, es decir, no por mero ardid metafórico, i.e. por analogía con las operaciones quirúrgicas que se dan a la escala del sujeto operatorio y que, evidentemente, si involucran un tipo de partes menos importantes para la fenomenología que los momentos abstractos (como nada sino partes) y que la mereología de Husserl entiende como concretos relativamente independientes (que, contrariamente a las nada sino partes, sí son lo que se puede cortar, trocear, rasgar, desgarrar, plegar; lo cual no quiere decir que las “nada sino partes” no pueden entrar en concrecencia con procesos de “transoperatividad”). Ni siquiera puede entenderse este engranaje

todo de todos (que fueron partes pero pudieron -he ahora- no haberlo sido). Deshacerla de forma literal. Literal despedazarla y comprobar que los pedazos son precisamente eso, *pedazos*, pedazos y no momentos abstractos *a cuya separación el fantasear no habría podido sobrevivir*. Y es por eso que los pedazos resultantes de la desmembración *hacen las veces de concreto*: otros tantos todos -concretos últimos o ante(ante...)penúltimos todos de todos- objetos independientes relativamente a la totalidad de fondo en la que están. ¿De qué totalidad de fondo estamos hablando? Bien podemos ahora traer de nuevo a colación el concepto de “campo mereológico”; pero sin tematizarlo aún de forma explícita.

Citemos antes una forma de unidad compleja que reúne un todo que tiene a su vez concretos -un todo de todos- y que es la llamada “forma sensible de unidad” de la que habíamos hablado brevemente en la primera parte⁸ de esta “Anatomía del quehacer mereologizante”. La forma sensible de unidad es una forma abstracta de enlace -un enlace que en sí mismo es una parte abstracta- que depende -aunque en este caso en dependencia unidireccional- de la disposición espacial de los concretos que reúne, del dibujo espacial que forman. Esa disposición espacial crea una nueva forma de totalidad no reducible a cada uno de los concretos que la conforman. Dicha forma es, a su vez, un momento abstracto, en dependencia unidireccional respecto de los concretos relativamente independientes en que se sustenta (aunque sea ese momento abstracto el que les confiere el aspecto gestáltico que salta antes a la vista; pero lo primero en el orden fenomenológico no es, en este caso, lo primero en el orden ontológico).

Por último hemos de destacar lo propio de las totalidades categoriales. A diferencia de las anteriores, las partes reunibles pueden ser de cualquier naturaleza, y estar reunidas de cualquier manera. Lo que las reúne responde al nombre de “conjunto”. Al comienzo del párrafo 23 titulado “las formas categoriales de unidad y los todos” nos dice Husserl:

“‘Conjunto’ es la expresión de una unidad ‘categorial’, correspondiente a la mera forma del pensar; designa el correlato de cierta unidad de mención referida a todos los objetos en cuestión. Los objetos mismos -en cuanto que sólo en el pensamiento están reunidos⁹- no fundan ni por grupos ni todos juntos un nuevo contenido; la intención unitaria no les proporciona ninguna forma objetiva de enlace, sino que los deja acaso ‘sin enlace y sin referencia’. Ello se demuestra por el hecho de que la forma de conjunto es completamente indiferente a su materia, es decir, que puede continuar existiendo aunque varíen de

ampliado (por transoperatividad) merced a instrumentos dados a escala operatoria e interpuestos (en los procesos de identidad sintética) como relatores. Ahora bien, es importante insistir en que esos “momentos abstractos” de la 3ª *Investigación Lógica* habrán de entenderse – transformación transcendental de la fenomenología mediante – como “partes concretas” (que no “concretos”), es decir, como partes que son *concretamente* partes, que no pueden ser sino partes o son *nada sino* partes (cf. los apartados 2º y 4º de “Concrétudes en concrecences” *art. cit.*). Hay entreveramiento y transoperaciones del *Phantasieleib* por entre (y con) esas nada sino partes. Ahora bien, por razones ya expuestas (por ejemplo en la 1ª parte de este artículo, en el número 46 de *Eikasia*, y en resonancia con las discusiones entre Husserl y Stumpf) la propia estructura de las nada sino partes impide que de esas “transmanipulaciones” de las “nada sino partes” por el *Phantasieleib* resulten identidades sintéticas. Ahora bien, no quiere esto decir que eso que Urbina llama “transoperaciones” se sustente en puro humo, que nada resista, que nada se desprenda o se forme: se forman, precisamente, síntesis esquemáticas (para empezar, concrecencias esquemáticas afectivo-*phantásticas*); síntesis que, con no ser síntesis de identidad, no por ello son pura nada o mera fantasmagoría (cf. el §. 7 del trabajo “La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva.” Publicado en este mismo volumen de *Eikasia*).

⁸ “Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico”. *Eikasia* nº46.

⁹ El último subrayado es mío. Recuerdo, por si mi interés no se adivina lo suficiente, que se trata de implementar heurísticamente la equivalencia entre un todo categorial o conjunto y la totalidad que es el campo de la conciencia, o -si se quiere- el campo mereológico. Dicho con mayor precisión, no se trata exactamente de implementar esta equivalencia cuanto de *explicitar* el modo en que está *implícitamente* implementada en el *arte* fenomenológico de la apofánsis (en el sentido más lato y menos técnico posible) de dependencias e independencias entre partes.

modo completamente caprichoso los contenidos comprendidos por ella.” (Hua XIX/1, 289)

2. Componentes del campo mereológico

Con la información contenida en este párrafo estamos en posición de mostrar el modo mereológico en el que funciona la manifestación de la diferencia entre objetos independientes y no independientes. Así, el primer paso que hemos de dar en la dirección de esta elucidación no es otro que el de poner en claro cuáles son los *componentes* del proceder mereologizante.

En primer lugar, no soslayaremos la *diferencia* entre el “yo” que hace mereología y el campo mereológico sobre el que trabaja y en el que, con arreglo a un cierto tipo de operaciones, se apofantizan¹⁰ para él, para el “yo mereologizante”, distintos tipos de objetos. Como sabemos, la extraña denominación “yo mereologizante” la elijo por analogía con la denominación “yo fenomenologizante” que usa y tematiza Fink en su *Sexta Meditación Cartesiana*. ¿Qué es el “yo fenomenologizante”? ¿Acaso existe un filosofema parecido en la obra del propio Husserl? que es lo mismo que preguntar ¿en qué hay un aporte en la precisión conceptual de Fink? ¿En qué esa precisión -“yo fenomenologizante”- precisa, o *sobre qué* precisa? Precisa en punto al concepto de subjetividad transcendental.

En efecto, el yo fenomenologizante *no es* la subjetividad transcendental, y, con todo, no se puede desidentificar completamente de ella. El yo fenomenologizante es el “yo” que *recorre* el campo de la subjetividad transcendental, o que, en suma, se autorecorre en su subjetividad propia una vez ha reconocido la dimensión transcendental de la misma. Husserl tematiza expresamente el tema de la reducción transcendental en el tomo segundo de “*Erste Philosophie*”¹¹, que subtitula “*Theorie der phänomenologischen Reduktion*”. En dicho texto encontramos un término análogo al del “yo fenomenologizante”, el de “espectador transcendental”. Con todo, deja sin expresa tematización la *diferencia* entre la dimensión fenomenologizante -operativa una vez hecha la reducción- y la dimensión fenomenológica o campo temático: el campo de la subjetividad transcendental. Fink nos dice que ha de quedar manifiesta una *Spaltung*, un corte -que es también articulación- entre la subjetividad transcendental vista y el yo que ve la subjetividad transcendental.

Es esta distancia entre el yo que *hace* mereología y el campo mereológico investigado la que me gustaría tematizar. Tal corte o diferencia ha de ser tematizado pues se trata de un corte implícitamente operativo y precisamente por ello *ingenuamente* operante.

El comienzo del recuento de las entidades que nos encontramos en el campo mereológico ha de partir

¹⁰ Repetimos que hacemos un uso latísimo de “apofansis” y “apofántico”. Nada que ver con el uso técnico que revista el término en *Lógica Formal y Transcendental* por ejemplo. Lo usamos en un sentido parejo al de “fenomenalización” o “manifestación” (luego sin referencia alguna al sentido proposicional que tiene desde Aristóteles y que recoge el uso técnico que de “apofántica (formal)” hace Husserl. Sencillamente consideramos que el “apo-” aporta un matiz que consueña con lo que hace el fenomenologizar. Es una opción terminológica que justificamos en el punto 1.4 de la primera parte (*art. cit.*) de este trabajo.

¹¹ Curso recogido en Hua VIII.

necesariamente de esa *Spaltung* o diferencia entre el sujeto del mereologizar y el campo sobre el que se mereologiza. Sostenemos que, en rigor, nos las habemos con *dos géneros principales* distintos de totalidades, o con una diferencia entre totalidades que es *vertical* al recuento de los diferentes géneros de totalidades más arriba enumerados. La diferencia entre “el todo” -atemático, no autoreconocido como “todo”- del yo que hace mereología y el todo -categorial, lo podemos adelantar- que es “su” propio campo de conciencia o espacio mereológico no es una diferencia que pueda situarse al mismo nivel¹². Insistir en la especificidad de esta diferencia es lo que permite la *profundidad* de un juego apofántico entre las totalidades del campo mereológico.

En este punto podemos recordar lo que decíamos del carácter transcendental de la teoría de los todos y las partes en la aludida primera parte de este trabajo y recordar que, por supuesto, ese carácter transcendental se extiende a ese tipo de “objetos” que son las vivencias. En el párrafo 3º de la 1ª parte, en ese momento estratégico en que Husserl define la inseparabilidad de los contenidos no-independientes, leemos:

“podemos decir que esto es válido no sólo para los fenómenos en el sentido de los objetos aparentes, como tales, sino también para los fenómenos como *vivencias*, en que los objetos fenoménicos aparecen, y asimismo las compleciones de sensaciones “aprehendidas” objetivamente en esas vivencias”. (Hua XIX/1, 234)

Como ha quedado confirmado en el párrafo 23, podemos considerar a una vivencia como un todo categorial, un todo que acoge ciertos contenidos -en este caso “otros todos”- y que reviste la particularidad de poder acoger cualquier tipo de objetos: la reunión es meramente arbitraria. Sin embargo, la diferencia entre “yo mereologizante” y “campo mereológico” o “todo de la vivencia” queda automáticamente *marcada* cuando el sujeto piensa “el todo” de su vivencia. El pensar esa vivencia como “todo”, o el pensar los objetos del campo mereológico *incluidos* en dicho campo *en virtud* de una mera unidad de mención *necesariamente* supone un *resto* operativo que se sitúa en dehiscencia en relación a lo tematizado, a lo englobado *en tanto que uno*, en tanto que *conjunto* que puede contener de manera meramente *formal* a las distintas totalidades de ese campo. Así, en el *ejercicio especulativo* del análisis mereológico la conciencia se divide en tematizante y tematizada. La parte tematizante está en una determinada relación de exceso¹³ respecto de la parte tematizada, atestiguado el exceso en haber podido contar por una la vivencia que contiene a su vez objetos cualesquiera. Pero ¿qué es lo que “rinde” esta dehiscencia? preguntado ello en el sentido de ¿cuál es su rendimiento apofántico¹⁴?

¹² Muy humildemente quisiera decir que -utilizando la conceptualidad de Gustavo Bueno- ni creo que sea una diferencia diamérica y ni creo que sea una diferencia metamérica. Se trata de aquella diferencia en inminencia de volverse metamérica -sin dejar de ser diamérica- que sirve para manifestar las necesarias leyes de correlación entre subjetividad constituyente y mundo constituido, correlación que, en cambio, sí que es claramente diamérica (y dónde están involucrados los distintos géneros de materialidad, en irreductibilidad y concrescencia). Propio de la actitud natural es nublar este diamerismo; propio de la fenomenología posterior a Husserl andar buscando en aquél dependencias unidireccionales (Merleau-Ponty y M. Henry como casos opuestos) que, en rigor, no pueden sino encauzar la relación subjetividad-mundo no tanto según la actitud natural misma cuanto, aquí, según su estructura mereológica fundamental.

¹³ Que no es ni ontológico, ni transcendental. Es la incursión en un vector distinto que no se resuelve, *stricto sensu*, en uno de los géneros de materialidad (Bueno) o partes concrescentes (Husserl).

¹⁴ Una vez más, repetimos que usamos “apofántico” en el amplísimo y latísimo sentido de “manifestar”, “fenomenalizar”, y no en el sentido estricto – proposicionalmente residenciado – de *Lógica formal y transcendental*.

Precisamente aquel en que consiste la manifestación de la diferencia entre objetos independientes y objetos no independientes. La implementación apofántica de esta dehiscencia de lo mereologizante en relación a la mereologizado se hace con la ayuda de la categoría formal de conjunto o totalidad meramente categorial.

¿Qué aspecto adquiere ahora el campo mereológico una vez puesta de manifiesto la *diferencia mereologizante*? En rigor, con esta pregunta insistimos implícitamente en el hecho de que *desde este preciso momento* habrá que cuidarse muy mucho de identificar ingenuamente al campo de la conciencia (como “todo”) con lo que precisamente habilita y hielga tal identificación: la división en la conciencia que exige de su división al “factor dividente”: una “parte mereologizante”¹⁵, cuya exención que explícita y marcada a una con haber identificado a ese todo como “*todo*”. “Todo”, este último, del que el a-parte mereologizante no es *del todo* parte, pero del que sólo parcialmente está exento¹⁶. Desde la holgura exenta de esa parte mereologizante se hacen las variaciones. Pero es necesario ahondar aún más en el panorama que estas distinciones analíticas han abierto.

La condición del rendimiento apofántico de la variación descansa en una determinada disposición de la totalidad sobre la que se va a variar o dentro de la cual se va a variar en relación a la totalidad formal que es el campo de la conciencia, mutua disposición apofánticamente calibrada según *cómo/cuánto* eximamos a la parte holgante¹⁷, i.e., según con qué mutua proporción de *meta-* o de *dia-*parte negociemos, encauzando de tal o cual forma su inercia reactiva (deshumanizante) respecto del “todo de la conciencia”. En el fondo nos situamos en anterioridad en relación al proceso de variación, para sostener que sólo porque el lugar de variación está *dispuesto* o *tensado* de un cierto modo, puede luego esa variación tener rendimiento apofántico (*lato sensu*). Pretendemos tematizar la elaboración de esta tensión mereológica que dispone para la variación como un diferencial de repercusión, en el fondo, la posibilidad de que el variar *dé de sí más que sí mismo*. Para ello se hace del todo necesaria la conjugación entre la dehiscencia del yo mereologizante respecto del campo mereológico y la posibilidad a priori de la inclusión al infinito de categorías formales entre sí¹⁸.

Pretendemos atender a la manifestación de la diferencia entre objetos independientes y no independientes, lo que simplificará nuestra descripción del campo mereológico. En primer lugar diremos que *un* campo mereológico se compone de una membrana fundamental que es el todo de la conciencia. Ese todo de la conciencia *explícitamente* tematizado por el yo mereologizante comporta una situación mereológica dada. En esa situación mereológica pueden considerarse los tres tipos de objeto que nos interesan: un momento abstracto u objeto no

¹⁵ Que en “Concrétudes en concrescences” (publicado en Annales de Phénoménologie 2012 / 11 www.annalesdephenomenologie.com) llamábamos “a-parte fenomenologizante” (que también es, por tanto, “aparte mereologizante”).

¹⁶ Es, *mutatis mutandis*, lo que Marc Richir refiere como el desajuste no esquemático que hay dentro del desajuste esquemático. El desajuste en el desajuste (“*l'écart dans l'écart*”).

¹⁷ Ni (unívocamente y del todo) *meta-*parte ni (unívocamente y del todo) *dia-*parte. La dificultad es enorme. El sentido de la reducción, su gesto, son sutilísimos. Es muy fácil perder la traza de su filigrana. Por lo demás, sería necesario elaborar mereológicamente el concepto de “inminencia” (cosa que no se puede hacer desde la hología buenista) para pensar una suspensión de la asignación de los géneros de materialidad sin perjuicio de su mutua concrescencia e irreducibilidad; cuestiones, en suma, a las que nos referimos en el § 7 del artículo, presente en este volumen, a saber “La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva”. O en el apartado 5 de “Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica” (publicado en 2012 en *Investigaciones Fenomenológicas* http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html), así como también en el apartado último de “Concrétudes en concrescences” (*art. cit.*)

¹⁸ La exención de todo apoyo intuitivo que, tras la *Filosofía de la Aritmética* y, antes, en la tesis *Sobre el concepto de número* (aún bajo la influencia de K. Weierstrass y cierto requisito constructivista), conoce, en Husserl, la *Mannigfaltigkeitslehre*, la teoría de las multiplicidades (ya en los *Prolegómenos a la lógica pura* y no digamos en *Lógica formal y transcendental*).

independiente, un concreto compuesto de momentos abstractos, y un todo compuesto de concretos, o de partes que a su vez pueden ser todos. Aunque, en rigor, sólo los dos últimos tipos de objeto se pueden dar de modo efectivo¹⁹. Que esto sea efectivamente así compromete decisivamente el rigor de este proceder mereologizante: el todo que es la conciencia, como todo explícitamente tematizado, no puede tener como parte suya *inmediata*²⁰ un momento abstracto o, como más genéricamente decimos en “Concrétudes en concrescences” (*art. cit.*) una parte concreta o un “nada sino parte” ¿Cómo funciona en una situación mereológica dada el reconocimiento del tipo de objeto con el que nos las habemos?

3. Modos de apofánsis mereológica

El concepto de apofánsis supone una duplicidad de estadios. Un estadio en el que lo que queremos manifestar no se ha manifestado aún, y aquel estadio en el que sí termina por manifestarse. Lo que se quiere manifestar no es, obviamente, algo sabido. Pero al menos cabe que sepamos de las posibilidades que se pueden dar. El último estadio del proceso apofántico desgrana una de estas posibilidades, y con ello queda también sugerido que arte de la apofántica, y aquí de la apofántica mereológica, es arte que consigue hacer algo con las cosas pero de tal modo que sean luego, a su vez, las cosas mismas, las que tengan la última palabra, las que se den como lo que ellas mismas son.

3.1. Primer paso: la preparación de una tensión apofántica

Hablando ahora en términos concretos, el estadio primario de la situación apofántica es aquel en el que tenemos un todo, y el espacio lógico de posibilidades que la apofánsis ha de esclarecer o decantar aún se sostiene, en ese primer estadio, en no saber si ese todo que está en el campo mereológico es todo compuesto de todos - despedazable- o ya concreto, es decir, todo simple en el sentido de serlo sólo de momentos abstractos.

La primera de las operaciones del yo mereologizante consiste en *circunvalar* formalmente el todo que se va a examinar. ¿Qué queremos explícitamente decir con ello? La dehiscencia del yo mereologizante permite que podamos simplemente pensar que ese todo que analizamos rellena por sí solo un presente de conciencia, un todo de vivencia. Por decirlo de algún modo, *la distancia operativa del yo mereologizante es la que hace coincidir de un modo máximamente cerrado y riguroso la totalidad de un posible presente de conciencia con aquel todo que queremos examinar*. Sólo así el todo cuya naturaleza está en examen -en inminencia de ser apofantizada- queda *acusado* en su consistencia ante el todo de la vivencia. Pero no olvidaremos otra posible forma de decirlo que compromete lo que dijimos en la aludida primera parte de este trabajo sobre la fantasía en comparación con la percepción.

¹⁹ Remitimos a la 1ª parte de este trabajo, “Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico”. (*art. cit.*), así como al apartado de “Concrétudes en concrescences” titulado “La réduction méréologique” (*art. cit.*).

²⁰ Volveremos sobre este aspecto. La distinción entre partes mediatas e inmediatas la trata Husserl en el §. 18 de la 3ª *Investigación Lógica*. El conjunto de los §§. 18, 19 y 20 se ocupa de la conjugación de los pares mereológicos partes mediatas/inmediatas y partes próximas/remotas.

Efectivamente, se ha de notar que el contenido examinado ya ha pasado a la fantasía. Y el acto que lo sostiene es acto del fantasear. Por eso, decir que el todo que está en examen queda acusado en su consistencia ante la vivencia -justamente cuando la vivencia se toma *expresamente como un todo*- viene a ser señalar que es el todo virtual de la vivencia -de una vivencia posible²¹- que el yo mereologizante le habilita al todo que se examina el que queda también, a su vez, acusado en su consistencia, en trance de tener que sostenerla. Todo fantasear pende en inminencia de descomponerse, de desbaratarse. Se desbarataría con pretender componer su ficto -mentarlo en la fantasía- con arreglo a una mención que contravenga las reglas de la ontología material.

Resumimos así el proceso: nos encontramos ante un campo mereológico real. De ese campo hacemos una modificación de neutralidad que lo transfiere, tal cual, a la fantasía. Esa modificación es *a una con* la tematización expresa del campo de conciencia como “uno”, como “conjunto” (§ 23 de la 3ª *Investigación Lógica*). Así, la espontaneidad del campo mereológico queda, en cierto modo, cortocircuitada o trasvasada al “todo inexplicito” que es la conciencia mereologizante. Valga esto para mostrar una vez más que, en Husserl, lo apofántico *no es* lo ejecutivo. Efectivamente, será el todo categorial con el que se fija o – decíamos – *marca* (el campo de) la conciencia o la conciencia como campo, será ese “todo” – ya explicitado como tal – de la conciencia fantaseante, ese todo virtual de una vivencia posible, aquello *donde* se manifiesten relaciones de dependencia o independencia entre partes.

Una vez *explícitamente* incluidos los objetos en un *posible* campo mereológico notado o marcado como *uno* por un yo mereologizante, el análisis decide “hincarse” sobre una totalidad o presunta totalidad dada. La totalidad sobre la que va a gravitar nuestro examen ha de acreditarse como totalidad y tiene para ello un recurso: el yo mereologizante, y el de hacer ese concreto uso de la *relatividad* entre los conceptos de todo y de parte que hacíamos notar en la referida primera parte de este trabajo.

El yo mereologizante decide heurísticamente realizar su retracción *cabe* el todo que va a ser objeto de examen. En él hace pie su retracción; retracción que coteja la consistencia de ese todo al ser éste convocado a ser apoyo para el impulso de retracción. Es como si rodeáramos al todo que va a ser objeto de examen de una forma de unidad categorial que hace las veces de una vivencia posible. Dicho de otro modo y dicho con conceptos que no hemos tenido ni tiempo ni espacio de tratar: el todo formal que es la vivencia posible, virtual -lo que es auténticamente apofántico- toma el lugar del *todo inmediato* en relación al cual el todo que se va a examinar es *parte inmediata*²². La tensión apofántica se agudiza al par que la vivencia virtual *hace las veces* de todo respecto del cual es *parte inmediata* aquel *presunto* todo cuya naturaleza mereológica tratamos de auscultar, es decir, en términos más rigurosos, aquella parte que *presuntamente* hubiera de valer como parte *relativamente* independiente o, si se quiere, como (todo) concreto. Así, notamos claramente que la operación apofántica del mereologizar²³, al

²¹ Para una explicitación de la referencia a la fantasía y a la estructura del acto de representificación implícito en estas líneas cf. “Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico”. *Art. cit.*

²² Un ahondamiento de la diferencia entre partes inmediatas/mediatas y partes próximas/remotas sería esencial para profundizar en este esbozo de fenomenología de la reducción fenomenológica que aquí intentamos a partir de la mereología. Quede esto para otra ocasión.

²³ Que es, como toda operación apofántica en fenomenología, *indirecta*, de ahí la suprema elegancia de la fenomenología transcendental husserliana, del todo ausente en el quehacer fenomenologizante de un Heidegger o de un Merleau-Ponty. Hay algo esencial de la reducción

decidir centrar su análisis sobre una determinada totalidad vislumbrada en su campo mereológico, ejecuta una operación de afilamiento sobre esa totalidad: la focaliza y hace coincidir²⁴ su presunto borde con el todo formal de la vivencia virtual apofántica. La carne, la concretud de este análisis, podemos sentirla desde una indicación que hemos dejado caer: la retracción mereologizante *informadora* de todos virtuales de vivencia -contadas por una-²⁵ toma pie para su contraimpulso sobre los bordes mismos de la totalidad cuya esencia – i.e. cuya trama de relaciones de dependencia e independencia – se quiere manifestar. La retracción mereologizante es a una con el afilamiento del envite mutuo entre todo virtual de la vivencia y objeto vivenciado.

El primer resultado de esta operación es la comprobación -o no- de que la totalidad elegida *aguanta* de veras como totalidad. Como el todo que es la vivencia queda ahora *absolutamente cabe* ese todo, ya está la compostura mereológica lo suficientemente tensada como para llevar a cabo las labores apofánticas subsiguientes: hemos cargado el estado de cosas mereológico como de una energía potencial cuyoquier despliegue resultará – *no podrá sino* resultar – apofántico.

3.2. ¿Todo de todos o concreto simple?

La totalidad de vivencia virtual que hemos tensado en torno al objeto que queremos analizar trama aquella *reordenación* del campo mereológico desde la que el proceder apofántico prosigue: dentro de esa totalidad *pretendemos* analizar una parte. Esa parte puede, a su vez, ser 1. un todo, parte inmediata relativamente independiente del todo anterior (cabe el cual está la vivencia objetivizada marcada como categoría formal de conjunto) o 2. una parte *dependiente* de ese todo, revelándose así como *momento* de dicho todo.

El proceder mereologizante intenta reafilear la totalidad formal que es la vivencia -objetivizada, tomada como “conjunto”- sobre una de las partes de ese todo. Esa parte sigue siendo un todo -y el todo anterior se revela como todo de todos- si *sigue siendo ejecutable la diferencia mereologizante* cabe los bordes de esa nueva parte, revelada, por ende, como totalidad.

La otra posibilidad apofántica se decanta al albur de la fantasía de despedazamiento de la totalidad que mantenemos en observación. En ese caso, la totalidad de vivencia virtual que cerca la nueva totalidad atestiguada se produce a partir del despedazamiento mismo. En efecto, un despedazamiento que se puede *sostener* en la fantasía es aquel en el que un pedazo de un todo de todos puede pasar a ocupar el espacio *en principio* cerradísimo entre la vivencia virtual que cercaba el todo de todos -y que henchía la originaria tensión apofántica- y los bordes de ese todo de todos. Un despedazamiento fantaseado absolutamente riguroso ha de moverse en ese espacio previo que ofrece la vivencia que sostiene al todo de todos. El mínimo de vivencia que cerca un todo de todos -y *la retracción mereologizante es inversamente proporcional a esta minimización*- ha de ser también suficiente para sostener a un pedazo, manifiesto ahora como todo, y ello *a la intemperie* del mínimo de vivencia que sostenía al todo de todos del

husserliana que jamás alcanzaron a captar.

²⁴ Según una modalidad en connivencia con la especificidad de la *symplokè* fenomenológica y cuya diferencia con la operatividad generadora de “síntesis de identidad” se adivina. La explicitación de esta diferencia habrá de quedar para ulteriores trabajos.

²⁵ Habría que poner aún más de manifiesto que es objeto extraño que es la “vivencia” está tanto más fenomenalizado cuanto más se ha retraído de él el mereologizar. La retracción del mereologizar deja a la totalidad vivencial virtual *totalmente a expensas* del objeto analizado y viceversa.

que procedía. Hay que tener muy claro que entre las celadas operatividades en que se cifra el espíritu de la fenomenología se cuenta el que *lo propio de teleología del campo mereologizante sea el continuo y renovado desfondamiento y socavamiento de su propia consistencia*, el ahuecar, esponjar, exfoliar sin tregua cualquier género de solidez que hubiese podido cristalizar al amparo de un mal uso (uso ontológico-dogmático y no arquitectónico) de las categorías de inclusión y pertenencia²⁶. Precisamente por ello la vivencia virtual mínima que formalmente hacía las veces del todo (de todos) del que resulta despedazada una parte relativamente independiente (un pedazo de ese todo de todos), se convierte *automáticamente* – en virtud de la tensión apofántica antes previamente generada – en *vivencia virtual mínima* de ese pedazo resultante y recién acreditado como concreto relativamente independiente.

3.3. ¿Concreto simple o momento abstracto²⁷?

Si persistimos en la típica del movimiento apofántico tal y como lo llevamos encauzado, llegará el momento en que topemos con un todo que ya no se deje despedazar, un todo que sea, en los términos del § 21 de la 3ª *Investigación Lógica*, “todo en sentido estricto”.

Emitamos, con todo, una leve reserva: si bien cabe que esto, idealmente, ocurra, no son tan fáciles las cosas cuando nos la habemos con la mereología del mundo físico, donde la mayoría de las partes son *todos extensivos*²⁸ en que resulta imposible desgranar, a través de sucesivos despedazamientos, otro tipo de objetos que no sean, a su vez, pedazos. Con todo, no quiere esto decir que no haya momentos abstractos. Ocurre únicamente que también estos momentos se extienden, *horizontales*, sobre el todo extensivo, pero insistiendo *vertical* (e infinitesimalmente) su mutua dependencia en *cada* “porción” (infinitésima) del todo extensivo. Dejemos este interesante problema de lado y centrémonos en lo que *mereologizantemente* ocurre cuando una parte ya no queda manifestada como todo, sino *absolutamente* como parte. Será así que el todo del que “procede” aparece ahora como un concreto, concreto de partes que a su vez no pueden ser todos.

En rigor, la “experiencia” es la de un despedazamiento imposible²⁹. Es ese el modo en el que podríamos

²⁶ Es lo que he tratado de desarrollar en el artículo “Introduction à la réduction méréologique” publicado en *Annales de Phénoménologie* 2013, nº12. La reducción mereológica es, entre otras cosas, reducción de todo uso de los términos conjuntistas de inclusión y pertenencia. Por eso, la fenomenología – de la mano de la reducción mereológica que implícitamente opera en la reducción transcendental (Husserl) y en la reducción arquitectónica (Richir) – tiene en la filosofía de Alain Badiou a uno de sus claros antagonistas. No sólo por mor de la identificación entre ontología y teoría de conjuntos, sino también por la teoría del sujeto y de la verdad que de dicha identificación se desprende. Sujeto y verdad habrán de repensarse bajo condición de reducción mereológica en ese más acá de la ontología que es el régimen – recurrente e inadvertidamente atravesado o aplastado – de *lo fenomenológico* (con su *symplokhè* – y arquitectónica – *propias*).

²⁷ En este trabajo, y para respetar cierta connivencia con la terminología de la 3ª *Investigación Lógica* de Husserl, he usado “momento abstracto”. Sin embargo, en “Concrétudes en concrescences” (*art. cit.*) y en “Introduction à la réduction méréologique” (*art. cit.*), la expansión transcendental de la mereología está directamente tenida en cuenta lo cual implica que la connivencia entre el carácter de momento abstracto (3ª *Investigación Lógica*) y la genial y sutilísima teoría husserliana de la abstracción (2ª *Investigación Lógica*) no está ya en el primer plano, al menos de forma explícita o del mismo modo en que lo estaba en *Investigaciones Lógicas* y al amparo de los ejemplos de momentos abstractos que allí se estilaban más. Es así que en los citados artículos preferimos al uso de “momento abstracto” los de “nada sino parte” o incluso “parte concreta” (parte concreta que, precisamente, y de puro se *concretamente parte*, no es un (todo) concreto – relativamente independiente – sino que es del todo parte, parte de parte a parte, concretamente parte o nada sino parte).

²⁸ De que tratamos con más detenimiento en “Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico” (*art. cit.*).

²⁹ Que en fenomenología haya *experiencia* de lo imposible es cosa muy discutible. Yo creo, personalmente, que la motivación eidética de la fenomenología exige una cierta fenomenalización de lo imposible, o dación de una imposible fenomenalización, lo que en absoluto quiere decir que eso corresponda a una dación *en propio* de un objeto imposible en el sentido fuerte de impensable, de contradictorio. Este tipo de

caracterizar la experiencia de manifestación de un momento abstracto en su carácter de abstracto. En efecto, nos percatamos de que ese momento abstracto no se puede sostener en la totalidad formal que habilita la vivencia virtual, la misma que con anterioridad manifestara la independencia relativa de lo que se nos mostró como concreto. Notamos que el yo mereologizante no puede producir vivencia virtual alguna que sostenga en el aparecer al momento abstracto por sí solo. En rigor, es el yo mereologizante mismo lo que con esa vivencia virtual queda de raíz desbaratado, impedido en su retracción, deslavazado el contrapié de esa retracción. El momento abstracto tomado como tal³⁰ le *hace un pie agua* al contramovimiento del yo fenomenologizante. No tiene, este último, dónde hacer pie.

En esto último situamos el fundamento de que tal imposibilidad exprese, en el fondo, una correlación esencial. Efectivamente, no hay totalidad formal *pensable* que pueda sostener a un momento abstracto en el aparecer porque es *antes bien* imposible *incoar* la diferencia entre yo mereologizante y campo mereológico desde el apoyo de un momento abstracto. Es la propia diferencia mereologizante, el propio yo mereologizante, lo que queda impedido de raíz al zanjársele por imposible “contar por una” vivencia *alguna* que contenga un momento abstracto (como *exclusiva* parte inmediata).

4. Conclusión

Esto da pie para lanzar cierto pensamiento polémico por lo que hace a las condiciones de la actividad mereológica. La conclusión polémica que anuncio tiene una forma que, en principio, repugna absolutamente a la fenomenología. Tal forma de crítica incide en una cierta autorrelativización. Contra la autorrelativización del pensar ha solido luchar la fenomenología ya desde el giro resueltamente antipsicologista que toman los *Prolegómenos a la lógica pura*. Esta matriz polémica en contra de la vocación de idealidad de la fenomenología se sustancia, en este caso, en que, con todo, quizá hayamos de reconocer algunas necesarias condiciones fácticas del proceder fenomenológico. Si avanzamos en la concreción de esta forma de polémica y la aplicamos al caso de la mereología, diremos que son precisas condiciones mereológicas *premereologizantes* para que del mereologizar resulte algún rendimiento apofántico.

Estamos apuntando a una constitución fundamental del campo mereológico *necesaria* para que el proceder mereologizante tenga *con qué* arreglárselas a fin de manifestar relaciones puras de dependencia e independencia entre partes. Sin una ontología básica del campo mereológico es imposible, no sólo la retracción mereologizante, sino también las operaciones a que esa retracción da lugar.

Si el campo mereológico no estuviera formado más que por un concreto simple, hecho de momentos abstractos, sería imposible siquiera la manifestación de la composición de ese concreto en momentos abstractos pues no habría *por dónde* habilitar un despedazamiento, *no cabría literalmente* un espacio de contrapié, así acabase dicho despedazamiento con el desbaratamiento de la trama fantaseante del variar. En otras palabras, hemos de ser

“experiencias” no tiene poca relación con lo que Richir llama “cogito hiperbólico” y con lo que apuntamos en el § 7 de “La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva” (en este mismo número de *Eikasia*).

³⁰ Es decir, la parte concreta, lo concretamente parte, la *no más que* parte o *nada sino* parte.

humildes para reconocer que la distancia desde la que se incoa el despedazamiento del momento abstracto -que da al traste con la diferencia mereologizante misma- viene fácticamente facultado por el todo de todos del que procede el concreto. Luego esta *historicidad fáctica* de la variación parecería convertirse en su condición transcendental o, a lo menos, en la condición de fecundidad de la variación. Esa historia fáctico-transcendental de la variación parece directamente posibilitada por un *estado de cosas* mereológico requerido de principio.

Así, el estado de cosas mínimo con el cual puede llevarse a cabo un proceder mereologizante comportaría al menos dos concretos relativamente independientes en relación a una totalidad de la que serían partes inmediatas. Es obvio que lo grave del asunto está en que estas condiciones del mereologizar son en realidad *necesariamente también* condiciones de la intencionalidad. No se quiere decir por ello que no sea posible una mención de una parte abstracta como tal³¹. Tan sólo se sugiere -y no es poco- que tal mención intencional ha debido tener una condición fáctica de apertura, a saber, la que corresponde al referido estado mínimo de cosas del campo mereológico. Sólo entonces se puede mereologizar sobre la intención que tiene -o pretende tener- a un abstracto como polo objetivo.

Volviendo al campo mereológico mínimo, identificar, en régimen de fenomenología transcendental, a esa totalidad de fondo de la que los dos concretos son partes relativamente independientes³² con la propia subjetividad transcendental arroja una típica del variar y de la apofánsis de relaciones de dependencia que se antoja *sui generis* de parte a parte. No es este el lugar de mostrarlo, pero quizá vaya siendo hora de poner en claro la articulación entre reducción eidética y reducción transcendental. Por decirlo de otra manera: lo propio de la *profundidad transcendental* está en lo que de intrínsecamente proto-eidética tiene³³, aunque ese eidetismo no tenga por qué

³¹ Las menciones abstractivas que estudia la 2ª *Investigación Lógica* y donde la tesis de absoluta dependencia del momento abstracto en la 3ª *Investigación Lógica* es directamente consecutaria con la irreducibilidad del *eidos* correspondiente (2ª *Investigación Lógica*) como magistralmente ha mostrado Agustín Serrano de Haro en el capítulo tercero (“El problema de las objetividades universales a la luz de la teoría de los todos y las partes”), pp. 139-164 de su *Fenomenología transcendental y ontología*. (Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1990).

³² El concepto de independencia relativa es absolutamente fascinante y decisivo, sobre todo a la hora de hacer una típica de las variaciones ilícitas o falsamente apofánticas. Si en una supuesta variación eliminamos el todo de fondo respecto del cual dos concretos son partes relativamente independientes, observaremos que la desaparición del todo de fondo engulle consigo a los dos concretos. Pero no por ello podremos concluir que hay algo así como una compenetración entre tres momentos abstractos o un doble fenómeno de dependencia unidireccional entre los dos concretos y la totalidad de fondo. Hacer tal cosa es una *variación tramposa*, y mucho de la esencia de la fenomenología se juega en cuidarse de no efectuar tales variaciones tramposas. En la ciega efectución de una variación tramposa duerme entre otras la verdad del psicologismo, o, en general, de la interpretación de la idealidad en términos distintos a lo que ella misma es. Para esto último puede consultarse el extraordinario artículo “Fundierung” de Gian-Carlo Rota. Existe una traducción francesa a cargo de Albino Lanciani en el volumen *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, Vol. VI. des *Mémoires des Annales de phénoménologie*, 2005. Por lo demás, hay una relación entre aquello a lo que en este nota apuntamos bajo el rótulo de “variación tramposa (o especiosa)”, lo que G. Bueno llama “lisologismos”, y las tremendas críticas que Heidegger recibe de Fink en los §§ 5 y 11 (apartado B) de la *VIª Meditación Cartesiana*.

³³ Expreso aquí relativo desacuerdo con la interpretación que Urbina y Richir hacen de la reducción eidética husserliana. Hay eidetismo sobrehaz de mereología y una connivencia esencial entre reducción eidética y lo que llamamos “reducción mereológica”, donde la segunda hace que la primera no sea el caballo de Troya de una subrepción transcendental (la obrada por el Ideal Transcendental) pero sin perjuicio de la diferencia entre “eidética” y “esquemática” (por retomar la distinción de Ricardo S. Ortiz de Urbina). Otra forma de decir lo mismo sería apuntar a que yo le concedo más relevancia – de la que Richir y Urbina quieren concederle – a la distinción de Husserl, en *Ideas I*, entre una eidética pre-reductiva (cuyo campo es la actitud natural) y una eidética post-reductiva, sin fondo de mundo, e inherente al campo transcendental. El cambio de tesis mereológica que se produce entre la actitud natural (donde rigen los operadores conjuntistas que maneja Badiou, o la hología de Bueno) y actitud transcendental (donde rige la mereología y la inclusión y pertinencia han quedado reducidas o “mereologizadas”) obra, a su vez, un cambio sustancial en la eidética. En régimen de actitud natural, la eidética puede entrar en connivencia con una serie natural de los seres (y provocar los reduccionismos que conocemos y a que alude Ricardo S. Ortiz de Urbina en su artículo “Le principe de correspondance” publicado en *Annales de Phénoménologie* nº12/2013). En régimen transcendental, reducción mereológica mediante, la eidética, sin dejar de ser eidética (i.e. sin haberse convertido en “esquemática”) no puede (a pesar de que sea consecutaria de una cierta reflexividad, propia de lo que Urbina llama “nivel 3”) ya ser recuperada por un Ideal Transcendental en aras a una subrepción de singularidades. La reducción cambia de medio a medio la relación de subsunción, de clásica instanciación entre singular y universal, entre el individuo y la esencia (cosa que Fink ve perfectamente en el § 9 de la *VIª Meditación Cartesiana*, titulado “La actividad fenomenologizante en tanto que ideadora; o el propio Husserl en las *Conferencias de Londres* recogidas en Hua XXXV). Mi profunda convicción (frente a Richir en esto; y quizá también frente a Urbina) es que

explicitarse en una suerte de sistema eidético cerrado.

Recapitular las direcciones de investigación abiertas puede ser una buena forma de concluir:

1° *A lo más*, la posibilidad o imposibilidad de la retracción mereologizante *cabe* una parte se adivina como un nuevo y más fundamental criterio o acaso *protocriterio* para la manifestación de relaciones de dependencia o independencia.

2° Si no fuera así, es (*como poco*) esta retracción mereologizante implemento apofántico del variar posterior, y crea una tensión, una *gravedad* en el campo mereológico, que hace que la operación mereologizante subsiguiente -el variar- *dé de sí más que sí misma*.

3° *A lo menos*, entiende esta investigación haber palpado una oscura pero irrenunciable relación entre reducción eidética y transcendental, sita en una profundidad insospechada de la vida de la conciencia y que una rigurosa fenomenología de la reducción fenomenológica está avocada a desentrañar si no quiere remitirse de continuo a lo inefable, como si lo inefable fuera unívoco, absoluto y de una pieza. Pero resulta que lo propio de la arquitectónica reside en hacerse cargo de que la “mordida” en lo inefable es compleja, polifónica, indeterminada; su irreductible plurivocidad se espectraliza bajo la forma de una arquitectónica fenomenológica.

la diferencia entre actitud natural y actitud fenomenológica o la diferencia entre campo fenomenológico y campo natural no es sólo y no es fundamental o *matricialmente eidética* sino antes bien mereológica. La tesitura mereológica de la actitud natural (donde funciona el carácter concluyente de inclusión y pertinencia) es lo que en el fondo está a la base de las reificaciones y fijaciones eidéticas propias de la escala natural. Por lo demás, el cambio post-reductivo que conoce la eidética (i.e. sin dejar de ser eidética) no se cobra la anegación de la diferencia entre la eidética y la esquemática. *Grosso modo*, las que Richir llama en las *Méditations Phénoménologiques* “síntesis pasivas de segundo” son de naturaleza eidética mientras que las que llama “síntesis pasivas de 3^{er} grado” ya no son eidéticas (siquiera reducción mereológica mediante) sino irreductiblemente esquemáticas.

Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de "simulacro ontológico"

Sacha Carlson

Filósofo, compositor, creador de
www.laphenomenologierichirienne.org
UCL. Université Catholique de Louvain
Traducción por Pablo Posada Varela
(Université Paris – Sorbonne, Bergische
Universität Wuppertal)

Resumen

Este artículo se propone esclarecer la noción, central en Marc Richir, de simulacro ontológico. Tras presentar una aproximación general al concepto, examinaremos el modo en el cual Richir hace uso de la misma, por vez primera, en sus dos primeras *Recherches phénoménologiques* (1981). Mostraremos, muy en particular, cómo Richir forjará dicha noción a partir de una lectura crítica de Husserl; y explicaremos también cómo Richir entiende, inauguralmente, hallar, como en el vado de la cuestión de simulacro y de la ontología, esa otra cuestión, propiamente fenomenológica, que es la de la apariencia como tal.

Palabras clave

Richir, simulacro ontológico, ontología, ser, fenomenología, fenómeno, fenomenalización, apariencia, aparición, Husserl, reducción fenomenológica, *epoché*, a priori, a posteriori, Yo, subjetividad, cogito, ilusión transcendental, doble movimiento.

Abstract

This article seeks to clarify the central notion of ontological simulacrum in Marc Richir's writing. After presenting a general approach to the concept, we shall examine the way Richir uses it for the first time in his first two *Recherches phénoménologiques* (1981). We will show in particular how Richir's critical reading of Husserl originates this notion, we will explain also how Richir suggests to find the phenomenological question of appearance as such in the heart of the question of simulacrum and of ontology.

Keywords

Richir, sham ontological ontology (ontology), being, phenomenology, phenomenon, phenomenalisation, appearance, appearance, Husserl, phenomenological reduction, epoché, a priori, a posteriori, I, subjectivity, cogito, illusion, transcendental, double-movement.

Résumé

Cet article se propose d'éclaircir la notion centrale, chez Marc Richir, de simulacre ontologique. Après avoir présenté une approche générale du concept, on examinera la manière dont Richir en fait usage pour la première fois dans ses deux premières *Recherches phénoménologiques* (1981). On montrera en particulier que c'est à partir d'une lecture critique de Husserl qu'il en vient à forger cette notion; et l'on expliquera aussi comment Richir entend inaugurallement trouver, au creux de la question du simulacre et de l'ontologie, celle, phénoménologique, de l'apparence comme telle.

Mots clefs

Richir, simulacre ontologique, ontologie, être, phénoménologie, phénomène, phénoménalisation, apparence, apparition, Husserl, réduction phénoménologique, *epoché*, a priori, a posteriori, Moi, subjectivité, cogito, illusion, transcendental, double-mouvement.

Reducción y ontología.

Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico”

Sacha Carlson

Filósofo, compositor, creador de www.laphenomenologierichirienne.org

UCL. Université Catholique de Louvain

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal)¹

Sabemos que la fenomenología richiriana², desplegada desde hace más de treinta años en direcciones tan variadas como complementarias, fue sin embargo concebida en primer término como una simple reelaboración del proyecto husserliano. Sabemos también que Richir se vincula a la obra del fundador de la fenomenología de la mano de una reinterpretación de la reducción fenomenológica: antes que tratar de reconducir las cosas que nos son dadas en la actitud natural a las vivencias intencionales de un Yo puro, Richir entiende, más bien, radicalizar el procedimiento husserliano tomando todas esas vivencias como simples apariencias: no ya como vivencias tendidas hacia su correspondiente objeto intencional, sino antes bien al modo de “fenómenos como nada sino fenómenos” que no remiten, en su estructura, a otra cosa que no sea ellos mismos. Se tratará, a partir de entonces, de comprender cómo pueda, ese acto de reducción radicalizada, verse concretamente efectuado; y de comprender, correlativamente, cómo lo que se ofrece al término de dicha reducción puede atestarse, para el fenomenólogo, como fenómeno. Ahora bien, sabemos que la primera respuesta que Richir explícitamente aporta a este doble interrogante nos la encontramos en sus *Recherches phénoménologiques*³: es necesario, explica Richir, reducir el “simulacro ontológico”; y, más exactamente, reducirlo como simulacro para tomarlo como simple apariencia. Pero ¿qué es, entonces, el “simulacro ontológico” – noción que no nos encontramos ni en Husserl, ni en Heidegger?

En el marco de estas consideraciones preliminares, podemos empezar por explicar las cosas de modo muy sencillo⁴. En realidad, se trata de comprender que el simulacro ontológico es, de hecho, y en un primer momento, el nombre que Richir elige otorgar a la subjetividad (o al *Dasein*). Y lo que esta nueva denominación busca poner en claro no es otra cosa que la *estructura fenomenal o fenoménica* de la subjetividad *cuando ésta funciona como fundamento*. En efecto ¿qué sucede, fenomenológicamente hablando, cuando suponemos que toda cosa y todo ser han de estar necesariamente fundados en el Yo? Diremos entonces que la subjetividad *aparece* como un fenómeno del que supuestamente hubiera de *salir* cualquier otro fenómeno. Sin embargo, la tesis de Richir consiste en sostener que en régimen propiamente fenomenológico la subjetividad o el *Dasein* ha de analizarse como un *simulacro*. En otras palabras, se entiende que si bien la subjetividad es un fenómeno a mismo título que los demás, ésta alberga la particularidad de funcionar como un *simulacro* cuyo efecto consiste en producir una diferencia respecto de lo que no es ello mismo como simulacro. Es así como este simulacro se halla en medida de ver todo lo que no es él mismo, pero haciéndolo *por sí mismo y desde sí mismo*. Dicho de modo más concreto, habremos de admitir que no es una cosa u otra en sí misma – por ejemplo la ventana del vecino de enfrente, allá abajo – lo que veo delante de mí como anunciándoseme de suyo, desde sí mismo; antes bien diremos que soy yo quien ve dicha ventana – o, por caso, al vecino en pijama, apoyado sobre el alfeizar. *Los seres y las cosas me hablan, se (me) significan en tanto en cuanto soy yo quien los hago hablar, quien les concede voz (y vez)*. Pero ¿en qué sentido es *ontológico* dicho simulacro? Es ontológico porque su efecto de simulacro acarrea la posición de sí mismo como ente y la correlativa posición de lo que el simulacro ontológico “ve”, haciendo posición de ello como siendo del orden del ser. Estamos ya, por lo tanto, en posición de ofrecer una definición general del simulacro ontológico: diremos que *es una apariencia que ofrece el aspecto de darse como el origen – como el a priori – de cualquier otra apariencia, por ende a posteriori, haciéndose al tiempo pasar por aquel ser que confiere ser a todas las demás*

¹ NdT: Agradezco a Pelayo Pérez García una última lectura, atenta y generosa, de mi traducción de este texto de Sacha Carlson. Esa lectura permitió detectar algunos errores que se me escaparon y también mejorar algunas formulaciones.

² Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, *En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir*.pdf, (Eikasia n°40, 2011, pp. 239-290). Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

³ Cf. Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques*, 2 tomes, Éditions Ousia, Bruxelles, 1981-83.

⁴ ...tal y como hace Richir en un libro en que recojo toda una serie de entrevistas que le he hecho recientemente y que se publicará próximamente en J. Millon. La traducción al español de este libro de entrevistas a Richir ya está en curso. A cargo de ella está Alejandro Arozamena.

apariencias.

Las consideraciones que siguen quisieran mostrar cómo le es dado a Richir elaborar este concepto de simulacro ontológico, por vez primera, en sus *Recherches phénoménologiques*. Quisiera, en particular, subrayar que la forja de dicha noción se hace al calor de una lectura crítica de Husserl ; asimismo, quisiera poner de manifiesto cómo, merced a un extraño vuelco en que alienta el entero sentido de la reducción fenomenológica, serán las nociones de ilusión y de simulacro las que llevarán a Richir a replantearse la cuestión del fenómeno como apariencia con inusitada radicalidad.



§1. La reducción fenomenológica husserliana como simulación

No quisiera aquí entrar en los detalles del texto extremadamente complejo de las dos primeras *Recherches*, en que Richir introduce por vez primera la cuestión del simulacro ontológico. Preferiría atravesar la problemática de manera global para cercar después los asuntos cruciales, que serán discutidos más adelante. Comencemos recordando que una interpretación crítica de la reducción fenomenológica en Husserl será lo que dé pie, ya desde la primera *Recherche*, para forjar la noción de simulacro ontológico. Richir, efectivamente, emprende su reflexión partiendo de la definición propiamente husserliana del fenómeno, y en particular a partir de lo que se ha dado en llamar el “giro transcendental” de la fenomenología, con arreglo al cual el fenómeno, como vivencia intencional, se piensa de manera estrictamente coextensiva con la reducción fenomenológica. En este contexto, el fenómeno ya no se considera, simplemente, como el *a priori* psíquico correlativo de un *a priori* objetivo – es así como, en esa época, interpreta Richir globalmente la problemática husserliana de las *Investigaciones Lógicas*⁵ –, sino que se lo entiende a partir de la subjetividad transcendental, definida mediante la reflexividad pura de un *cogito* cuyos fenómenos son las *cogitationes* intuitas en la reflexión⁶. En aras a una mayor precisión, en la esfera de inmanencia de la subjetividad transcendental los fenómenos se constituyen como *sistemas de apariciones tendidos cada vez hacia un apareciente que conforma el horizonte de aquéllos*⁷ – por ejemplo, en la percepción sensible, la cosa percibida (el apareciente) nunca aparece si no es a través de una serie de apariciones sensibles: las *Abschattungen*. Ahora bien, es característico de la lectura crítica de Richir el buscar, por encima de todo, cuestionar el modo de aparecer propio del fenómeno y del campo fenomenológico, eso mismo que, en definitiva, llamará la *fenomenalización*.

A este respecto, conviene que hagamos notar dos cosas : por un lado, que las apariciones jamás aparecen en sí mismas sino sólo en tanto en cuanto están teleológicamente *tendidas* hacia el apareciente ; por otro lado, que el apareciente no aparece verdaderamente *él mismo y como tal*, y ello, no tanto por ocultarse en lo *aparecido*⁸, sino porque no hace sino *anunciarse* a través de sus apariciones. De ello se desprende que el campo fenomenológico que constituye la subjetividad transcendental con sus fenómenos no aparece en propio pudiendo, sin embargo, ser apercibido *en la medida en que está difiriendo de sí sin tregua*⁹. Esa es la situación paradójica que Richir entiende analizar desde la teoría husserliana de la reducción fenomenológica para, como veremos, terminar radicalizando su ejercicio – y hacerlo “allende lo que el propio Husserl jamás osara”¹⁰.

Para comprender lo que está en juego podemos volver a ese punto de partida que Husserl llamó “actitud natural” (*natürliche Einstellung*). Ésta, como sabemos, se define como la más “natural” de las actitudes o la más espontánea en el hombre. Actitud por la cual compartimos todos un mismo mundo y donde las cosas y los seres se sostienen por sí solos y se nos presentan delante, siempre prestos a ser vistos, a una posible captación. Situándonos en ese contexto, la reducción fenomenológica consiste en *desasirse* de dicha impresión de auto-consistencia del mundo y de las cosas para así llevar nuestra atención hacia el movimiento de constitución subjetiva que los constituye. Ahora bien, la dificultad, como sabemos, es doble: de un lado, no resulta tan fácil deshacerse de una impresión tan profundísimamente arraigada en la experiencia y que incluso parece configurar la propia piel de ésta, su íntima osamenta y su más básico arquitrabe; de hecho, Husserl no dudará en caracterizar la actitud

5 Cf. Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques I, II et III*. Éditions Ousia, Bruxelles, 1981. pp. 9-15. En adelante, nos referiremos a al primer tomo de las *Recherches Phénoménologiques* por “RP/I”.

6 Cf. RP/I, p. 16.

7 Cf. RP/I, pp. 16 sq.

8 Cf. RP/I, p. 17.

9 Cf. RP/I, p. 25.

10 RP/I, p. 19 (la cursiva es de Richir).

fenomenológica como un pensamiento radicalmente “no natural”. Por otro lado, tampoco es tan sencillo conducir la mirada al aparecer mismo, pues ¿qué sería mirar un movimiento (i.e. el movimiento de constitución)? La dificultad pende, evidentemente, de que la conversión de la mirada requerida no consiste tanto en posarla sobre otra cosa, cuanto en *ver de otro modo*: ver el acontecimiento del aparecer de la cosa incluso antes de que cristalice en un objeto (*Gegen-stand*) que se sostenga de suyo delante de mí como ya siempre dado. En ese mismo sentido, y como Richir nos dice, toda esta compleja operación requiere, paradójicamente, remontar más acá de la evidencia deslumbrante y cuasi-cegadora de la actitud natural; evidencia que, sin embargo, no podemos erradicar, haciendo *como si* el objeto natural no estuviese ya dado en la actitud natural para así sonar su aparecer, un aparecer que, con todo, parece ya siempre haber acontecido. ¿Cómo hemos de pensar entonces lo propio de la mirada fenomenológica, la que busca empuñar el movimiento de constitución de la cosa, y que sólo puede acompañar dicho movimiento a condición de no fijarse o instalarse (*einstellen*) jamás? ¿Acaso esta mirada es estrictamente consecretaria de un *como si* o de una *simulación* tal y como Richir lo sugiere desde la primera de sus *Recherches phénoménologiques*?

Una vez más, Richir se explica al respecto examinando de modo crítico la posición de Husserl. En el marco de la fenomenología husserliana, es característico que el acceso a los fenómenos se presente siempre como la vuelta reflexiva sobre el Yo de la subjetividad transcendental bajo la forma de un cogito. La dificultad consiguiente consiste, ante todo, en no tomar al yo como algo estable en el ser, como una cosa que está en el mundo y que sería pues del orden de la actitud natural, sino más bien como el propio movimiento del aparecer de las cosas, es decir, en últimas, y según Husserl, como el flujo de temporalización del presente vivo provisto de sus retenciones y de sus protenciones. Ahora bien, la dificultad es auténtica pues como advierte el propio Husserl, típico de esta tesitura es que la mirada no pueda evitar considerar al Yo que está examinando como algo, como una cosa que es tan cosa como las demás cosas del mundo – se trata de eso que Husserl denomina el “Yo psicológico” –, y así perder de vista al “Yo transcendental” en su movimiento de temporalización cuando precisamente era lo que se trataba de desvelar. Como escribe Husserl en una serie de textos que Richir no dudará en citar con profusión y comentar con minucia¹¹, el campo fenomenológico-transcendental está separado del campo psicológico por un “abismo” y, con todo, también ha de reconocerse que ambos son paralelos y que, de este modo, pudiera parecer que es una “nada [rien]”, una minucia o “nonada” lo que los separa: pues bien, eso mismo da cuenta de la confusión, prácticamente inevitable, entre ambos campos, el psicológico y el fenomenológico, confusión que Husserl tratará de pensar bajo la especie de lo que llamó “psicologismo transcendental”¹², y cuyo dispositivo tratará de desmontar Richir, entendiéndolo como el propio de una ilusión transcendental de carácter intrínsecamente fenomenológico.

Será éste el punto de partida de Richir, la espita a través de la cual se hincará la cuña de su propia interpretación para abrirse luego camino: hacerse enteramente cargo de que la fenomenología ha de bregar (y jugar), ya desde el inicio de su empresa, con una *ilusión transcendental* celada en el corazón mismo del cogito¹³. Se trata de la ilusión de una reflexividad pura del cogito que supuestamente ofrecería directamente el Yo transcendental en su pureza cuando, en entero rigor fenomenológico, no es sino en un mixto de Yo psicológico y Yo transcendental aquello en lo que, una y otra vez, desembocan nuestras apercepciones. Como nos dice Richir, “el cogito procede, sin lugar a dudas, de una presuposición fundamental según la cual el pensamiento es una vida constantemente presente a sí misma que puede percibirse *a sí misma* sin que haya de mediar acto reflexivo ninguno; todo ello de suerte que todo pensamiento es el acto vivo que emana de un centro eternamente activo, de una fuente – el origen – que es la fuente misma del ser; presuposición a la que se añade la de que hay fijación de este pensar interno y vivificante de y hacia el exterior, fijación bajo la forma de positivaciones sucesivas que corresponden a otros tantos grados de acrecentamiento de la *pasividad*, de la *pérdida del sí mismo* – del sí mismo transparente a sí mismo de un puro presente vivo, inmanente a sí mismo”¹⁴. El cogito funciona pues *como si* habilitase un acceso directo al campo fenomenológico-transcendental cuando, en el fondo, no hace sino ofrecer un mixto entre lo psicológico y lo transcendental que explica, además, la confusión en que consiste el psicologismo transcendental. Ahora bien, esta figura ilusoria del cogito es una forma particular de lo que Richir denomina, de modo general, el *simulacro ontológico*. La referida figura de pensamiento se piensa como *simulacro* pues con ello se mienta el hecho de que su esencial factor constitutivo lo conforma una ilusión; y de este simulacro se dice que es *ontológico* en la

11 Cf. *Hua IX*, pp. 340 sqq., et *Hua I*, p. 71 – textos citados y comentados por Richir en *RP/I*, pp. 19 sqq.

12 Se tendrá en cuenta, a este respecto, que la cuestión del psicologismo es ya antigua, en la reflexión de Richir, dado que, ya en 1969 publica un artículo titulado: «Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires». Artículo disponible en www.laphenomenologierichirienne.org

13 Cf. *RP/I*, p. 19.

14 *RP/I*, p. 28.

medida en que se da – en virtud de su ilusión – como origen de todo ser, es decir, en los términos de Husserl, como ser absoluto y constituyente. Sentado lo anterior, podemos adelantar que todos los esfuerzos de Richir se centrarán en analizar – es decir, también en deconstruir, en desmontar, en desleír y “des-enlazar” o “des-anudar”¹⁵ – la estructura del simulacro ontológico *como ilusión*. Así las cosas, toda la dificultad se cifrará en caminar por el estrecho lindero, por la escarpada cresta que considera la ilusión como ilusión *sin* por ello *caer en la ilusión*. A este efecto, sólo cabe “acompañar” el movimiento de constitución del simulacro ontológico pero de una forma un punto desplazada para no quedar prendidos en su efecto ilusionante¹⁶. Se tratará, por último, de analizar su estructura propiamente fenomenológica y transcendental sin ceder al movimiento de ontologización que lo caracteriza. En resumidas cuentas, nos incumbirá también localizar, en los pliegues de su estructura, el “paso” o “desliz” que de lo transcendental/fenomenológico resbala hacia lo ontológico¹⁷.

§2. La descripción fenomenológica del simulacro ontológico

Llegado a este punto, hemos de detenernos a precisar mejor la idea de simulacro ontológico : ¿de qué modo se encuentra el análisis fenomenológico con dicha noción y qué puede decir acerca de la misma? A este propósito es cuando menos característico que el análisis que de él propone Richir a lo largo de su segunda *Recherche phénoménologique* proceda por tanteos sucesivos, como si su escritura buscara empuñar vez a vez el movimiento mismo de esta figura del pensamiento denominada “simulacro ontológico”, como si buscara palpar todos sus contornos, registrar la más recóndita de sus peripecias. Distinguiremos, de entrada, tres rasgos principales que Richir va paulatinamente decantando en su texto. Por prioridades de claridad expositiva, optaremos por ir directos al grano.

El primer rasgo consiste en ser, el simulacro ontológico, una figura del pensar con arreglo a la cual algo *aparece* : en el caso del cogito, lo que supuestamente ha de aparecer es el Yo transcendental. Ello equivale a sostener que el simulacro ontológico se inserta en el campo fenomenológico merced a una estructura de aparecer característica. Notaremos ya, a este respecto, que el Yo no aparece de igual forma que las cosas del mundo, directamente aparentes y aparecidas en y ante la conciencia natural y cuya estructura de aparecencia¹⁸ puede ser puesta de manifiesto mediante el análisis fenomenológico : muy al contrario, el Yo aparece paradójicamente como lo que, en primer término, es inaparente – como el inaparente de principio que hace que toda apariencia¹⁹ sea posible, de modo análogo a como en Husserl el Yo transcendental no aparece inmediatamente y, sin embargo, contiene todas y cada una de las estructuras del aparecer.

El segundo rasgo nos permitirá comprender mejor el anterior : hemos visto que el simulacro ontológico se despliega como la ilusión de una pura reflexividad en virtud de la cual el Yo puede considerarse o avistarse en el cogito. Pues bien, esta vuelta reflexiva sobre sí mismo, si es inmediata, también habrá de ser avistamiento o vislumbre del *acto* mismo mediante el cual el Yo es apercibido. Así, lo que aparece en el cogito, no es únicamente el Yo tomado como una cosa fija en el ser, susceptible de captación mediante vislumbre estabilizada, sino también el surgimiento mismo del cogito y de dicha vislumbre como tales: tal aparece en el momento mismo de su emergencia, en la punta más extrema de su *origen*. Sólo así puede Richir escribir que, dicho ahora en términos generales²⁰, el simulacro ontológico toma la forma de una apariencia (el Yo) en la cual también toma apariencia su propio origen. Y si vamos hasta reducir el concepto mismo de origen, por considerar que está demasiado gravado ontológicamente²¹, diremos que el simulacro ontológico es aquella “apariencia en la que toma apariencia la *aparición* de la apariencia”, o también, que es “una apariencia en la cual toma apariencia su propia aparición [...]”²²: una apariencia que es también apariencia de su propia aparición²³. Y aún más : se adivinará la coalescencia entre, de un lado la apariencia y su propia aparición (su origen) y, de otro, el Yo, con su extraño estatuto de ser su propio origen fenomenológico, como si surgiese pura y simplemente desde sí mismo cual emerge una *causa sui*. Además, este rasgo característico nos permite comprender que si el simulacro ontológico se inserta en el campo

15 Cf. RP/I, p. 99.

16 Cf. RP/I, p. 97.

17 Cf. RP/I, p. 107.

18 Retomamos aquí un término usado por nuestro amigo Ricardo S. Ortiz de Urbina en su “Estromatología”.

19 O “aparencia” podríamos aquí decir con Ricardo S. Ortiz de Urbina, que recupera con mucho tino esta antigua voz del castellano antiguo.

20 Recordemos que el cogito se interpretará, al cabo, como *un caso más*, una instanciación más (de otras posibles) de la estructura del simulacro ontológico.

21 Cf. RP/I, p. 95.

22 RP/I, p. 95.

23 Cf. también RP/I, p. 61. : «el simulacro ontológico no puede ser sino *apariencia de la aparición de la apariencia* – o, si se quiere, el mito que de su propia aparición se fabrica la apariencia”.

fenomenológico como aparecer de la apariencia en general, no deja de ser, también, del orden de lo que podríamos denominar el campo transcendental como región del origen, del *a priori* (fenomenológico) y del fundamento.

Esto último encuentra precisamente confirmación en el *tercer rasgo*. Se trata de ese enigmático vuelco en virtud del cual la apariencia singular que se ofrece junto a su propio origen también se da, en ese mismo movimiento, como origen de toda apariencia, de toda posición y de todo ser: así las cosas, “el simulacro ontológico es [...] la apariencia en la cual toma apariencia la aparición [en general], por lo tanto *la apariencia de la aparición*”²⁴. De hecho, podríamos ilustrar todo esto con los ejemplos clásicos de la filosofía; y en primer lugar con el del cogito como auto-apercepción del Yo, ejemplo del que, como habíamos señalado, partía la lectura crítica que Richir hace de Husserl: efectivamente, se trata de una apariencia (de algo que aparece: el Yo) que se apercibe en el momento mismo de su emergencia (el Yo se piensa a sí mismo, en el preciso momento en que piensa, como siendo origen de su propio pensar); sin embargo, en virtud de lo anterior, y comoquiera que el Yo se aparece a sí mismo como siendo su propio origen, resulta que el resto de apariencias (apariencias de cosas y seres del mundo) parecen estar ya siempre retrasadas respecto de la auto-aparición del Yo, de suerte que el Yo también aparece como la condición de posibilidad de toda cosa y de todo ser: en esta figura del simulacro ontológico se funda la estructura profunda del idealismo. Y cabría de este modo prolongar esta aproximación crítica de la cuestión evocando la figura de Dios (el Dios de los filósofos) como pura reflexividad de sí a sí (la *νόησις νοήσεως* de que nos habla Aristóteles en el libro Λ de la *Metafísica*) como origen y causa de toda cosa²⁵; o también la de la substancia espinosista como causa inmanente a todos sus modos: pues, de hecho, no se trata de simulacros ontológicos propiamente dichos – Richir parece reservar dicho término a la subjetividad –, se trata, con todo, de figuras análogas a esa misma ilusión transcendental del origen que parece acuciar a la filosofía desde su origen más remoto²⁶.

§3. El simulacro y el fenómeno

Sentadas estas bases teóricas, se estila que completemos esta primera descripción del simulacro ontológico en su más amplia generalidad: efectivamente, aún queda comprender de cerca su “funcionamiento”. Dicho de otro modo, no hay que olvidar que el simulacro ontológico es una figura ilusoria, una ilusión transcendental cuya estructura ha de ser sacada a la luz. Se trata, en definitiva, de desvelar la “verdadera naturaleza” del simulacro ontológico²⁷. Bastará, para empezar, con hacer notar que la pura auto-apercepción de sí jamás tiene de veras lugar en el simulacro ontológico, y que, antes bien, éste está animado y ensalmado por la (fantasiosa) fantasía e incluso el *fanstama*²⁸ de asistir a su propia emergencia desde la nada y desde la radical no-fenomenalidad²⁹: no se trata pues de una realización del puro e inmediato pensamiento de sí, sino de lo que Richir denominaba, en sus trabajos anteriores, el fantasma del narcisismo absoluto, identificado también con la luz³⁰. Ahora bien, si pensamos las cosas con detenimiento, habríamos de hacernos la siguiente pregunta: ¿qué sería menester para que el simulacro (aquí: el Yo) se apareciese pura y simplemente a sí mismo de manera originaria? En cierto sentido haría falta que dejase de aparecer para poder aparecerse a sí mismo. O también, « [haría falta] pues que se desvaneciese como apariencia para resurgir con *su* apariencia. Sin embargo, sólo puede desvanecerse como apariencia si se piensa fuera de su apariencia, de tal suerte que su sí-mismo desprovisto de apariencia pudiese asistir al nacimiento, a la emergencia

24 RP/I, p. 95.

25 Haría falta, algún día, retomar la problemática del simulacro ontológico en las *Recherches*, leyendo al alimón, en contrapunto, las diferentes figuras de la filosofía entre las cuales Richir se debate implícitamente: la tradición platónica y neoplatónica en primer lugar, cuya asimilación y lenta meditación por parte de Richir se deja notar en cada una de las páginas de las *Recherches Phénoménologiques*; pero también, paralelamente, los grandes textos del Idealismo alemán. Mencionemos también a Heidegger, recordando una indicación del propio Richir, consignada sobre la contraportada del primero de los tomos de la obra, y según la cual la 2ª de sus *Recherches Phénoménologiques* consistiría en una “confrontación implícita con el pensamiento de Heidegger”.

26 Por otro lado (“Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », *art. cit.*) he propuesto pensar la cuestión del simulacro ontológico como figura del origen radical y auto-consistente del fenómeno (que, de resultados de ello, deviene en fundamentalmente *único*), como dándose bajo la forma de una ilusoria “substancia fenomenológica”, en el marco de un espinosismo fenomenológico o transcendental. Con ser cierto que Richir no hace uso explícito de esta noción, me ha parecido que nos las habíamos, aquí, con un concepto operatorio. Concepto que, por lo demás, nos volvemos a encontrar en particular en el contexto de las críticas que Richir opone a algunos de sus contemporáneos, como por ejemplo Michel Henry.

27 Cf. RP/I, p. 132.

28 NdT: por lo tanto en el sentido de deseo fantasmático, de fantasía fantasmática.

29 Cf. RP/I, p. 121.

30 En *Le rien et son apparence*, que Richir cita en RP/I, p. 122. Cf. también, sobre este punto, el segundo capítulo de mi tesis. Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*, Thèse doctorale co-dirigée par Michel Dupuis et Guy Vankerkhoven, Université Catholique de Louvain-La-Neuve, 2012 (de próxima publicación).

fuera de la inapariencia de su sí-mismo provisto, esta vez sí, de *su* apariencia. [...] haría falta que se desdoblase o se dividiese entre un sí-mismo inaparente pero existente y un sí-mismo varado [enlisé] en su apariencia, de tal forma que fuera ese sí-mismo inaparente el que asistiese a la emergencia, fuera de la inapariencia, de su sí mismo, varado en la apariencia. A este efecto, sería necesario que se reflejase o reflexionase [se réfléchisse] como sí-mismo inaparente diferente del sí-mismo aparente y por lo tanto que, de ese modo, se apareciese también, a la inversa, como sí-mismo inaparente [...]"³¹. Dicho de otro modo, es en ese supuesto *desvanecimiento* instantáneo del Yo – con arreglo al cual el Yo puede supuestamente desdoblarse y verse viéndose – donde reside el secreto de la magia infundida por el simulacro ontológico. Este engullirse, este sumirse [engloutissement] es pues como una "pequeña muerte" que el Yo debe atravesar para poder aperebirse a sí mismo en su génesis y terminar por asentarse, de ese modo, en la estabilidad de su ser. Como lo explica también Richir a propósito de esta estructura: "se trata de la ilusión de su sumisión [engloutissement] inminente en el hueco y los dintornos [entours] de inapariencia de su apariencia, y de su resurgimiento, correlativamente inminente en tanto que apariencia, como margen aparente de sus simas [gouffres] de inapariencia. Así, *en la medida en que este sumirse / resurgir es, a decir verdad, un doble movimiento, la ilusión transcendental es aquello en lo que se refleja [se réfléchit] la apariencia que toma el doble movimiento de la fenomenalización*, difiriéndose en esta reflexión de *la apariencia bajo la cual aparece el simulacro ontológico*, tras lo cual, la ilusión transcendental aparece como la apariencia o la ilusión de que hay un « hay » por el que la apariencia llega a aparecerse, a estabilizarse fuera de la inapariencia [...]"³².

Comprendemos entonces que el simulacro ontológico funciona como un ser (en términos generales: una apariencia) que aparece en sí mismo únicamente al albur de la inminencia de su propia desaparición pues atraviesa, por así decirlo, su propia muerte, pero lo hace *seguro de su reaparición*: aparece en el momento de su desaparición como asegurado de su reaparición³³; y es sólo entonces cuando puede aparecer como un ser estabilizado fuera de la apariencia, incluso antes de su parecencia [parution], como sosteniéndose de suyo en el lugar de su origen, que no puede sino ser lugar u origen de toda cosa. He ahí la razón por la cual el simulacro ontológico aparece también, de esa misma atacada, como el origen de todo ser – como la aparición de toda apariencia. Esta ilusión es pues, efectivamente, la del origen de una apariencia apareciéndose a sí misma, y dándose, por ende, como el origen del que surge todo ser. Con todo, la deconstrucción del simulacro ontológico – que corresponde también a su « reducción »³⁴ – nos ha enseñado que aquello bajo cuyo aspecto se daba el simulacro ontológico no era más que una apariencia ilusoria. Y, como sabemos, la fenomenalidad de la ilusión transcendental es la del parpadeo³⁵. Así, hay que comprender el sumirse / resurgir del simulacro ontológico como un doble movimiento que caracteriza en propio la « vida del pensar »³⁶ y la del fenómeno. El pensamiento del simulacro conduce, por lo tanto, al pensamiento del fenómeno.

Podemos pues concluir esta breve travesía de la problemática del simulacro ontológico en las dos primeras *Recherches phénoménologiques* anunciando que la aproximación que a continuación se esbozará es una concepción de la reducción fenomenológica como reducción *del* simulacro ontológico y, correlativamente, una reducción *a* la apariencia como tal. Richir se explica sobre este expediente en estos términos (entre otros): « para ganar la especificidad de la apariencia como tal, no se trata tanto de poner fuera de juego toda posición de una exterioridad por una interioridad – esa última sólo es una premisa de la reducción – cuanto de desplegar mediante el pensar un movimiento que empuña los caracteres de la distorsión originaria, a saber, un movimiento que es *a la vez* englobante y desplegado, un movimiento que *desenrolla* el afuera en el adentro, por lo tanto un *doble-movimiento de enroscamiento/desenroscamiento [déroulement/enroulement]* que jamás ha de cerrarse sobre un adentro [...] y que, en el mismo movimiento, jamás ha de abrirse sobre un afuera prescrito y sellado [forclos] respecto de un adentro. Ese doble-movimiento lo hemos designado como el *doble-movimiento de la fenomenalización*: efectivamente en él y sólo en él se fenomenaliza la apariencia como tal y no, claro está, como apariencia determinada por anticipado [...], sino precisamente [...] como *la apariencia en tanto que tal*, es decir como la apariencia a priori, como toda apariencia posible"³⁷. ¿Cómo puede un pensar desplegarse concretamente cuando se efectúa la reducción³⁸?

31 RP/I, p. 121.

32 RP/I, p. 125.

33 Cf. RP/I, p. 127.

34 Cf. RP/I, p. 47.

35 Cf. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*, op. cit.

36 Cf. RP/I, p. 236.

37 RP/I, pp. 41-42.

38 Trato de esta cuestión en mi obra y artículos, ya citados.

La mécanique des leurres

La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir

Thomas MAURICE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Résumé

La question des simulacres est une question centrale de toute la phénoménologie richirienne. Mais, si Richir n'a apparemment étudié, dans ses œuvres, que deux sortes de simulacres, ontologique et ontique, caractérisant les autres effets de simulacre comme répercussions et influence de l'illusion transcendante sur la phénoménalisation, il nous a semblé devoir aller plus avant et proposer trois autres types de simulacres : le simulacre méontique, le simulacre métontologique et le simulacre hénologique, qui, pris ensemble avec les simulacres richiriens, constituent une architectonique globale du leurre métaphysique.

Mots-Clefs

Marc Richir ; Phénoménologie ; Simulacre ; Illusion transcendante ; Schématisation ; Métaphysique

Abstract

Question about simulacra is a central question in richirian phenomenology. Though, if Richir apparently studied only ontological simulacrum and ontic simulacrum in his works, categorizing other " simulacra effects " as repercussions and influence of transcendental illusion over phenomenization, it seemed that we must go further and propose three other kinds of simulacra : meontic simulacrum, metontological simulacrum and henological simulacrum. Alltogether, embracing the richirian simulacra, they form a global architectonics of metaphysical trick.

Keywords

Marc Richir ; Phenomenology ; Simulacra ; Transcendental illusion ; Schematism ; Metaphysics

La mécanique des leurres

La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir

Thomas MAURICE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

« Je suis comme un peintre qu'un Dieu moqueur
Condamne à peindre, hélas ! sur les ténèbres. »

Charles BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, “ Les Ténèbres ”

« Echaste un velo de sombra
sobre el bello mundo y vas
creyendo ver, porque mides
la sombra con un compás. »

Antonio MACHADO, *Parábolas*, VIII

À l'exception sans doute de Marx¹, nul n'est descendu aussi loin que Richir dans les arcanes du simulacre, cette singulière structure phénoménale qui nous fait prendre les vessies de la métaphysique pour les lanternes de l'évidence. En effet, le simulacre se fonde sur un “ renversement ” des rapports de phénoménalisation (exactement comme l'on parle du “ renversement copernicien ”) et trouve sa possibilité intrinsèque dans la constitution du champ phénoménologique même. Le principe en est simple : les structures et procès de phénoménalisation sont comme “ bus ”² par un phénomène, ou s'engloutissent dans un système de phénomènes, qui paraissent dès lors comme porteurs, origine ou véritable visage de ce qui relève pourtant de la phénoménalité. Or, ainsi que nous allons le voir, il ne peut y avoir de phénomène *de la* phénoménalité — puisque la phénoménalité consiste justement en ceci qu'il y a *phénomène*³. Il ne peut y avoir tout au plus que remise en jeu de la phénoménalisation, indéfiniment, mais il n'y a pas de phénomène de la phénoménalité⁴ ; à moins de se laisser entraîner par l'illusion, que, du phénomène, il pourrait y avoir apparence absolue, coïncidence spéculaire, reflet totalisant d'une apparition vraie, d'une sortie immotivée hors de l'inapparence, renvoyant à un centre organisateur et ubiquitaire comme à un regard hors-monde omnivoyant, qui individuerait parfaitement le phénomène, en le fixant hors des cours et décours de sa

¹ On pourra se reporter sur ce point aux lumineuses et décisives analyses de Jean Vioulac dans *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009.

² Nous reprenons ici la belle expression de Damascius, citée par Richir dans les *Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983, p. 132 ; noté *RP (IV, V)*. Cf. aussi p. 263 du même ouvrage.

³ Sur ce problème spécifique concernant l'il y a du phénomène, se reporter aux *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981, pp. 116-123 ; noté *RP (I, II, III)*.

⁴ Richir dit explicitement dans ses *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 108 (noté *MP*) : « [...] La phénoménalité est le “ moyen de communication ” des phénomènes [...] ».

phénoménalisation, l'isolant de la masse indéterminée des autres phénomènes, le privant ainsi précisément des ressources nécessaires pour se phénoménaliser. Mais cette illusion est transcendante, dans la mesure où elle participe nécessairement de la phénoménalisation du phénomène en permettant justement qu'on puisse l'appréhender comme *un* phénomène. Le simulacre n'est donc finalement pas autre chose que l'ensemble des effets générés par l'illusion transcendante, lorsqu'elle se met à assumer une fonction archontique⁵ dans le procès de phénoménalisation, par l'oubli du fait qu'elle n'en est qu'un moment, et non pas l'origine réelle et le principe organisateur. Néanmoins, les effets de cette illusion, en toute rigueur, et puisqu'elle est un faux-semblant nécessaire du phénomène qui y fait flotter comme une "trace" inversée de sa propre phénoménalisation, doivent être analysés phénoménologiquement et soumis, dès lors, au regard suspensif et critique de l'*époque*. C'est ce que la phénoménologie de Richir se propose d'accomplir : dégager les structures transcendantes des simulacres et analyser leurs conséquences sur la phénoménalisation, afin d'en revenir au phénomène *comme rien que phénomène*, libéré ainsi des fers de l'illusion, qui l'enchaînent à son propre reflet.

Mais si Richir tient chaque fois à spécifier le type de simulacre qu'il décrit (simulacre ontologique ou simulacre ontique⁶), nous pensons, quant à nous, devoir employer dans un premier temps le terme de simulacre pour désigner en globalité les effets de simulacre *et* les types singuliers d'organisation en lesquels ils paraissent — même s'il nous faudra, dans la suite de notre propos, préciser la distinction entre le simulacre comme effet de l'illusion transcendante, devant donc chaque fois être déterminé en sa tromperie particulière (ontique, ontologique, méontique, métontologique, hénologique ; nous nous en expliquerons plus loin) et le simulacre en tant que tel comme dispositif global et projet métaphysique. Car, le simulacre, dans ses multiples versions, se déploie aussi comme projet, cherche à accomplir quelque chose du phénomène : il veut concrètement faire prévaloir ses lois sur celles de la phénoménalité. Il désire ni plus ni moins "renverser" le réel⁷. Il faudrait bien sûr être plus prudent

⁵ Nous utilisons ici cette formule dans le sens que lui confère Husserl au §117 ("Les thèses fondées ; Conclusion de la doctrine de la modification neutralisante. Le concept général de thèse.") des *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913), trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950 (noté *Ideen I*), p. 397 [242] : « Tout vécu intentionnel implique en son essence — quoi qu'on puisse trouver par ailleurs dans sa composition concrète — la possession d'au moins un, en règle de plusieurs "caractères positionnels", de plusieurs "thèses" liées de façon hiérarchique : dans cette pluralité, il en est une nécessairement qui est si l'on peut dire archontique (*archontische*), unifiant toutes les autres en elle-même et les dominant. » (Husserl souligne "archontique", nous soulignons ensuite).

⁶ Le simulacre ontologique apparaît pour la première fois dès les pages inaugurales de *RP (I, II, III)* et le simulacre ontique dans *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Million, 1987, p. 124 (noté *PTE*).

⁷ Il s'agit ici du réel tel que le définit Richir (*PTE*, p.284) : « En ce sens, le champ phénoménologique n'est pas le champ du "réel", car celui-ci procède toujours, pour nous, d'une institution, et d'une institution anthropologique, [...] ou tout au moins, si l'on tient malgré tout à y parler de "réel" [précisant en note : *par exemple*, au sens lacanien], celui-ci n'est rien d'autre que celui des phénomènes et des essences », (nous soulignons). La définition richirienne du réel se situerait ainsi dans les parages du Réel lacanien et du *Reell* husserlien. Or, le premier est défini comme l'impossible de la Jouissance, échappant à l'ordre du signifiant, ne relevant ni de la représentation (l'Imaginaire), ni de la détermination (le Symbolique), et le second comme l'absolu du vécu, attestable uniquement par la réduction phénoménologique transcendante et en lui-même irréductible, servant de fondement pour toute présentation ou présentification. Il nous semble qu'alors, à lier ces deux interprétations, on retrouve un sens du réel comme *transpossibilité*, entre l'impossible et l'absolu, condition de toute donation, non-donnée comme telle — selon le vocable de Maldiney, repris à profit par Richir à partir de ses *Méditations phénoménologiques*. La transpossibilité nomme ainsi ce caractère radicalement imprévisible (Schelling) du vivre réel, en son absolue contingence, ce surgissement toujours renouvelé et inouï du procès de phénoménalisation, transgressant les limites des possibles institués et les ouvrant à leur "impossible". Cet impossible, c'est le réel des phénomènes, se refusant à l'image ou au concept, qui autrement risqueraient de l'enclorre ou de le travestir. Nous préparons actuellement un texte sur cette lecture du réel chez Richir, intitulé *Le suspens et le semblant. Le réel comme transposable du phénomène*. Ici, en tous cas, le renversement du réel opéré par le simulacre consiste en ceci qu'il reforme la transpossibilité et la mue en simple impossibilité, en polarisant tous les possibles et en leur conférant ainsi une sorte de prééminence sur les phénomènes. Ceci prépare le processus de totalisation et de fixation des phénomènes par l'institution symbolique, puis son dérapage en *Gestell*, en dispositif machinique.

dans nos formulations, car, en toute rigueur, le simulacre ne “ veut ” rien⁸ ; rien d’autre que ce que l’âme humaine trouve elle-même à mobiliser au cœur de ses entrailles transcendantes⁹. Cependant, il y a dans le simulacre un mouvement presque irrésistible, qui pousse à vouloir faire coïncider le phénomène et son illusion et ainsi étendre le royaume de cette dernière à l’infini et pour l’éternité ; règne des illusions, donc illusion de règne, bien sûr, mais suffisamment puissante pour avoir une influence concrète sur le devenir des hommes. Car, historiquement, le simulacre a connu d’innombrables avatars, sans cesse renaissant des mêmes cendres transcendantes, dupant les individus tout autant que les sociétés, exerçant sa magie sur l’ordre symbolique du monde en donnant l’illusion d’un fondement transcendant sur lequel l’établir pour de bon. On pourrait citer entre autres : la Nature, Dieu, la Substance, le Moi, ou bien même, dans sa dernière incarnation sociale-historique, sans doute la plus maligne : le Capital¹⁰. Il s’agira, pour nous, ici, d’en étudier les mécanismes transcendants, en deçà des multiples formulations idéologiques par lesquelles le simulacre s’est historiquement manifesté, et d’en dégager l’architectonique corrélatrice à partir de la problématique de la phénoménalité en général, telle qu’elle se pose dans la phénoménologie de Richir, ce qui nous permettra d’organiser les problèmes et les contradictions du simulacre comme dispositif général, ouvrant ainsi la voie à une démythification du phénomène et du monde de la vie.

***L’époque phénoménologique hyperbolique comme neutralisation des modes de donation*¹¹**

La phénoménologie de Marc Richir se présente tout à la fois comme une radicalisation de la phénoménologie telle qu’elle a été instituée par Husserl, mais aussi bien comme un dépassement de sa reprise heideggerienne et une libre poursuite des prolongements merleau-pontiens, tout en s’accomplissant également comme une phénoménologie originale, donnant lieu à l’élaboration de concepts inédits, propres à rendre compte de ce que Richir appelle le *phénomène comme rien que phénomène*, “ objet ” fluctuant et insaisissable de cette phénoménologie radicale¹². Elle s’ouvre ainsi comme une critique de la métaphysique phénoménologique, par un retour à la question primordiale de la phénoménalité, pensée comme dimension qui, par son instabilité intrinsèque,

⁸ Cf. *RP* (I, II, III), p. 121 : « [Nous pouvons comprendre le simulacre par cette fiction], à savoir celle d’un simulacre qui se viserait lui-même comme apparence en laquelle il se phénoménaliserait lui-même, en considérant donc, en quelque sorte, le simulacre comme un sub-jectum, comme une subjectivité à la recherche de son “ soi ” dans le narcissisme [...]. Ainsi, tout se passe comme si le simulacre était “ animé ” — c’est dans cette “ animation ” que se trouve notre fiction — par le désir d’assister à sa propre émergence hors de l’inapparence. » (souligné par Richir).

⁹ Cf. *RP* (I, II, III), p. 126 : « [...] le simulacre ontologique a cette singularité d’être une apparence qui se phénoménalise comme précaire, instable, fuyante, menacée par l’imminence de sa disparition et assurée par l’imminence de son propre apparaître — ce qui lui donne, en même temps que sa dimension ontologique, sa dimension anthropologique, en tant que c’est en lui que, par excellence, l’homme projette son sentiment de la vie et de la mort, la question de sa propre origine, par quoi, en un sens, l’homme est à lui-même un simulacre ontologique, par quoi, autrement dit, il est toujours impliqué dans le simulacre ontologique comme en le fantasme, en la mise en scène imaginaire de sa propre origine et de sa propre fin. » (souligné par Richir ; nous soulignons la fin de la phrase).

¹⁰ Pour se convaincre de l’identité de structure entre le Capital tel qu’analysé par Marx et le simulacre au sens de Richir, cf. l’ouvrage de J. Vioulac, (*op. cit.*), notamment VI. Technique et capitalisme ; §2. L’essence du capital, pp. 254-293.

¹¹ Ce texte prend en partie pour base une tentative de rédaction de l’article “ Marc Richir ”, sous le pseudonyme de Thaumasio, pour l’encyclopédie libre en ligne Wikipedia, refusée en raison de son caractère de production originale. C’est pourquoi nous nous sommes sentis autorisés à en récupérer la paternité. Quoi qu’il en soit, le texte a été pour l’occasion considérablement augmenté et modifié.

¹² Sur la question des racines et du déploiement propre de la phénoménologie de Richir, nous ne pouvons que renvoyer au petit ouvrage de Sacha Carlson, *L’essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique* (Mémoire de licence, U.C.L., 1997, publié en 2010 dans la revue *Eikasia*), qui est une introduction extrêmement précieuse aux problématiques richiriennes. On peut télécharger ce texte sur le site de *La phénoménologie richirienne* (http://laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Etudes_sur_MC.html) ainsi que sur le site d’*Eikasia* (<http://www.revistadefilosofia.com>), dans le N°34 consacré à Marc Richir.

permet d'interroger toute construction théorique ou symbolique, d'en démonter les illusions constitutives et ainsi d'en ébranler les fondements. C'est ce domaine absolument primitif du phénomène comme rien que phénomène qui est à la fois l'enjeu et le champ de manœuvre de toute la phénoménologie richirienne, engageant de la sorte un questionnement profond et systématique sur le sens de la phénoménalité et sa possible attestation en régime phénoménologique.

Toute la question est évidemment de savoir comment se frayer un accès à ce champ phénoménologique et quelle est la validité de cette attestation. C'est ce problème nodal qui a conduit Richir à repenser et radicaliser la réduction phénoménologique husserlienne. Selon une décision proche de celle inaugurée par le phénoménologue tchèque Jan Patočka¹³, Richir décompose le travail phénoménologique en deux opérations distinctes, mais complémentaires :

— l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, qui ouvre le champ du phénomène comme rien que phénomène par une suspension radicale de toute croyance, détermination ou position, allant jusqu'à neutraliser les structures intentionnelles elles-mêmes et leurs sens corrélatifs ;

— la réduction architectonique, qui, dès lors que tous les repères et habitus naturels (symboliques, perceptifs, linguistiques) sont mis hors-circuit par l'hyperbole, organise après coup ce champ immense ouvert par l'*epochè*, en dégagant les coordonnées du champ phénoménologique à partir des problèmes qui s'y posent plutôt qu'à partir des déterminations qu'on y suppose.

C'est principalement l'*epochè* hyperbolique qui a entre autres pour tâche de "réduire" les simulacres¹⁴, c'est-à-dire de les reconduire à leur structure phénoménologique-transcendantale, à leur statut de phénomènes, en deçà des promesses métaphysiques qui s'y dessinent.

L'*epochè* phénoménologique standard, développée par Husserl, consiste à mettre entre parenthèses les réflexes de pensée de l'attitude naturelle, les substructions qui couvrent le monde de la vie d'un "vêtement d'idées" et mènent à une précompréhension du phénomène comme étant ou réalité substantielle, reléguant ainsi l'apparition au rang de simple représentation, comme moment médiateur entre la chose en soi et le sujet¹⁵. La révolution phénoménologique consiste en ceci que, précisément, le phénomène *est* la chose-même (*Sache selbst*), qu'il n'y a plus de dimension intermédiaire entre moi et le monde, médiation qui autrement fait toujours courir le risque d'une régression à l'infini¹⁶. Ce que je perçois est la chose même, le monde même et il n'y a pas besoin de présupposer une réalité existant par soi qui tiendrait les phénomènes par devers la subjectivité. Au contraire, le sujet est immédiatement auprès des choses, à même le monde, au milieu des phénomènes et c'est bien cette présence légitimante de la subjectivité transcendante à laquelle il s'agit de reconduire. C'est d'ailleurs là tout le sens de la réduction phénoménologique, à entendre comme reconduction à l'*ego* comme instance constituante de tout

¹³ Cf. J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, trad. fr. E. Abrams, "Épochè et réduction", pp. 217 sq. (noté *QP*).

¹⁴ Cf. sur ce point *MP*, "III^e Méditation : Pour une *epochè* phénoménologique hyperbolique", §2 : Le simulacre ontologique dans sa structure architectonique et sa mise hors-circuit dans l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, pp. 91-111. Sur la question de la différence entre *epochè* et réduction chez Richir, on pourra se reporter à l'interprétation de Sacha Carlson, dans son ouvrage à paraître, essentiel et tout à fait indispensable pour la compréhension de l'œuvre richirienne, *De la composition phénoménologique*.

¹⁵ Cf. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante* (1954), trad.fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 60.

¹⁶ *Ideen I*, p. [186] 313.

phénomène. Pour qu'il y ait phénomène, il n'y a pas besoin d'une réalité substantielle, reposant en soi. En revanche, il y a nécessité absolue d'un sujet à qui cela apparaît et qui donne son sens à l'apparition. C'est pourquoi les phénomènes, tels que Husserl les conçoit, c'est-à-dire comme vécus, sont toujours déjà pris dans les maillages d'un régime phénoménologique. Le vécu, en effet, relève toujours d'un certain type d'intentionnalité (perception, ressouvenir, conscience d'image, *phantasia*, idéalité, etc.), gros d'un horizon d'implications et de potentialités intentionnelles, propre à l'insérer dans un réseau de renvois intentionnels. Cela n'aurait donc aucun sens, pour Husserl, de revenir en deçà de ce découpage : aussi loin que l'on remonte dans les strates de la vie transcendante, un vécu est toujours marqué du sceau de son origine intentionnelle, qu'il porte comme en filigrane et qui le définit¹⁷.

Ce que cherche au contraire à conquérir Richir, c'est une région encore plus archaïque de la phénoménalité, au sein de laquelle on ne peut encore établir de différences entre le pensé, le rêvé, le perçu, l'halluciné, le souvenu, le désiré et, par conséquent, entre ce qui relève du sujet et ce qui relève du monde, entre l'apparence illusoire et l'apparition authentique¹⁸. Mais Richir ne se dote pas par avance de ce domaine de la primitivité absolue du phénomène. Le raisonnement est radical et fonde un genre nouveau d'attestation. Si Husserl, en fin de compte, se contente de neutraliser les modes doxiques pour révéler le phénomène et accéder au vécu en sa structure eidétique-transcendante, Richir, lui, pousse l'*epochè* jusqu'au bout, jusqu'à l'hyperbole, et va y compris jusqu'à mettre entre parenthèses les *modes de donation*¹⁹. Seul ce suspens hyperbolique peut nous conduire aux portes de la phénoménalité, en nous gardant de privilégier tel ou tel type de phénomène, tel ou tel régime de phénoménalité, tel ou tel mode de donation — contrairement à Husserl donc, qui, par exemple, va propulser la perception (dans l'ambiguïté jamais vraiment résolue de la *Wahrnehmung* et de la *Perzeption*) comme intuition donatrice originaire, source fondationnelle pour tous les autres phénomènes, assise présentative pour toute présentification²⁰. Or, s'il est incontestable que le propre du phénomène perceptif est bien de donner la réalité, de constituer l'étalon de l'accès au réel (au sens du *réel*), il n'en est pas moins vrai qu'une chose perçue, tout comme un rêve, une hallucination, un sentiment, une idée, ou bien même la quasi-expérience du sommeil profond, qui participe malgré tout de la continuité de notre vie²¹, *se phénoménalisent*. Quel est donc le statut de cette phénoménalité prise *en tant que telle* ? Qu'est-ce qu'un phénomène en tant qu'il se phénoménalise, purement et simplement, quelle que soit son inscription

¹⁷ Cf. à ce sujet, par exemple, E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, (1947), trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1992, p. [43] 91 : « Car le flux de la synthèse intentionnelle, synthèse qui, dans toute conscience, crée l'unité du sens objectif, est le règne de structures typiques, de nature essentielle, susceptibles d'être serrées en des concepts rigoureux. », (souligné par Husserl).

¹⁸ Cf., par exemple, *RP (IV, I)*, pp. 110-113.

¹⁹ Sur cette question essentielle, nous ne pouvons que renvoyer, dans son ensemble, à la 3^e section (Phénoménologie) de *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 457-505. On remarquera, par ailleurs, que l'*epochè* phénoménologique standard est l'attitude exactement inverse de l'attitude psychanalytique, qui consiste au contraire à neutraliser les modes de donation pour reconduire aux modes doxiques. En effet, l'attention librement flottante de l'analyste s'instaure comme mise entre parenthèses effective du caractère réel, rêvé, imaginaire, fantasmé ou halluciné du discours de l'analysant, afin de révéler ses prises de position inconscientes, ses « vœux intimes et secrets ». Cette *epochè* psychanalytique, effectuée par l'analyste pour ouvrir le discours de l'analysant à la vérité de son désir plutôt qu'aux certitudes du Principe de Réalité, est ce que Lacan appelait le Semblant, comme « sens blanc ». Dès lors, on peut considérer que l'*epochè* phénoménologique hyperbolique est bien la reprise et la conjonction de l'héritage de ces deux *epochè*, phénoménologique et psychanalytique, en un seul et même geste méthodologique, critique, pratique.

²⁰ Cf. le fameux « Principe des principes » au §24 d'*Ideen I*, pp. [43-44] 78-79.

²¹ Sur la question du sommeil profond, on se reportera au texte de Husserl <Le moi dénué de conscience — Sommeil — Évanouissement>, (1930-1932), trad. fr. et commentaire N. Depraz, in *Alter* N°5/1997, *Veille, sommeil, rêve*.

intentionnelle ; un phénomène *comme rien que phénomène* ?

Richir retrouve et généralise en fait le geste hyperbolique que Husserl réservait uniquement à la variation eidétique. En effet, si l'*epochè* husserlienne ne va pas jusqu'à l'hyperbole, c'est parce que, comme nous venons de le dire, pour Husserl, tout vécu est toujours déjà pris dans les rets de sa structure intentionnelle avec ses sens corrélatifs. De fait, cela suppose comme toujours déjà accomplie une sorte de réduction eidétique anonyme, en deçà de laquelle il serait absurde de redescendre. Tout phénomène est toujours "phénomène de ...", système d'apparitions d'un apparaissant, entièrement déterminé dans son cours par son mode d'appréhension archontique : ressouvenir, perception, *phantasia*, etc. Or, Husserl effectue pourtant ce suspens hyperbolique lorsqu'il s'agit de la réduction eidétique en train de se faire, puisqu'il est alors question de procéder à une *variation totale*, ne prenant en compte aucun régime intentionnel spécifique. Le caractère total de la variation ne pouvant évidemment être accompli réellement, il faut néanmoins qu'il soit possible en droit : cela n'est envisageable que depuis un recul hyperbolique. Les "images exemplaires" de la variation eidétique, en effet, peuvent et doivent relever tout autant d'une perception que d'une imagination, d'une présentation que d'une présentification, voire être complètement autres et *surprenantes*²². Autant dire alors que, pour dégager l'essence, il faut mettre entre parenthèses les modes de donation, car, cela suppose de pouvoir revenir en amont des possibilités instituées du phénomène, de transgresser le champ des possibles intentionnels de chaque mode de donation et d'effectuer la variation depuis le champ transposable d'une phénoménalité *pure et simple*. Cette extension à l'*epochè* elle-même du suspens hyperbolique propre à la variation eidétique conduit ainsi à une structuration du champ phénoménologique par le champ eidétique, mais cela en un sens radicalement non husserlien. Le phénomène comme rien que phénomène coïncide plutôt avec un règne des *escences*, en tant que variations inchoatives et plurielles, non toujours déjà régulées en leur cours par le pôle d'un *eidos* invariant, impossibles donc à dissocier de leurs parcours singuliers, structures-événements²³, procès de phénoménalisation entièrement suspendus dans leur achèvement, s'attestant alors comme le registre le plus archaïque de la phénoménologie, lorsque les régimes intentionnels hésitent encore et peinent à se précipiter en structures stables²⁴.

Richir renoue là avec des intuitions cartésiennes capitales. Car, pour retrouver ce domaine absolument premier en droit, il faut rejouer la démarche du doute et pousser le raisonnement, non jusqu'à l'absurde, mais jusqu'à l'hyperbole. La pensée, sous l'exposant de l'hyperbole, se révèle ainsi comme "élément" (dans l'indistinction du "milieu" et de la "composante") de cette phénoménalité pure et simple, comme flux ingressif du vivre, dans

²² Cf., par exemple, *Ideen I*, §4, p. [12] 24 : « L'Eidos, la pure essence peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., etc., mais aussi bien aux simples données de l'imagination (Phantasie). C'est pourquoi, pour saisir une essence en personne et de façon originaire, nous pouvons partir d'intuitions empiriques correspondantes, mais aussi d'intuitions sans rapport avec l'expérience et n'atteignant pas l'existence, d'intuitions "purement fictives" (*bloss einbildenden*). » (souligné par Husserl) et, plus loin, p. [13] 25 : « Et même si la libre fiction venait, par on ne sait quel miracle psychologique, à forger des données d'un type nouveau par principe (par ex. des données sensibles) qui ne se seraient encore présentées et ne devraient encore plus tard se présenter dans aucune expérience, rien ne serait changé à la façon originaire dont se donnent les essences correspondantes [...] », (nous soulignons). On peut voir dans ces deux passages la trace éminente du caractère transposable de la phénoménalité.

²³ Patočka parlait, dans une note de travail, d'une « essence qui est événement, essence qui advient » (in *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 269).

²⁴ Sur cette question des *escences*, nous nous permettons ici de renvoyer à notre mémoire *MON(a)DE. Esquisse d'une topologie transcendante*, publié dans le N°46 d'*Eikasia* et téléchargeable sur le site de la revue (<http://www.revistadefilosofia.com/>). On se reportera notamment aux pp. 274-276. Nous profitons également de l'occasion pour remercier très chaleureusement Pablo Posada Varela, Pelayo Pérez García, ainsi que l'équipe de rédaction d'*Eikasia*, pour avoir considéré que ce mémoire était digne d'intérêt et méritait d'être soumis à publication.

toutes ses modalités et ses métamorphoses, dans son anonymat fondamental²⁵. Pour y parvenir, Richir convoquera dès lors à bon droit ce célèbre croquemitaine des philosophes, à savoir le Malin Génie, mais aux traits hideusement déformés et étirés par l'hyperbole. En effet, une fois l'hypothèque de la perfection et de la bonté divines levée, il n'y a plus aucune borne que l'on puisse imposer à la malveillance du Malin Génie. Celui-ci peut alors reprendre ses pleins pouvoirs et se transformer en Dieu Despote, absolument criminel, en ce qu'il parviendrait à défaire la certitude même du *Cogito* (« *je suis, j'existe* » est vrai chaque fois que je le pense ») et à me faire croire que je pense là où je ne suis pas, à menacer le fait même que j'existe au moment même où je crois le penser. Si l'on fait l'effort, précisément, d'essayer de « penser vraiment » cette pensée, le trouble est total. Comment puis-je être véritablement certain de vivre ma propre vie, de penser ma propre pensée ? Qu'est-ce qui peut bien me préserver, en définitive, de penser la pensée d'un Autre²⁶ ? Peut-être ne suis-je, sans le savoir, qu'une marionnette entre les mains du Despote et mes vécus ne sont-ils alors que simulacres de vie, mouvements mécaniques de ficelles invisibles ? Qu'est-ce qui peut, en ce cas, m'assurer de la différence entre le penser véritable et l'illusion de penser ? Entre l'être soi-disant absolu du vécu et le non-être insondable du simulacre ? C'est cette pointe de l'hyperbole, ce seuil de la folie (une folie de philosophe, donc une fiction de folie²⁷), qui conduit à cette inquiétante étrangeté radicale²⁸ du champ phénoménologique, lorsque tous les repères symboliques, jusqu'à ma propre identité et ma propre certitude de vivre, sont brouillés et se mettent à trembler. Bref, ce recours à l'hypothèse diabolique du Dieu Despote est le seul moyen pour dévitaliser à la racine, non seulement toute onto-logie (dans son institution parméniennienne, puisqu'il ne peut plus y avoir aucune corrélation entre l'être et le penser), mais également et surtout le principe de l'intentionnalité, puisque c'est l'*a priori* corrélationnel même qui est mis à mal et neutralisé dans ce suspens de l'hyperbole. Le Despote richirien est en cela une sorte de Mauvais Démon gnostique qui me tromperait non seulement au sujet du monde, mais même, très précisément, à propos de moi *comme* sujet du monde, dans mon propre vécu, en cela véritable tyran des apparences, maître des simulacres²⁹. Ce qui, donc, est ouvert, grâce à cette *epochè* phénoménologique hyperbolique, ce n'est plus la paisible corrélation noético-noématique du vécu, souverainement polarisée par l'*ego* transcendantal, ce phénomène discipliné de la phénoménologie husserlienne, mais bien le phénomène comme rien que phénomène, cette dimension sauvage, labile et fugitive du vivre en son anonymat.

Si, en effet, rien ne doit être pris pour argent comptant, même pas le vécu en son attestation transcendantale, tout peut alors être reconduit à ce balancement vertigineux entre phénomène et illusion de phénomène, et ce, donc,

²⁵ Cf. *MP*, p. 79.

²⁶ On retrouve là évidemment un point de passage fondamental entre la pensée de Richir et celle de Lacan.

²⁷ Cf. *MP*, p. 62 : « *Le philosophe aux limites n'est pas fou, mais "un peu fou"* » et p. 81 : « *Est-ce pour autant que l'époque phénoménologique hyperbolique doit nous conduire à la "folie" ? Ce serait absurdement supposer que, de la "folie", nous pourrions faire l'expérience par une quelconque résolution en un sens hyper-heideggerien [...]* ».

²⁸ Très précisément d'ailleurs, puisqu'alors le champ phénoménologique transcendantal ouvert par l'*epochè* hyperbolique paraît comme le retour d'un refoulé archi-originaire : l'archaïsme et la sauvagerie anonyme du phénomène comme rien que phénomène.

²⁹ En ce sens, nous sommes convaincus depuis longtemps que l'œuvre de Richir relève d'un authentique « gnosticisme phénoménologique » : sa requête de subversion du néoplatonisme dans les *Recherches phénoménologiques*, son hypercartésianisme assumé dans les *Méditations phénoménologiques*, la figure récurrente du Dieu Despote, le caractère proliférant d'une vie anonyme des mondes, à l'instar des éons gnostiques émanés de manière désordonnée par les Premiers Principes, ainsi que le dualisme tardif de son œuvre, ne forment que quelques éléments parmi une foule d'autres qui conduiraient à une conclusion similaire. Une démonstration rigoureuse et documentée du gnosticisme richirien fait l'objet d'un travail en cours de notre part, intitulé *L'hypostase des Archontes. Essai sur le gnosticisme phénoménologique de Marc Richir*.

jusqu'à ma propre vie, qui pourrait bien se révéler n'être que le jouet du Mauvais Démon. L'hyperbole consiste ainsi en l'extension universelle du soupçon que tout pourrait finalement n'être qu'apparences controuvées, purs phénomènes dans leur indistinction entre le semblant et la vérité, la duperie et la réalité. Par l'épochè phénoménologique hyperbolique, les déterminités, qui semblent se dégager constamment au sein du champ phénoménologique, à la pointe extrême des rayons intentionnels, pour former des aspects reconnaissables et qui sont autant de repères pour la pensée, sont chaque fois renvoyées à leur statut de pures apparences, de halos fantomatiques, incapables de faire accéder à autre chose qu'à leur propre précarité, mirages potentiels d'une tromperie universelle. Cela vaut par conséquent concrètement comme suspens des modes de donation : l'on ne peut plus statuer définitivement sur la " nature " intentionnelle de tel ou tel phénomène, sur le type intentionnel " réel " ou " archontique " de tel ou tel procès de phénoménalisation, la feinte hyperbolique consistant justement à osciller sans cesse entre la certitude et l'incertitude, au vu de l'impossibilité de prémunir le vécu contre l'épée de Damoclès radicale en quoi consiste l'ombre portée du Mauvais Démon sur le vivre. La garantie intentionnelle qu'offrirait ainsi aux phénomènes l'absoluité du vécu s'effondre, devant la terrible possibilité que " je " ne sois rien, rien qu'un pantin entre les mains d'un dieu fou et cruel. Si, un instant, j'ai la conviction absolue, comme un saisissement irréductible, que tel phénomène relève bien de tel régime intentionnel, rien ne me préserve de la toujours possible révélation qu'il s'agissait *en fait* d'un autre mode de donation, dans un effondrement instantané, sans que je puisse rien y faire ; l'hallucination engloutit la perception, le rêve invente des souvenirs, la pensée s'évanouit dans ses propres réflexions, le vide intuitif du sommeil profond disparaît dans la rupture, brusque ou nébuleuse, de l'éveil, etc... Pis encore, rien ne peut m'assurer que, sur l'instant, je ne puis pas être Autre, oublieux de toute ma vie, de la continuité de mes vécus, de l'unité et de l'identité de mon *ego* — c'est-à-dire non pas seulement altéré, ce qui est, après tout, le propre de tout phénomène, mais réellement *aliéné*. Seule " demeure " alors l'instabilité intrinsèque de la phénoménalité comme rien que phénoménalité, qui s'indique ainsi comme une sorte de " point de pivot " erratique, voire même chaotique, entre les différents modes de donation — instabilité à laquelle " je " ne peux, bien évidemment, jamais assister, dont " je " ne suis jamais témoin, puisque le " soi ", roulé et battu par les déferlantes de l'hyperbole, n'est jamais vraiment le " même ". Le ressac duquel émerge la " pensée " ne l'est jamais d'un seul et même phénomène, qui garderait comme la " mémoire " de ses hoquets transcendants. Dès lors, c'est l'hyperbole de la menace démoniaque qui permet de s'aventurer dans ces hauts-fonds du vivre transcendantal, en plongeant dans les remous de cette animation sauvage des phénomènes qui brasse les apparences sans relâche et sans distinction et ne peut tout au plus qu'être entraperçue, ce que Richir appellera le schématisme transcendantal de la phénoménalisation³⁰.

³⁰ On pense ici inévitablement au §49 des *Ideen I*, où Husserl, abordant la question de l'épochè comme " neutralisation du monde ", frôle l'hyperbole comme neutralisation des modes de donation : « *Au contraire*, il est tout à fait pensable que l'expérience se dissipe en simulacres à force de conflits internes, et non pas seulement dans le détail ; que chaque simulacre, à la différence de notre expérience de fait, n'annonce pas une vérité plus profonde ; que chaque conflit considéré à sa place ne soit pas justement celui qu'exige un nouvel élargissement du réseau enchaîné des expériences afin de sauvegarder la cohérence de l'ensemble ; il est pensable que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance entre les positions de choses ; que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref qu'il n'y ait pas de monde. Dans ce cas, il serait possible que dans une certaine mesure il vienne pourtant à se constituer des formations offrant une unité rudimentaire : ce seraient des points d'arrêt provisoires pour les intuitions, qui n'auraient ainsi qu'une simple analogie avec les intuitions de choses, puisqu'elles seraient totalement incapables à constituer des " réalités " permanentes, des unités

Un cénotaphe de l'origine : le phénomène comme rien que phénomène

Le propre de la phénoménologie richirienne est ainsi qu'elle ne se concentre pas sur un étant ou un phénomène privilégié, censé être le porteur du sens de la phénoménalité toute entière, ni n'appréhende chaque phénomène comme déjà prédécoupé, individué et déterminé dans son type intentionnel, mais plutôt qu'elle pense la phénoménalité à son aurore même, lorsque l'intentionnalité n'est encore qu'en gésine et que le phénomène est en train de se phénoménaliser, juste avant sa configuration en monde. On n'a donc pas affaire à un phénomène "de quelque chose", système d'apparitions tout entier tendu vers un apparaissant particulier et censé le faire apparaître en propre³¹, ni même à un "pur" apparaître³² — puisque, auquel cas, il faudrait pouvoir statuer sur cette soi-disant pureté qui s'enlèverait d'une turbidité qu'on serait bien en peine d'isoler alors *en sa pureté* —, mais plutôt de phénomènes "en blanc", qui n'esquissent rien d'autre que leurs propres procès de phénoménalisation, agités, malgré tout, par les convulsions d'*autre chose*, par des lambeaux d'apparences qui ne sont pas pour autant des apparitions d'eux-mêmes : les concrétudes³³. Ces bribes aperceptibles, qui paraissent à même le phénomène et le "colorent" de toutes les gammes de *qualia* (qualités indistinctement primaires que secondaires³⁴) qui font le grain de la vie concrète, ne constituent donc pas pour autant *ses* apparitions, car autrement, le phénomène se muerait précisément en apparaissant. Les concrétudes ne sont que des lambeaux de phénoménalité — échos, réverbérations d'autres phénomènes, sédimentés *entre* les phénomènes, barattés à l'aveugle par les mouvements intrinsèques des phénomènes, qui, par leurs multiples renvois et entrelacements, confèrent une certaine cohésion, une certaine "consistance" au champ phénoménologique. Ce sont les concrétudes qui constituent entre autres ce qui est mis en mouvement par toute une part de ce que nous avons appelé les *escences*, les *Wesen* sauvages de Merleau-Ponty, ces procès inchoatifs de la phénoménalisation, qui, du phénomène, font un lieu de sens en profusion, de sens se faisant, comme le dira Richir. Les concrétudes, en cela, sont réellement les échos ou les traces de la formidable confusion phénoménale, de la multitude palpitante des phénomènes. Le phénomène comme rien que phénomène ne fait ainsi

durables, qui "existent en soi, qu'elles soient ou non perçues". », (p. [91] 160-161 ; nous soulignons). On reconnaît ici sans peine les traits fondamentaux du schématisme. Cependant, Husserl, dès les lignes qui suivent, se sert de cette description pour justifier sa différenciation eidétique entre être absolu de l'immanence et être relatif de la transcendance, retombant ainsi hors de l'hyperbole. En effet, une telle distinction n'est pas tenable à ce niveau de radicalité. Au royaume des simulacres, rien ne me préserve en effet de l'*illusion* de l'être absolu immanent et l'absence d'unité stable, le caractère précaire de toute détermination, valent alors également pour la conscience et le moi. L'on ne peut évoquer tout au plus que des "morceaux de vivre", pluriels et anonymes, ballottés au gré de flux et reflux contraires : les phénomènes comme rien que phénomènes.

³¹ C'est d'ailleurs parce que la phénoménologie doit dégager les lois du phénomène, en se dégageant des lois de l'apparaissant, que la lecture de Richir est si complexe ; il n'emprunte pas ses termes, ni ses modes d'exposition, au monde apparaissant, et doit ainsi également rendre compte de la disparition ou de l'absence, qui sont tout autant phénomènes à part entière. Bien que selon d'autres modalités, un "disparaissant" ou une évanescence se phénoménalisent autant qu'une chose ou un "être". C'est cette prise en compte de l'apparence de l'inapparence qui a mené Richir au concept de clignotement phénoménologique, dans les *Recherches phénoménologiques*.

³² C'est sans doute sur ce point que Richir se séparerait de Patočka, alors que leurs projets se rejoignent pourtant dans la nécessité de penser une phénoménologie asubjective. En effet, Richir distingue nettement l'apparaître et la phénoménalisation. Pour Richir, on ne peut réduire la question du phénomène au seul problème de l'apparaître, puisque l'apparaître est tout autant un simple paraître et un disparaître. C'est même ce revirement inmaîtrisable de l'apparaître dans le disparaître, et inversement, par leur paraître respectif, qui fait toute la phénoménalisation du phénomène.

³³ Cf. M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 50 : « Ce n'est jamais que dans l'instant d'une illusion que "le" phénomène paraît se phénoménaliser comme tel ou tel jusqu'à cet instant même, il a déjà émigré en se dispersant dans la division et la démultiplication, laissant, comme les traces de cette dispersion sans fin, les concrétudes d'êtres sauvages et barbares où chatoie indéfiniment la phénoménalité des phénomènes — concrétudes qui sont de "chair" au sens où l'entendait le dernier Merleau-Ponty. », (nous soulignons).

³⁴ Cf. sur les *qualia*, MP, p. 137-139.

rien apparaître en propre : il s'ébat dans sa phénoménalité, en mettant en jeu les concrétudes³⁵. Loin donc que ce soit l'époque hyperbolique qui "produise" le phénomène, c'est au contraire cette liberté chatoyante du phénomène comme rien que phénomène qui ouvre à la possibilité de procéder au suspens phénoménologique, en tant que la dimension de la phénoménalité peut être caractérisée comme cette non-coïncidence à "soi" du phénomène.

La distorsion originaire est ce qui vient nommer le fait que, "malgré les apparences", le phénomène ne peut être appréhendé comme une sphère close sur elle-même, centrée sur une singularité qui en serait la source ou le principe et qui aspirerait les apparences comme *ses* apparitions³⁶. Le phénomène échappe donc toujours, pour une part, au regard phénoménologique et ne se montre jamais à son origine. La réflexion arrive toujours trop tard, quand le phénomène est "déjà là". Cet après-coup, ce retard par rapport à un "coup de la phénoménalisation", censé avoir fait surgir "à l'instant" le phénomène hors de l'inapparence, est une nécessité transcendantale : le phénomène ne peut présenter qu'une genèse absente, il n'est que la trace d'une apparition déjà disparue dans de l'apparu³⁷. L'origine du phénomène est donc sans cesse avalée par ce qui a déjà été phénoménalisé. En définitive, le phénomène comme rien que phénomène n'est qu'un cénotaphe de l'origine ; un tombeau vide et qui l'a toujours été. Voilà tout le sens de la distorsion originaire : elle paraît comme distorsion à l'origine, distorsion *de* l'origine, distorsion *vers* l'origine. L'originaire n'est ainsi plus la "donation en original" de Husserl, mais bien au contraire ce qui se pare des atours de l'origine, sans renvoyer à une origine *réelle*, qui ne se trouve donc jamais là où on croit en deviner la trace. Ce balancement sans rupture entre apparition/surgissement et disparition/fuite joue intrinsèquement dans la phénoménalité, est la phénoménalité même, et constitue ce que Richir appelle la distorsion originaire. Elle est cette étrange topologie du phénomène qui, sans rupture, fait glisser le regard d'une quasi-intériorité radicale du phénomène à une quasi-extériorité totale hors phénoménalité³⁸. Le phénomène semble poindre dans son caractère originel, absolu, et, soudain, dans l'instantané, il disparaît, s'évapore dans une pensée de lui-même, n'est plus "là sous le regard", comme un rêve qui s'évanouit aux premières lueurs du jour et dont on peine à rassembler les morceaux épars.

Cette distorsion originaire est la structure transcendantale du phénomène, car elle décrit les conditions nécessaires d'appréhension de la phénoménalité. Dès que le regard phénoménologique se pose, il fait disparaître ce qu'il était censé faire apparaître, puisqu'il transforme le phénomène, censément donné en original, en phénomène réfléchi. Or, cette apparition à l'origine est une fiction transcendantale que la réflexion phénoménologique est

³⁵ Sur ce problème majeur des concrétudes, nous ne pouvons que renvoyer au travail admirable accompli jusqu'ici par Pablo Posada Varela, et notamment son élaboration méréologique de la question des concrétudes en tant que "parties comme rien que parties", échappant ainsi à l'inclusion dans un tout dont elles deviendraient les parties propres, les "apparitions". On se reportera notamment avec profit aux textes suivants : "Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime*" (paru dans *Eikasia* n°34, 2010), "Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a "Schwungung y fenomenalización" de Marc Richir)" (paru dans *Eikasia* n°40, 2011), "Arquitectónica y concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica" (paru en 2012 dans les *Investigaciones Fenomenológicas*). Ces textes sont téléchargeables sur le site de la phénoménologie richirienne : <http://laphenomenologierichirienne.org> ou sur les sites des revues mentionnées : http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html (*Investigaciones Fenomenológicas*); <http://www.revistadefilosofia.org> (*Eikasia*). On pourra également consulter la version française du dernier article : "Concrétudes en concrecencias. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époque hyperbolique", in *Annales de Phénoménologie* N°11/2012.

³⁶ Pour une présentation limpide de la problématique de la distorsion originaire, cf. M. Richir, *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et son fondement*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, chap. II "Le renversement copernicien et le chemin de son au-delà : vers la pensée de la phénoménalisation", notamment les pp. 42-55.

³⁷ Cf. *RP* (I, II, III), pp. 16-17.

³⁸ Sur cette topologie de la distorsion originaire, cf., entre autres, *RP* (I, II, III), p. 40 et p. 190.

obligée d'assumer, si elle veut rendre compte de sa propre possibilité : pour s'accomplir, elle doit réfléchir sur "quelque chose", mais ce "quelque chose" disparaît alors dans la réflexion. Pourtant, et en ce sens, la phénoménalité est toujours déjà, si ce n'est réfléchie, en tous cas transie de réflexivité. Le phénomène n'apparaît donc qu'en disparaissant dans sa réflexion, sans pour autant se clore sur lui-même (il n'a pas de "soi" sur lequel se centrer et se refermer), puisque la disparition vaut tout autant comme moment de la phénoménalisation et renvoie ainsi à une nouvelle apparence, indéfiniment. C'est ce curieux double-mouvement d'apparition/disparition, dû à la distorsion originaire, que Richir appelle le clignotement phénoménologique. Le phénomène est polarisé entre la promesse de lui-même comme pure épiphanie, phénoménalité totale et étale, et son imminence de disparition absolue, nihilité d'un rien transcendantal. Cette hésitation originaire joue sans que la pensée ne puisse la discipliner ou la maîtriser. Ce clignotement phénoménologique, ce double-mouvement, est donc plus à rapprocher du scintillement intermittent des étoiles³⁹ que de la négation de la négation comme mouvement de la pensée maîtresse d'elle-même, à l'œuvre dans la dialectique hégélienne. Il s'agit bien plutôt d'une dialectique sauvage et inchoative, propre à la phénoménalité elle-même (dont il reviendra à l'architectonique de dégager les lignes de forces et de failles), en cela similaire à l'hyperdialectique sans position ni synthèse que Merleau-Ponty cherchait à élaborer ou à la dialectique des contradictions réelles de Marx, qui n'a jamais pensé la "résolution" dialectique autrement que comme expansion indéfinie ou réalisation inchoative des contradictions en une forme, continuellement travaillée par les échos de nouvelles contradictions.

L'art de la fugue : du schématisme transcendantal de la phénoménalisation comme composition symphonique

Cependant, si le clignotement phénoménologique est le biais par lequel s'impose la phénoménalité, c'est que le phénomène n'est pas pure fuite, pure absence ou pur mouvement imperceptible. S'il y a clignotement, c'est bien que le phénomène est tiraillé entre deux imminences et que joue donc en son cœur un mirage de stabilité, l'illusion qu'au moins un des termes du mouvement pourrait être rejoint, qu'il y a dans le phénomène une origine ou une fin, et qui pourraient être exhibées comme telles. C'est ce que Richir, reprenant la terminologie kantienne, appelle l'illusion transcendantale, à savoir l'illusion nécessaire que le phénomène a une provenance et une destination, qui

³⁹ Cette métaphore du scintillement stellaire revient très souvent dans la prose richirienne. Nous nous contenterons ici seulement de renvoyer au beau passage, que nous citerons *in extenso*, de PE, p. 480 : « Cette situation, sur laquelle s'ouvre l'épochè phénoménologique hyperbolique, est celle de ce que nous nommons le clignotement phénoménologique en quoi consiste proprement, pour nous, la réduction phénoménologique : réduction au phénomène comme rien que phénomène qui clignote entre son apparition et sa disparition. Dès lors en effet que les apparences se mettent à se nouer entre elles, à revers de toute Stiftung [institution] déterminée de temporalisation et de spatialisation de sens intentionnel, elles tendent à se reporter, mais dans l'obscurité, la nébulosité, l'instabilité, la fugacité et les fluctuations de leurs revirements, au champ proprement dit des phénomènes comme rien que phénomènes dont elles apparaissent, chaque fois dans une pluralité originaire, comme les lambeaux apparents de phénoménalité : alors, les apparences paraissent, si l'on se réfère métaphoriquement au clignotement d'une étoile, comme une sorte de lumière sans support existant ; mais d'autre part et corrélativement, à la mesure même de cette instabilité, les apparences sont toujours en instance d'être reprises dans l'une ou l'autre structure intentionnelle et, par là, d'être découpées en apparitions, comme apparitions remplissant intuitivement tel ou tel sens intentionnel déjà institué (gestiftet), lequel reste bien dans les parenthèses de la mise entre parenthèses : alors passant au statut d'apparitions, et toujours métaphorique au clignotement d'une étoile, la "lumière" des apparences-apparitions paraît comme émise par une source existante — celle de la Stiftung en laquelle elles prennent leur sens. », (c'est Richir qui souligne).

peuvent donc en tracer les limites et en montrer l'essence. Cette illusion d'une singularité du phénomène qui permettrait de le déterminer en totalité hante la multitude des phénomènes et migre d'un phénomène à l'autre⁴⁰, en donnant l'illusion que chaque phénomène est un individu bien délimité et gravitant autour d'un centre absolu, source de la phénoménalité et principe des essences. C'est cette migration de l'illusion transcendantale qui polarise le clignotement entre deux termes extrêmes, toujours *en imminence* d'apparaître ou de disparaître, disparaissant par l'apparition de l'un, apparaissant par la disparition de l'autre, mais qui ne sont jamais accessibles comme tels et ne font dès lors que suggérer un possible aboutissement pour la réflexion phénoménologique. Les revirements et les intermittences de l'illusion transcendantale, voilà donc ce qui vient scander la phénoménalisation du phénomène comme rien que phénomène. Les "points d'arrêt" de la phénoménalisation, qu'il s'agisse de l'idée du surgissement d'une apparition absolue du phénomène ou du pressentiment de l'imminence de sa disparition totale, ainsi que l'échec de ces moments qui ne font que relancer le clignotement, révèlent que l'illusion transcendantale est, par définition, l'élément nécessaire de toute phénoménalisation, nécessaire *comme* illusion. Sans illusion transcendantale, nous serions simplement plongés dans un chaos sans phénomènes, incapables mêmes de le penser.

Mais il ne faut pas croire que, puisque toute stabilité ne relève que d'une illusion, fût-elle transcendantale, le champ phénoménologique pourrait alors se présenter *vraiment* dans une confusion informe ; ce serait tomber précisément de l'autre côté de l'illusion et croire que le champ phénoménologique pourrait se donner tel qu'il "est", *en soi*, hors du travail de ses illusions constitutives. Non, les phénomènes, dans leurs revirements et leur instabilité et par le jeu de l'illusion transcendantale en eux, tissent au contraire une trame, certes mouvante et spasmodique, mais génératrice d'une certaine forme d'organisation. Si le clignotement phénoménologique est ce qui fait la phénoménalisation elle-même, lorsque la pensée prend ce clignotement pour "objet" et se focalise sur son double-mouvement de fuite/surgissement, il se produit une phénoménalisation de la phénoménalisation. C'est ce que Richir appelle le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, attestable par une entraperception transcendantale que l'on pourrait qualifier, en ce sens, de *fugue transcendantale*, en référence au mode musical, puisqu'il s'agit d'une fuite *et* d'un retour incessant de la pensée à elle-même, en contrepoint d'elle-même, rythmé par les clignotements de l'illusion transcendantale. Il ne s'agit donc en aucune façon d'un "phénomène de la phénoménalité" qui déploierait de manière totale et étale les structures universelles et l'essence éternelle des phénomènes, en quoi consiste toute l'illusion véhiculée par le simulacre. Il est bien plutôt question de la phénoménalisation (du clignotement) qui se phénoménalise (c'est-à-dire qui se met à clignoter)⁴¹. Dès que l'on pense voir apparaître le clignotement phénoménologique en lui-même, dans un phénomène de lui-même, celui-ci, comme tout phénomène, nous échappe et disparaît, par une sorte de décalage fortuit, se révélant du même coup dans cette fuite. En effet, à vouloir figer "mentalement" le clignotement pour le saisir, on le transforme en idée ou on le pense en effigie et on le fait s'évanouir, mais c'est cet évanouissement même qui le relance comme

⁴⁰ En ce sens, le monadisme de l'illusion transcendantale est strictement coextensif de son nomadisme, sous peine de se séparer de la masse des phénomènes ou, au contraire, de s'y abîmer. C'est cette question nodale qui est l'enjeu, en définitive, de toute la deuxième partie du *Parménide* de Platon.

⁴¹ On trouvera un résumé parfaitement clair du schématisme dans le vol. I des Mémoires des Annales de Phénoménologie : M. Richir, *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2002, pp. 30-33 (noté *InId*).

clignotement, puisqu'on vient alors “ juste à l'instant ” de l'*apercevoir* dans sa disparition, ce qui le suscite alors à nouveau par la reprise de sa fuite soudaine — ce qui ne signifie rien d'autre que le fait que la disparition est un mode de la phénoménalisation. Or, cette manière de disparaître dans son apparition et de réapparaître par cette disparition relève par conséquent d'un clignotement et ce double-mouvement peut donc à nouveau être pris pour thème de la pensée, en se phénoménalisant comme clignotement, lui-même en clignotement. Cette profusion de rythmes et de rythmes de rythmes est ce en quoi consiste le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, qui est donc tout le contraire d'un phénomène absolument stable délivrant le sens de la phénoménalité puisqu'il s'agit de la dérobade/réapparition indéfinie de la phénoménalisation des phénomènes, s'esquissant au fil de la rythmique imprévisible de leurs apparitions/disparitions. Le vivre en son essence sauvage et archaïque consiste donc en une fugue éternelle, de cette éternité évanescence du suspens dans l'instant.

Les apparences ainsi égrenées selon les clignotements phénoménologiques, eux-mêmes distribués au fil de rythmes transcendants, joués au sein de la fugue des phénomènes comme rien que phénomènes, orchestrée par les à-coups de l'illusion transcendantale, le schématisme paraît dès lors comme une “ caisse de résonance ” de la phénoménalité, comme un formidable organe transcendantal de la phénoménalisation⁴², indéfiniment animé de palpitations et de pulsations, de respirations et d'oscillations. Mais il ne s'agit pas seulement d'un bouillonnement de rythmes chaotiques, incapables de faire paraître quoi que ce soit. Tout au contraire, le schématisme, par le jeu même des clignotements en lui, par les revirements incessants entre son activité de phénoménalisation et lui-même comme phénomène, entre les phénomènes qui paraissent en et par lui et son engloutissement en eux, le schématisme, donc, en vient à composer des “ formes ”, au sein desquelles les rythmes se cristallisent, *prennent forme*⁴³, précisément, se spatialisent et se temporalisent selon diverses variétés (au sens topologique). C'est ce que Richir nomme une “ image schématique ”⁴⁴, qui s'approche au plus près de ce que l'on entend généralement par “ phénomène ” et que l'on pourrait comparer à l'image bergsonienne⁴⁵, mais dont le principe d'individuation et de découpage aurait été fondé par le travail originaire de l'illusion transcendantale. Ces images schématiques, parce qu'elles jouent le rôle de points de jonction ou de gués provisoires entre les différents “ états ” du schématisme et qu'elles s'associent entre elles par dérive ou concaténation⁴⁶, commencent à organiser le champ phénoménologique-transcendantal en grumeaux de “ réalité ” phénoménale, à le configurer en monde, ou plutôt en morceaux de mondes, presque au sens musical du terme. C'est pourquoi nous pouvons parler ici de *symphonies schématiques*. Les images schématiques sont donc de véritables formes-mouvements et apparaissent comme autant de moments de réalisation et de résolution des “ contradictions internes ” (des clignotements de l'illusion

⁴² Cf. *MP*, p. 118 et pp. 131-132.

⁴³ On pense encore une fois ici à la dialectique des contradictions réelles de Marx : « [La résolution dialectique de conditions contradictoires] ne fait pas disparaître ces contradictions, mais crée la forme dans laquelle elles peuvent se mouvoir. C'est d'ailleurs la seule méthode pour résoudre des contradictions réelles. C'est par exemple une contradiction qu'un corps tombe constamment sur un autre et cependant le fuie constamment. L'ellipse est une des formes de mouvement par lesquelles cette contradiction se réalise et se résout à la fois. », in *Le capital*, Livre I, Section I à IV, trad. fr. J. Roy, Paris, Flammarion, 1985, p. 89 (noté K).

⁴⁴ Cf. *InId*, pp. 40-41.

⁴⁵ Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1939, notamment le chapitre premier : “ De la sélection des images pour la représentation. — Le rôle du corps ”, pp. 11-80.

⁴⁶ Cf. *RP* (IV, V), §5. “ Prolégomènes à l'anthropologie phénoménologique : du schématisme transcendantal à la constitution de chaînes associatives dans le champ phénoménologique ”, pp. 255 sq. ; notamment pp. 274-279.

transcendantale) du procès de phénoménalisation — exactement comme, par exemple, le regard, la plupart du temps aveugle à sa propre activité, sculpte et scande le champ visuel par un balayage incessant destiné à générer des contrastes, des contradictions sensibles, mais également par une reprise constante de sa tension et de son attention depuis sa tendance à la quiescence, ainsi que par un constant va-et-vient avec les “ données ” des autres “ organes sensoriels ” (en fait, les phénomènes d’autres schèmes comme organes d’*escences*), tous genres de revirements qui vont donc permettre à ces clignotements rythmiques de se précipiter dans des formes par lesquelles ils vont pouvoir justement “ aller à *leur* rythme ”. Le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, dans son procès d’ensemble, s’atteste ainsi comme ce travail inlassable de composition symphonique, véritable art de la fugue qui tisse la trame même d’un “ vivre ” qui nous dépasse et qui est le véritable sens de ce que Husserl a cru déceler comme l’activité et l’unité d’une subjectivité transcendantale.

Linéaments pour une architectonique générale des simulacres

Cependant, et la subjectivation husserlienne du champ phénoménal en est la preuve⁴⁷, l’illusion transcendantale n’est pas toujours identifiée comme telle, le schématisme transcendantal pas forcément aperçu et attesté. Quand la pensée se prend au jeu de l’illusion transcendantale et ne la reconnaît pas en sa fonction, elle se perd dans ce que Richir nomme un simulacre. Comme nous l’avons dit plus haut, le simulacre est la structure illusoire qui confère à un phénomène, ou à une certaine configuration phénoménale, le privilège indu d’être le seul support authentique du sens de la phénoménalité, voire d’un moment de la phénoménalité, et de constituer ainsi une pseudo-matrice en phénoménalité, dominant tous les autres phénomènes. Le double-mouvement de la phénoménalisation et ses chatolements en profusion se voient ainsi stabilisés et enclavés en un lieu phénoménal unique, capable à lui seul de capter toutes les ressources de la réflexion phénoménologique. Le seul moyen de dissiper alors la fascination transcendantale du simulacre consiste à en débusquer les imminences, à décomposer et déconstruire sa structure transcendantale et à le renvoyer ainsi au jeu du clignotement phénoménologique en lui, pour déstabiliser ses fondations. Le simulacre retrouve alors son statut de simple phénomène, ouvert à d’autres phénomènes, dans ce qui fait toute la phénoménalité, soit le clignotement du phénomène, sa précarité en vertu de laquelle il ne peut donc y avoir “ phénomène de la phénoménalité ”, contrairement aux prétentions affichées du simulacre. Mais encore faut-il savoir reconnaître les différentes structures de simulacre. C’est ce que, en guise de conclusion et en vue d’un travail de plus longue haleine⁴⁸, nous allons entreprendre de faire à travers une courte typologie des simulacres, qui pourra poser les bases d’une architectonique générale du simulacre en tant que schème métaphysique.

Nous étudierons, tout d’abord, un premier genre de simulacres, que nous appellerons *apophantiques*, en ce

⁴⁷ Cf. à ce propos *QP*, p. 181. En effet, chez Husserl, le champ phénoménal, et ses structurations mises au jour par l’*epochè*, est scindé en deux, après coup, par la réduction, entre une part phénoménologique-eidétique et une part égologique-transcendantale, ce geste revenant en définitive, pour Patočka, à réitérer la séparation “ naïve ” entre sujet et objet, propre à l’attitude naturelle ou à la pensée métaphysique qui en constitue la continuation, mais au sein même des parenthèses phénoménologiques.

⁴⁸ Nous avons notamment en projet d’effectuer une relecture phénoménologique des hypothèses du *Parménide* de Platon, à partir de notre typologie des simulacres.

qu'ils sont les simulacres qui *manifestent* quelque chose, avec la force de l'évidence : le simulacre ontologique et le simulacre ontique — seuls simulacres que Richir ait étudié explicitement et pour eux-mêmes dans ses œuvres.

a. Le simulacre ontologique : l'Être comme fantasma transcendantal (l'Horizon)

Le simulacre ontologique paraît comme le phénomène en lequel paraît, illusoirement, l'ensemble du procès de phénoménalisation, c'est-à-dire le phénomène *et* son coup de phénoménalisation, comme si le phénomène pouvait “ assister ” à son propre “ prendre apparence ”, à sa propre naissance à la phénoménalité. Le simulacre ontologique n'est donc pas autre chose que le phénomène de la phénoménalisation du phénomène, ce qui n'est pas équivalent au schématisme en tant que phénoménalisation *de la phénoménalisation*, puisqu'ici, c'est comme si la phénoménalisation pouvait se stabiliser en *un* phénomène, comme si la répétition des coups de la phénoménalisation *appartenait* à un phénomène — ce qui renverse ainsi, comme on l'a noté plus haut, les rapports de phénoménalisation. De plus, et corrélativement, le phénomène perd en ce sens toute particularité pour ne plus paraître que comme une épure absolue de phénomène, centrée sur une singularité dès lors universelle, origine de la phénoménalité, source de *tous* les phénomènes. C'est en quoi on peut dire de l'Être qu'il est un fantasma transcendantal, correspondant à la secrète aspiration des phénomènes de “ se ” voir apparaître et ainsi de boucler leur phénoménalisation dans une apothéose narcissique. Ce fantasma de circularité terminale ne peut donc se donner que comme Horizon de tous les horizons, Infini des infinis⁴⁹, Phénomène des phénomènes, capable de prendre la place vacante de l'origine et de borner ainsi absolument les phénomènes.

b. Le simulacre ontique : l'Étant comme fétiche transcendantal (le Halo)

Dès lors, et en toute rigueur, lorsque la pensée est aux prises avec le simulacre ontologique comme fantasma de l'Être, elle déforme de façon cohérente le paraître des autres phénomènes, qui *ne paraissent pas* comme simulacre ontologique. Ils ne peuvent alors paraître que comme simulacres ontiques, étants pleins et fermés, phénomènes parfaitement individués et possesseurs de leurs apparitions, contaminés par l'unité et la circularité du simulacre ontologique. Mais, si le simulacre ontologique était tout en expansion, jusqu'à “ toucher ” les limites de l'infini pour les ramener à lui, le simulacre ontique, lui, est tout en contraction, pour aspirer l'indéfini et le contenir dans ses propres limites. Bref, si le simulacre ontique était source infinie, le simulacre ontique est, quant à lui, réceptacle absolu. Les apparences, celles que le simulacre ontique a “ sélectionné ” comme les siennes, se mettent alors à graviter et à danser autour de cet individu parfait en quoi il consiste. C'est d'ailleurs en cela que le simulacre ontologique communique avec le simulacre ontique : de l'Être à l'Étant suprême, il n'y a qu'un pas. On comprend bien par là que le simulacre ontique est un véritable fétiche transcendantal : phénomène animé d'une vie propre, porteur autonome de ses aspects particuliers, entouré par un extérieur *qui n'est pas lui* et qui le détoure en retour, le

⁴⁹ Sur la théorie cantorienne des transfinis comme simulacre ontologique, cf. *RP* (IV, V), p. 54.

simulacre ontique se donne comme auteur de son propre procès de phénoménalisation et de ses *escences*⁵⁰. C'est la raison pour laquelle le simulacre ontique ne peut paraître qu'auréolé d'un Halo d'apparences, assimilées par lui comme ses apparitions, qui flottent à sa " surface " et en masquent la sombre et inaccessible intimité, garante de son individuation accomplie et souveraine.

Mais ces deux types de simulacres apophantiques doivent être complétés par ce que nous nommerons des *simulacres apophatiques*, soit des simulacres de ce qui, précisément, *n'apparaît pas*, ne rentre pas dans le cercle de lumière de l'Être et de l'étant, est exclu de l'ordre universel, à savoir le simulacre méontique et le simulacre métontologique⁵¹. Les pôles de clignotement de ces simulacres ont été parfaitement résumés par Kant dans la Table du Rien, qui vient en conclusion de l'Appendice à l'Analytique des Principes, dans la *Critique de la Raison pure*⁵².

c. Le simulacre méontique : le Non-être comme refoulement transcendantal (la Hante)

Si le simulacre ontique sélectionne des apparences, cela signifie forcément qu'il y a un *reste*. Or, cela est impossible ou intolérable en vertu de la totalisation proclamée par le simulacre ontologique. Ce reste est donc inassimilable par l'étant et éjecté par l'Être, donc *refoulé comme non-être*, comme ce qui ne relève ni de l'être, ni de l'étant. Dès lors, le simulacre méontique est cet " excès " de nulle part, cet excédent que l'on ne peut domestiquer, comme une sorte de " plus-phanie " héritée des multitudes du champ phénoménologique-transcendantal qui viennent rôder entre les étants et piétiner aux frontières de l'Être. Clignotant sans relâche entre non-être et rien-d'étant, entre *nihil privativum* (objet vide d'un concept ; par exemple, les grandeurs négatives telles que le froid ou l'ombre) et *ens imaginarium* (intuition vide sans objet ; c'est-à-dire purs fantômes au sens husserlien, images flottantes, reflets), le simulacre méontique est ce que l'on désigne classiquement par simulacre et n'est rien d'autre que masse confuse des *escences* sauvages, abstraites et autonomisées. On a le plus parfait exemple de simulacre méontique avec l'obscurité : paraissant d'abord comme absence de lumière, elle est comme une forme curieuse d'*hallucination négative*, puisque l'on hallucine de ne *rien* voir, alors même que, s'il y a une " chose " que l'on voit dans l'obscurité, c'est bien l'obscurité *elle-même*. Mais, dès qu'on " la " voit, elle ne peut que paraître dans un fantôme d'espace, pur flottement sans support, entièrement dégagé de toute attache à un quelconque étant particulier, illocalisable. Cette manière d'insister malgré tout auprès de l'Être et de l'étant fait qu'on est, avec le simulacre méontique, face à un authentique refoulement transcendantal. Le simulacre méontique continue de toquer à la porte, fait passer en fraude ses rejets illusoires dans les interstices de l'Être et constitue donc une Hante, un lieu sauvage et secret, aux lisières du monde, où la vie foisonne malgré tout et s'agite, permettant aux étants d'aller

⁵⁰ Marx a longuement et très précisément étudié cette structure du simulacre ontique, lors du premier chapitre du *Capital*, dans le paragraphe consacré au " caractère fétiche de la marchandise " : la marchandise semble porter en elle-même sa valeur, qu'elle posséderait intrinsèquement, et se présente comme une réalité extérieure au producteur et qui le met en rapport avec d'autres producteurs, alors que la valeur est justement l'expression des rapports sociaux entre producteurs. Le fétichisme vaut donc véritablement comme inversion des rapports de phénoménalisation (de production, en l'occurrence, ici, pour Marx) et renversement illusoire (idéologique) du réel. Cf. à ce propos, K, I, IV. " Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ", pp. 68-76.

⁵¹ Nous empruntons respectivement ces termes à Fink et Heidegger, mais nous les utilisons ici en un tout autre sens qu'eux.

⁵² E. Kant, *Critique de la Raison pure*, Paris, PUF, 1944, trad. fr. et notes A. Tremesaygues et B. Pacaud, pp. 248-249.

s'abreuver d'un soupçon de folie.

d. Le simulacre méontologique : l'Autre comme forclusion transcendante (le Horla)

Cependant, si le simulacre méontique déborde *au dehors*, campe aux marches du monde, c'est que les portes ne sont pas aussi closes que l'on voudrait qu'elles soient. C'est qu'il y a un Autre, en un sens radical et absolu, ce que nous appelons le simulacre méontologique, le simulacre d'un Au-delà de l'Être. Du reste, la possibilité de cet extérieur radical était déjà contenue dans la structure du simulacre ontologique. En effet, pour accomplir son œuvre de totalisation et de remplissement, le simulacre ontologique devait être strictement borné, pour n'être *que* ce qu'il est. Il fallait par conséquent un regard invisible et aveugle qui prenne en compte ce *dernier* élément qu'est l'Être lui-même, c'est-à-dire qui prenne un recul hors de l'Être, depuis l'Être, en prenant appui sur un Autre que l'Être. Le simulacre ontologique produit ainsi secrètement son propre dehors. Cet Au-delà de l'Être, pour demeurer étranger à l'Être, ne doit entretenir aucune relation réelle avec lui. C'est pourquoi il clignote entre le pur être de raison (*ens rationis*) et l'impossible du néant (*nihil negativum*). Pur être de raison, le simulacre méontologique l'est en un sens, puisqu'il joue le rôle de pupille universelle qui peut toiser l'incommensurable, l'Être lui-même. Il "est" ce point de vue de *nulle part*, pure vue de l'esprit, qui permet de prendre un recul infini sur le monde. Néanmoins, au moment même où il est convoqué en son "être", le simulacre méontologique paraît nécessairement comme une pure et simple contradiction, un néant impossible à figurer, impossible même à penser. Pourtant, le fait même d'essayer de le penser dans son caractère impossible le convoque instantanément, puisqu'il est comme "figuré en raison" — c'est presque en ce sens, et par rapport au simulacre méontique, une *hallucination positive*. Et le balancement en irruption peut recommencer sans fin. Le simulacre méontologique ne paraît ainsi que par son rejet absolu hors de l'enceinte de l'Être, qui revient pourtant comme un scandale. Il s'agit donc bel et bien d'une forclusion transcendante et, comme tel, son clignotement spécifique ne peut consister qu'en une série de crises et d'irruptions violentes, soudaines, au sein de l'Être, ou comme une menace diffuse, comme le silence lourd d'une absence qui compte pourtant à la présence, impossible à localiser — et pour cause, puisque le simulacre méontologique, par principe, n'appartient pas au Là de l'Être. C'est pourquoi il faut l'appeler le Horla ; ce Hors-le-Là qui est également hors-la-Loi, hors de la juridiction de l'Un⁵³.

Il nous reste justement un dernier simulacre à étudier, qui est condition de tous les autres, en ce qu'il assume tout à la fois une *fonction aphairétique et épiphanique*, c'est-à-dire une fonction d'abstraction et de manifestation : le *simulacre hénologique*, le simulacre de l'Un.

e. Le simulacre hénologique : l'Un comme délire transcendantal (l'Hypostase)

⁵³ Le lecteur intéressé par cette question du Horla pourra consulter notre article *L'époché de minuit. Éléments pour une théorie phénoménologique de l'obscurité*, paru dans *Alter*, N°14/2006.

Si les autres simulacres ont pu justement être tenu *ensemble*, sous le même regard, en un même *uni-vers*, c'est en raison du simulacre de l'Un. De même, c'est parce que le fantôme de l'Un flotte en toute apparence que chaque simulacre peut s'abstraire en sa structure singulière du champ phénoménologique et être isolé et pensé en sa singularité. Ainsi, l'Un est le moteur secret du simulacre comme projet : il impose sa Loi au non-être et à l'Autre pour circonscrire la zone de déploiement de l'Être et de l'étant. Il est donc organe de tri entre les phénomènes. Ce simulacre de l'Un a donc bien fonction aphairétique, en ce qu'il permet d'abstraire une structure phénoménale, de l'isoler illusoirement "en son unité", et une fonction épiphanique, en ce qu'ainsi, il la fait paraître en tant que telle, il la manifeste. Mais, et c'est là sa vraie portée d'Un, cela vaut tout autant pour les simulacres apophantiques que pour les simulacres apophasiques, sinon nous ne pourrions même parler de ces derniers. Il s'agit en fait ici de l'Un transcendantal qu'évoque Richir, en parlant d'une hypothèse 1-bis (l'Un qui apparaît dans son illusion transcendantale), logée clandestinement, dans le *Parménide* de Platon, entre la 1^{re} hypothèse (l'Un transcendant, échappant à toute détermination) et la 2^{de} (l'Un ontologique, qui les accepte toutes) et condition de possibilité du passage de l'une à l'autre⁵⁴. Universel abstrait, simulacre suprême, le simulacre hénologique "croit" à ses propres abstractions, et cela sans se soucier des contradictions ou des impossibilités. Le simulacre hénologique est intrinsèquement oxymorique, puisqu'il doit unifier en un même univers de pensée l'Être et l'Autre, l'étant et le non-être, le visible et l'invisible — que l'on songe seulement à toute la littérature mystique sur la Ténèbre divine qui est lumière infinie. Cette capacité à outrepasser les contradictions logiques et phénoménologiques en font un authentique délire transcendantal : il s'agit bel et bien d'une tentative de reconstruction du champ phénoménologique-transcendantal en sa cohésion, par la réintégration dans une réalité plus englobante de ce qui a été écarté (le non-être) et forclos (l'Autre) de la dimension ontologique. Le simulacre hénologique essaie par conséquent de reconstruire un monde cohérent et unique, sans faille, sans excès, et, pour ce faire, il joue comme Hypostase, c'est-à-dire qu'il transforme en substance et principe ce qui n'était pourtant que relations phénoménologiques. C'est sans doute cela le ressort fondamental du simulacre hénologique et qui fait toute l'essence du simulacre en général : le simulacre de l'Un fait de la phénoménalité une Substance dont les phénomènes et les autres simulacres ne seraient alors que des modes⁵⁵.

Si donc le simulacre hénologique comme Hypostase permet d'englober l'ensemble des autres simulacres, en leur permettant d'"exister", de compter au champ phénoménologique, de l'organiser et de l'aimer — les

⁵⁴ Cf. *RP* (I, II, III), pp. 54-57. On peut citer p. 54 : « [...] le champ de la phénoménologie transcendantale n'aurait de consistance que dans cette médiation de l'Un purement transcendant et ineffable à l'Un ontologisé qui, lui-même, ne prendrait corps que dans la réflexion ontologique, c'est-à-dire dans la mutation de la pure apparence transcendantale en simulacre ontologique. Par là-même, la prise en compte de la phénoménologie transcendantale en tant que telle reviendrait à proposer une hypothèse au *Parménide* de Platon [...], dont l'énoncé serait : "L'Un apparaît (dans la pure illusion transcendantale de son apparition)" » et p. 56 : « La nouveauté de la médiation résiderait en ceci que la pure apparence transcendantale n'est plus simplement simulacre d'être et de non-être — comme le simulacre qu'analyse Le Sophiste de Platon —, mais simulacre d'apparence, ou illusion transcendantale d'une apparition transcendantale qui n'a jamais lieu [...] » (nous soulignons).

⁵⁵ Là réside, sans le moindre doute, l'une des découvertes majeures de Sacha Carlson, à savoir le "spinozisme phénoménologique", et nous ne pouvons qu'inciter le lecteur à lire et étudier, avec toute l'attention qu'il mérite, son article publié dans le N°46 d'*Eikasia* (<http://www.revistadefilosofia.com/>) : "Reducción fenomenológica y « reducción espinosista ». El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry, qui reprend une des intuitions fondamentales de son ouvrage à paraître, que nous avons déjà mentionné : *De la composition phénoménologique*.

simulacres apophantiques et apophatiques distribuant les phénomènes, entre ceux qui “ méritent ” d’apparaître et ceux qui doivent demeurer dans l’inapparence —, c’est au prix d’un lourd tribut. Car, et c’est là que réside toute la magie du simulacre, à transformer ainsi la phénoménalité en Substance, on peut se demander s’il faut finalement interpréter cette “ substance ” des phénomènes en son sens métaphysique ou bien plutôt en son sens toxicologique. Car, le simulacre de l’Un, à bien y réfléchir, commande en effet une véritable addiction métaphysique. Si l’Un constitue la phénoménalité comme Substance, le simulacre ontologique incarne, lui, la source inépuisable de cette Substance, le simulacre ontique joue comme réceptacle de cette Substance, le simulacre méontique représente le manque de cette Substance, qui en menace constamment la pérennité et la stabilité, et le simulacre métontologique est comme la trace du rejet catégorique de toutes les autres structures phénoménologiques, ce qui instaure le despotisme universel d’un seul et unique régime de phénoménalité, détournant à son profit l’anarchie native des phénomènes. En quelque sorte, l’Un est un opium originaire, une dépendance transcendante, nourrie par le désir de faire coïncider le phénomène et son illusion transcendante, de “ réparer ” pour toujours le porte-à-faux de la distorsion originaire, de combler ce manque originaire de l’origine ; plainte métaphysique, psalmodiée en sourdine derrière chaque apparence et que le poète Antonio Machado a parfaitement rendue⁵⁶ :

¿ O ser lo que nunca he sido :
uno, sin sombra y sin sueño,
un solitario que avanza
sin camino y sin espejo ?

Malakoff, novembre 2012

À ma petite virgule, qui arrive

⁵⁶ In A. Machado, *Campos de Castilla*, CXXXVI “ Proverbios y cantares ”, XV.

Destripando una metáfora transcendental: Melville y Camões a la luz de Marc Richir

Javier Arias Navarro

Centro de Linguística da Universidade de Lisboa. Escuela de Lógica, Lingüística y Artes del Lenguaje de Asturias

Resumen

El notable ensayo de Marc Richir sobre la obra de Hermann Melville se apoya, de manera decisiva, en la idea de “los cimientos del mundo” (*“les assises du monde”*). Más de que un concepto arquitectónicamente elaborado, se trata de una metáfora con numerosos matices y ramificaciones. El propósito del presente escrito es, precisamente, el de dar cumplida cuenta de dicha riqueza asociativa, acudiendo tanto a un análisis que podríamos designar estructural o metaforológico como a una disección histórica de las diversas modulaciones que algunos de los componentes de dicha idea han ido adquiriendo en el curso de los tiempos. De particular relevancia se muestra el análisis de la creación poética camoniana de “la Máquina del Mundo” (*“A Máquina do Mundo”*), compleja y original síntesis de dos maneras de concebir la relación entre matemática y física en la Antigüedad.

Palabras clave

Marc Richir, Luis Vaz de Camões, Hermann Melville, *Moby Dick*, capitán Achab, *Os Lusíadas*, Máquina del Mundo, literatura comparada, filosofía de la física, filosofía de la matemática, historia de las ideas.

Abstract

Marc Richir's remarkable essay on Hermann Melville's work critically relies on the idea of the world's foundations (*“les assises du monde”*). Rather than before an architectonically elaborated concept, we stand before a metaphor full of nuances and with far-reaching ramifications. It is precisely the great deal of subtlety this metaphor entails that the present paper seeks to illustrate and account for, by simultaneously resorting to what we may call a structural analysis or metaphorological critique and to a diachronic review of the different modulations which some of its building blocks have gone through in the course of time. The analysis of Camões's *Os Lusíadas*, more specifically, of the poetic invention labeled “the Machine of the World” (*“A Máquina do Mundo”*), a complex and rich synthesis of the two main approaches to the relation between Mathematics and Physical Reality in the Ancient World, turns out to be particularly relevant for our goal. A brief history of the conceptions lying at the basis of Camões's invention is sketched.

Keywords

Marc Richir, Luis Vaz de Camões, Hermann Melville, *Moby Dick*, Captain Ahab, *Os Lusíadas*, Machine of the World, Comparative Literature, Philosophy of Physics, Philosophy of Mathematics, History of Ideas

Destripando una metáfora transcendental: Melville y Camões a la luz de Marc Richir

Javier Arias Navarro

Centro de Linguística da Universidade de Lisboa. Escuela de Lógica, Lingüística y Artes del Lenguaje de Asturias

No hay cimiento

ni en el alma ni en el viento

Antonio Machado

En el presente texto, nos proponemos el análisis de una metáfora de importancia capital en la obra de Marc Richir, al punto de constituir uno de sus anclajes primordiales, a saber, la metáfora de “los cimientos del mundo” (*les assises du monde*). No por no aparecer prolijamente en sus escritos es menos significativa o central en la arquitectura de su pensamiento. De hecho, su escasez pone de relieve y relanza su indudable e insólito valor¹. Es en el volumen *Melville*², sobre la obra del gran novelista norteamericano, donde adquiere valor sustantivo, de principio constructor que permite explicar el sentido último de la aventura emprendida por el capitán Achab (*Ahab*) en *Moby Dick*³, así como la acción de ciega justicia muda y violenta, antelegislativa⁴, del noble marinero Billy

¹ Y ello no por alguna especial mística aritmética, o por algún indescifrable arcano hermenéutico, ni tan siquiera por la algo trivial relación estadística, de función inversa, entre la rareza o extrema frecuencia de un dato y el aporte informativo de éste, de que tanto gustan los expertos en cibernética y numerosos críticos literarios y textuales deudores de éstos, sino simplemente por el lugar que ésta ocupa en la organización conceptual de Richir, conformando, en su desnudez, lo que podríamos denominar su *núcleo invariante*, del que derivarían múltiples variaciones temáticas, no enteramente reductibles a éste, pero nunca por completo independientes, si nuestra lectura no va demasiado desencaminada.

² Cuyo subtítulo reza, precisamente, *les assises du monde (Melville: les assises du monde*, Paris, Hachette, 1996)

³ A decir verdad, el lector atento encuentra una llamativa distribución, casi podría decirse que complementaria, del término *assise* (y de su plural *assises*) en la obra de Richir. De entre ochenta artículos sobre los más diversos temas lo hallamos tan sólo en tres, para un total de cuatro ejemplos, en ninguno de los cuales va acompañado de la determinación *du monde*. Por el contrario, tan sólo en las primeras setenta y cinco páginas del libro sobre Melville que aquí nos ocupará, la expresión *les assises du monde*, aparece, junto con manifestos sinónimos como *les entrailles mêmes du monde* o *ventre du monde*, del orden de una docena de veces.

Ahora bien, ¿cuáles son esos escasísimos artículos en que la expresión sale a nuestro encuentro, y a qué se refiere en ellos? Se trata de los que llevan por título “Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles” (*Etudes phénoménologiques*, 1986), “L’aperception transcendente immédiate et sa décomposition en phénoménologie” (*Revista de Filosofía*, 2001, 26, pp. 7-53), y “Science et monde de la vie, la question de l’“éthique” et de la science” (*Multitudes*, 2004). En el primero, el término *assise* alude a los fundamentos filosóficos de la teoría cantoriana de conjuntos, esto es, a la fragilidad o falsedad de los mismos en punto a la fallida tentativa de fundamentación matemática del continuo aritmético y a la demostración del conjunto transfinito, donde se revelaría una profunda analogía estructural con la primera antinomia transcendental kantiana. En el segundo, apunta a los fundamentos cuasi-estables (recuerdo, imaginación, *phantasia*), susceptibles de comprobación fenomenológica, que ofrecen las diferentes *Stiftungen* que operan en el campo fenomenológico (atestiguando diferentes grados de parpadeo, intermitencia o *clignotement* del esquematismo del que son muestra o manifestación: así, el parpadeo fenomenológico a la base de los sentidos de “lenguaje”, que se estabilizarán luego en los significados lingüísticos revelados en el sentido — de “lengua” — de un enunciado sería mayor que el parpadeo que, en los fenómenos, dice de la estructura del ser). Por último, en el tercer artículo la referencia a *les assises* se produce en el contexto de la discusión sobre mecánica cuántica a propósito de la paradoja de Einstein-Podolsky-Rosen y, más concretamente, al hablar de las relaciones de indeterminación de Heisenberg, quien habría tenido el enorme mérito, según Richir, de mostrar cómo cabe acomodar las contradicciones (de hecho, un verdadero *sinsentido*, la *incomprensibilidad* misma) al tiempo que se continúa haciendo física. Dichas relaciones de incertidumbre o indeterminación constituirían, pues, el verdadero fundamento de la física cuántica, no por más contradictorio y problemático menos real.

Estos tres sentidos de *assises*, tan áridos y aparentemente alejados de lo que una obra literaria como la de Melville haya podido, en primera instancia, pretender, encuentran, como tendremos ocasión de comprobar, un correlato bastante aproximado en la obra épica del otro autor que aquí nos concierne, a saber, Luís Vaz de Camões.

Para Richir, la cuestión de los cimientos del mundo se encuentra muy íntimamente ligada al tema de la *fundación simbólica* (de naturaleza esencialmente teológico-política, siempre reminiscente y recreadora, de manera más o menos fiel o directa, del episodio proto-originario de la

Budd en el relato del mismo nombre. Sentido último, no como revelación de una trascendencia al final del periplo, sino como contenido de la búsqueda y, sobre todo, como *télos*. Tanto Achab como Billy Budd rozan, más allá de las indudables diferencias de carácter y de experiencia mundana y vital que los separan⁵, el fundamento mismo del mundo en su constitución simbólica y política. Ambos — el capitán del *Pequod*, de una manera metafísica; el joven marino del *Bellipotent*, de modo harto carnal — se ven confrontados, desde una concepción absoluta de la Justicia

Teogonía hesiódica), hasta el punto de que expresiones como *les assises mythologiques* pueden considerarse sinónimas. Sin embargo, ambos conceptos son formalmente ortogonales, y merecen, en ocasiones, en nuestro autor, un tratamiento independiente y por separado. Así, por ejemplo, en sus libros *Phénoménologie et institution symbolique* (Grenoble, Jerome Millon, 1988), *La crise du sens et la phénoménologie*, (Grenoble, Jerome Millon, 1990), *Le corps: essai sur l'intériorité*, (Poitiers, Hatier, 1995), o *La naissance des dieux*, (Paris, Hachette, 1998), se caracteriza extensamente la institución o fundación simbólica, pero no se menciona el problema de *les assises du monde*.

Por último, no debemos olvidar que ya un barco ballenero ocupó a Richir años antes de su estudio sobre Melville. Así, al final de su libro *Phénoménologie et institution symbolique* (cf. *supra*. p. 307-317), desarrolla un tratamiento fenomenológico de la poesía a propósito de la *Illumination* de Rimbaud titulada *Barbare*, en que surge con fuerza, precisamente, la cuestión del *ser salvaje*, de la afectividad fuera del marco del lenguaje (porque anterior a él, o porque incommensurable con él), que emerge, con consistencia propia, la propia del fenómeno en el mundo, del fenómeno del mundo, en las líneas “Le pavillon en viande saignante sur le soie des mers et des fleurs arctiques”. Este verdadero “paisaje trascendental” prefigura muchas de las líneas de argumentación presentes en el libro *Melville* y, sobre todo, constituye, anticipada, la imagen del nudo que en éste se trata de desenredar, a saber, el nódulo de los cimientos del mundo. En efecto, este ballenero rimbaldiano, con la cubierta llena de sangre, avanzando por entre un mar helado, en el Ártico, sin saberse a ciencia cierta si ya ha encallado o si sobre él se cierne aún la amenaza de un encallamiento inminente, supone un umbral eidético (la poesía, para Richir, efectuaría una mostración de mundo palpando los fenómenos las más de las veces *a ciegas*, — cabría aquí evocar el legendario bastón husserliano, haciendo las veces de prótesis de la conciencia; no se olvide que aquí nos las habremos también con un capitán aquejado de monomanía, con una prótesis en la pierna, resultado, como herida, de sus anteriores encuentros con el mundo y en el mundo, con la blancura infigurable y la malicia inteligente de Moby Dick — en tanto que la eidética trascendental de la fenomenología obraría sobre la mundanidad de las cosas con autoconciencia, sabiendo de qué fenómenos se trata, o más bien, serviría de intérprete o *Vermittler* a la forma y lenguaje poéticos, penetrándolos y permitiéndoles efectuar el paso, por hablar de manera leibniziana, de una *cognitio obscura*, o, a lo más, de una *cognitio clara et confusa*, a una *cognitio clara et distincta*) un entre-mundo (*zwischen-Welt*) al tiempo que, como los poemas-cosa (*Dinggedichte*) del Rilke de los *Neue Gedichte*, conlleva una espacialización y temporalización propias, ajenas a los índices espaciotemporales propios del lenguaje (¿acaso también a los de la física? Sobre esto no encontramos, en lo que lo hemos leído, respuesta unívoca en Richir), *jenseits der Sprache, au-delà du langage*. La afectividad constituye, para Richir, la marca o huella de lo que está más allá del lenguaje (*le hors langage*) en el lenguaje, que sólo mediante ésta cabría reconstruir, en una tarea — faústica, a nuestro entender — tan interminable y titánica como necesariamente inexacta y parcial, dado que no puede desembocar sino en el fulgor de un instante). Resulta importante notar que una misma idea de *huella* (*trace, Spur*, etc) al pensar en un diferencial del lenguaje (ya sea visto como exceso o como defecto) en su relación consigo mismo, o, mejor dicho, *consigo otro*, desemboca en un pensamiento formalista-operativo que ve en ésta sólo el resultado de una operación sintáctica de movimiento (como en la sintaxis del programa minimista chomskiano, al punto de que algunos de los más devotos trabajadores de esta rama llegan a creer que *efectivamente algo se mueve de veras* cuando, por caso, ejecutamos un *fronting* y pasamos a decir *Gestern habe ich gelesen* desde un *Ich habe gestern gelesen*, como si estuviéramos ante un maravilloso aparato de aspas o varillas sutilísimas que fueran recolocando físicamente los constituyentes frásticos) o, en Richir y la tradición en que se inserta y que novedosamente propone, en un simbolismo de cierta raigambre romántica en punto a lo dicente de la obra de arte respecto de lo dicho y, sobre todo, de lo efectivamente vivido, esto es, de lo vivido en la afectividad antepredicativa, no apofántica, pero tampoco, en verdad, semántica en ningún sentido familiar y pleno.

⁴ O antediluviana, si atendemos cronológicamente al trasfondo bíblico sobre el que se establece la construcción de las figuras centrales del relato (Achab y su homónimo rey de Israel acusado de idolatría por seguir, inducido por su esposa Jezabel, el culto del dios babilónico Baal; Billy Budd y Abel; Claggart y Caín, etc.). De todos modos, y dado que tal acción se produce en un momento de instauración ya histórica de la Ley (y de la insoportable tiranía de ésta), sobre el que se superpone, además, en este caso, la peculiar circunstancia de su aplicación marcial en un navío de guerra británico, a manos y al mando del capitán Vere, supone algo así como la queja de una prehistoria indómita que no se quiere dejar atrapar como simple preámbulo de la Historia en un ardid tejido por ésta retroactivamente para mayor ensalzamiento propio, un poco a la manera en que los filósofos presocráticos vienen a ser tratados por Aristóteles en la *Metafísica*.

⁵ Diferencias de las cuales la edad sería sólo como el reflejo externo, y que cabe cifrar más bien por remisión a un criterio interno, el crítico quiasmo consistente en haber doblado ya o aún no el Cabo de Hornos de la vida, principio estructurador de, por así decir, una jerarquía de las edades del hombre, según cabe colegir de las proféticas palabras que profiere el novicio marinero narrador en *White-Jacket or The World in a Man-of-War*, título de claras resonancias schopenhauerianas: “Sailor or landsman, there is some sort of Cape Horn for all. Boys! beware of it; prepare for it in time. Graybeards! Thank God it is passed. And ye lucky livers, to whom, by some rare fatality, your Cape Horns are as placid as Lake Lemans, flatter not yourselves that good luck is judgement and discretion; for all the yolk in your eggs, you might have foundered and gone down had the Spirit of the Cape said the word” (Chapter 26, *The Pitch of the Cape*). Libro éste de *White-Jacket* que prefigura muchos elementos de la narrativa posterior de Melville: así, el capitán Jack Chase, sin duda elaborado a partir de vivencias acumuladas por nuestro escritor durante su viaje desde Honolulu a Boston a bordo del *United States* en 1843-1844, anticipa, en su nobleza, al capitán Vere de *Billy Budd*; el malvado maestro de armas Bland anuncia a Claggart y hasta en el narrador podemos encontrar algunos rasgos de quien luego será Ishmael. Además, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, es en este libro donde podemos datar por primera vez la relación de Melville con Camões. Nótese, de paso, la conmovedora ambivalencia melvilliania respecto a los despreocupados vivedores, que son al tiempo el objeto de reprensión moral o admonición y destinatarios de acaso cierta envidia, pues son ellos los afortunados que parecen haber escapado a los golpes del destino, evitando la cruel transformación que el tiempo exige y preservando así por tanto una juventud irresponsable, inmadura e inconsciente de la fragilidad sobre la que se asienta su duración.

(ética, por tanto, en su necesidad de un Tribunal inquebrantable de justos), con el problema de lo que Balzac denominaba crímenes puramente morales — o mejor aún, crímenes morales puros — cometidos en el secreto de las conciencias y al amparo de la ley (*les crimes purement moraux, commis dans le secret des consciences à l'abri de la loi*), y se guían, en su reacción, por idéntico afán (que hace actuar a Achab con obsesiva y hasta obsesa perseverancia, y que sume a Billy Budd en cierta pasiva indolencia, la de quien es profundamente inocente e ingenuo), el de invertir la estructura misma de la Ley del Mundo, o, incluso, el de fundar éste de nuevo⁶. No obstante, no cabe pasar por alto un punto en que nuestros dos personajes difieren como el día y la noche: el afán de Achab es agentivo, *bestimmend* — se trata de una lucha, a veces auténtica agonía unamuniana, por extirpar la tiranía de la realidad y de sí mismo (pues uno mismo es también real)⁷; el de Billy Budd es sólo reactivo, se halla sometido por completo a una circunstancia práctica (la envidia de Claggart y todo lo que ésta desencadena), sin la cual cabe pensar que jamás cobraría fuerza, y carece del horizonte y del *pathos de la distancia* del *élan trágico* de Achab, puesto que nada se puede fundar en la inocencia⁸.

⁶ Cf. Marc Richir, *Melville: les assises du monde*, p. 42: “*Moby Dick* est l’expérience en pensée, tentée par le génie juvénile et généreux de Melville, de recommencer la fondation du monde en vue d’un autre monde. Autre monde qui ne s’entrevoit que par éclipses, vite recouvert de nuages...” Una formulación análoga, pero enriquecida con una reflexión sobre la génesis, en los afectos, de la tiranía (que evoca en el lector el proceder aristotélico, en *Peri mnēnēs* 449b, de derivar los tiempos futuro y pasado, y el consiguiente *nŷn* como artificial corte aquí y ahora, a partir, no de la gramática del griego — como puede suponerse y cabe aceptar para otros textos del estagirita como el célebre capítulo IX de *De interpretatione* — sino desde la actitud o el afecto, *héxis ē páthos*, sobrevenidos tiempo, como en el caso de la expectativa, *elpís*, o el recuerdo o memoria, *mnēme*) se encuentra en *op. cit.* p. 31: “Achab, donc, à la quête d’une nouvelle fondation, c’est-à-dire, nous allons le voir, d’un nouveau monde. Mais fondation tyrannique, encore une fois, parce que toute son affectivité s’est convertie en douleur, en souffrance, et parce que toute sa volonté est inspirée et conduite par la haine”

⁷ Cf. Marc Richir, *op. cit.* p. 42: “La tyrannie d’Achab est finalement de vouloir, par lui seul, extirper le monstre de la tyrannie, incarné par la Baleine blanche, mais incarné aussi par lui-même — *Moby Dick* est le double d’Achab, la figuration impossible (on va le voir) de son soi le plus profond, de ce soi d’où sourd l’énigme des abysses internes et insondables de son âme. La haine du monstre est donc aussi haine de soi. Comme s’il fallait être au-dessus de tous les tyrans possibles pour extirper, dans une infinie fuite en avant, les racines informes de la tyrannie en tant que racines informes du monde” Eterna e infinita huida hacia adelante, hacia la mar sin ribera, en permanente guerra con sus entrañas.

⁸ Ésa es, en suma, la amarga enseñanza de Melville, de la que también Richir se percibe (*op. cit.* p. 71-72): “Ce qui émerge dans l’extraordinaire audace de ce récit, c’est le désenchantement, à la fois ironique, amer et ravageur, issu de ce que rien ne peut se fonder sur l’innocence, voire, de ce que la fondation, en son terrible mensonge, n’est même plus à élaborer, comme l’on fait et recherché les rédacteurs du texte biblique. Et ce, parce que toute fondation, fût-elle la plus sage parce que la plus mesurée, par la Loi, eu égard aux excès désordonnés de l’affectivité, est irrémédiablement pervertie, retournée, par rapport aux origines, et par rapport à ce qu’il y a certes d’effrayant, mais aussi de sublime, dans les origines, dans l’affectivité, — La fatalité de notre monde reside bien en cela que la tyrannie semble ne pouvoir en être extirpée, parce qu’elle y vit comme l’affectivité transmuée en monstre — en Claggart sans cesse renaissant” (la cursiva es nuestra). Cabría preguntarse cuál es el umbral que debería haber atravesado Billy Budd, de haber sobrevivido, para alcanzar la precaria fundación sobre la que flota la vida de Achab, así como el correspondiente ascenso social y en respetabilidad, reflejado en la jerarquía marítima. La respuesta viene a nuestra mente sin demasiada dificultad: la tiranía de Achab se ha vuelto cómplice, a veces activo, beneficiándose económicamente, las más de las veces por simple *wegschauen*, introyectado hasta somatizarse en forma de percepción sonámbula, del horrible espectáculo del *human flesh trade* del que hablaba William Blake y que sin duda Melville hubo de encontrar, en la entonces próspera Liverpool cuando desembarcó en 1839, en lo que muchos biógrafos consideran la pérdida definitiva de la inocencia de nuestro futuro novelista. Es, por cierto, una de esas extraordinarias transposiciones que acontecen de vez en cuando en la creación artística en virtud de profundas afinidades del espíritu y de analogías de la sensibilidad en una época o en diversos tiempos la que hace que William Blake, sobre todo el Blake de *The Marriage of Heaven and Hell*, tenga una presencia decisiva en el paisaje y la temática de *Moby Dick*, a pesar de que Melville no lo pudo haber leído antes de por lo menos 1874, cuando ya había abandonado el oficio de escritor y trabajaba en su puesto en la aduana de Nueva York. Y es, también, a su vez, una idea que resuena con enorme fuerza en Blake, estructurando la composición misma de las *Songs of Innocence and of Experience*, la que, como en las machadianas galerías del alma, nos permite pasar de Camões a Melville, y de Melville a Camões, como si una misma sustancia poética se transvasara entre varios recipientes comunicantes. Así, los cálculos de Camões para establecer el andamiaje numérico que subyace, como en la *Divina Comedia* de Dante, a su gran poema épico, tienen en cuenta — dentro de esa partición vital que separa también a Billy Budd y a Achab o los dos libros de canciones de Blake — descontándolos, como ha mostrado Jorge de Sena en su indispensable *A estrutura de “Os Lusíadas” e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*, (Portugalia, Lisboa, 1970), los 7 años iniciales, de inocencia, para establecer, precisamente, del mismo modo que Portugal entra en la Historia, en el tiempo cristiano, el punto en que Camões, un Camões ya bañado en experiencia, entra en la Historia de Portugal, convergiendo las tres instancias (individuo, nación y mundo; Camões, Portugal y Cristiandad) que anunciarán, mediante el debido mestizaje de divinas ninfas y hombres lusitanos en la Ilha dos Amores, una nueva aurora humana. Poco importa, habrá que insistirle al lector, el que dichos cálculos y elucubraciones parezcan hoy ridículos a los ojos de un sereno racionalismo ateo, cuando eran cosas en las que sus autores creían con la mayor seriedad, y no de un modo que hoy diríamos psicologista, anclado en un simple vaivén de estados de ánimo o de difusas visiones más o menos místicas, sino con la objetividad que le otorgaba el hacerlos principios arquitectónicos

Dicha metáfora, *les assises du monde*, tiene, como aquí sugeriremos, un carácter verdaderamente *trascendental* (en sentido kantiano). De entre diversos motivos para ello, no es el menor el de que se trata de una metáfora que, en un autor que podríamos calificar de dualista, que consagra, de manera cartesiana (y también kantiana) una distinción y barrera entre la conciencia y el mundo (entre *res cogitans* y *res extensa*, entre sujeto y objeto), corresponde por igual a la estructura del lenguaje (o de la conciencia) y a la estructura del mundo, de manera que podría decirse que neutraliza o elimina la distinción u oposición de partida, llegándose a una suerte de unificación dinámica y hasta procesual⁹.

Pero nuestro análisis quiere ser algo más que una simple lectura en paráfrasis. Lo que aquí nos proponemos es *destripar* dicha metáfora, sonsacándole sus constituyentes fundamentales y observándolos con atención y detalle¹⁰. Es acaso un acto de justicia poética para con la génesis que un asturiano expatriado escriba, para Asturias, un texto en que las tripas (nada menos, además, que las del mundo) jueguen, como en la morcilla de la tierra¹¹, un papel tan decisivo como simbólico. Y tanto más lo es cuando consideramos que Ortega y Gasset — un autor que sirve a menudo, como marco y telón de fondo, para delinear innumerables perfiles y contornos en Richir — llegó a veces a tomar éstas como manifestación más conspicua de la circunstancia, viniendo a declarar “yo soy yo más mis tripas”.

básicos de sus gigantescas empresas literarias (que eran a sus ojos, claro está, mucho más que literarias; la literatura viene a ser, en muchas ocasiones, a lo largo del tiempo, lo que queda del billete devaluado que ha perdido su curso legal, el resquicio no vinculante de lo que nació con otra vocación — ni Fray Luis de León pensaba que *De los nombres de Cristo* fuese otra cosa que un tratado de reflexiones teológicas, ni Quevedo aceptaría que su *Marco Bruto* no fuera sino un tratado político de la mayor envergadura, incitación al regicidio incluida; reducidos ambos hoy, en el supuesto de que aún haya lectores de veras en este mundo, a simple artefacto o narcótico literario — un poco como en los versos *tengo en monedas de cobre / el oro de ayer cambiado* de don Antonio Machado).

⁹ Es aquí donde, a nuestro entender, el hipercartesianismo de Richir comparte con el monismo de René Thom o el del Peirce fenomenólogo (en su sentido estrictamente hegeliano) de las *Harvard Lectures on Pragmatism* bastante más de lo que a primera vista cabría pensar y, probablemente, de lo que su autor desearía.

¹⁰ Tal propósito no carece de precedentes. Así, buena parte de lo que Hans Blumenberg ha emprendido desde su *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1960), hasta hacer de la *metaforología* la rama probablemente con más vitalidad de la hermeneútica, coincide en espíritu con nuestras ansias destripadoras (señaladamente, en *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, y *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt, Suhrkamp 1987, así como en dos importantes escritos póstumos que juzgamos muy fértiles en y para el diálogo con la fenomenología, a saber, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002, y *Theorie der Unbegrifflichkeit: Herausgegeben und mit einem Nachwort von Anselm Haverkamp*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007). Acaso la fina ironía que sobre la filosofía y los filósofos viene arrojando, desde el comienzo, la sonrisa de una muchacha tracia (cf. Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987) esté inspirando algunas de las presentes páginas. Que Blumenberg tenga, formalmente, idéntico bagaje de estudios que Heidegger, que comparta *background* o *geistiger Hintergrund* con éste, que sus textos sean, como los del antiguo rector de Friburgo, una rica síntesis de filosofía, historiografía, epistemología, teoría de la ciencia moderna, historia de las ideas y teología como se imparte en los seminarios de *Evangelische Theologie* germanos, y la resonancia sea tan distinta, incluso (y sobre todo), entre quienes parecen o dicen estar al cabo de la calle en punto al autor de *Sein und Zeit*, sólo muestra, una vez más, cuán profundamente opera, también aquí, donde no debiera asomar, entre filósofos, la lógica del Gran Inquisidor, dispuestos éstos a adorar, escuchar o seguir a un hombre sólo cuando ya se ha petrificado y convertido en Iglesia y a perseguirlo o, cuando menos, a ignorarlo, cuando se ha quedado en el camino, rezagándose cogiendo moras o vaya usted a saber qué, y no ha llegado aún a *instaurarse* a sí mismo como institución, logrando con ello una verdadera eternidad hoy en día sólo reservada, si no, para esas especiales personas jurídicas con todos los privilegios de la ubicuidad no lastrada por la dependencia de cuerpo físico alguno a las que llamamos *corporations*. Pero no nos salgamos de quicio (por más que *the time is out of joint*), *lassen wir die Kirche im Dorf*, y sigamos con lo que aquí nos preocupa principalmente, o sea, Melville, Camões y Richir — ordenados, como habrá notado algún perspicaz lector en voz alta, por conveniencia rítmico-prosódica, métrica, y no por lo que el calendario dicte.

¹¹ Recordemos aquí, por la gracia un poco chusca que pueda tener, la cuarta de la *Glosas a Heráclito* de nuestro paisano Ángel González: (*Interpretación del pesimista*)

Nada es lo mismo, nada
permanece.

Menos

la Historia y la morcilla de mi tierra:
se hacen las dos con sangre, se repiten.

Será bueno, para aligerar la resistencia del oleaje y los mareos que éste pueda haber causado en nuestro amable lector, que suavicemos las turbulencias que nuestro escrito ha presentado hasta ahora, aunque el número de Reynolds siga ahí, inmutable, suba o baje, orgulloso de las ventajas de ser adimensional — no conviene tampoco desestimar, para esos seres no suficientemente geométricos que llamamos humanos, el efecto que decimos mental o psicológico, en el ánimo y la ilusión, puesto que si bien camino arriba, camino abajo, son uno y el mismo, el cansancio es, sin duda, diferente —, que enderecemos el timón y enunciemos, algo despreocupadamente, sin atender apenas a los meandros que de ellas se originen, aumentando, pues, la velocidad hasta donde nuestra eslora conceptual permita, sin mudar velas ni aumentar potencia (esfuerzo vano)¹², algunas consideraciones, limitándonos ya a *Moby Dick*, confiando en que ellas mismas se enhebran al aventarlas y ofrezcan a quien lee suficiente claridad sobre nuestro rumbo. Son las que siguen, pertinentemente numeradas, para facilitar las referencias y la discusión futura:

(1) El *Pequod*, tiene algo de barco fantasma — o de *Bateau ivre*, por no abandonar la iluminada embriaguez, *furor poeticus*, de Rimbaud¹³ —, como se pone de relieve en diversas ocasiones a lo largo del libro, acaso en ninguna de manera tan estremecedora, por el juego de contrastes, como en el encuentro con el *Bachelor* y en el diálogo que, desde las respectivas cubiertas, al paso y a gritos, mantienen los dos capitanes. Achab clama:

“Thou art a full ship and homeward bound, thou sayst; well, then call me an empty ship and outward-bound¹⁴”.

Viaje centrifugo, de salida de la vida y del hogar, hacia la incierta exploración de un centro, núcleo o cimiento que

¹² Habrá que recordar aquí que la famosa imagen del barco de Otto Neurath, de una Ciencia siempre navegando, sin reposo, cambiando con cada imprevisto o imponderable ésta o la otra pieza — con limitaciones, eso sí, nunca del todo formalizadas, en punto a la posibilidad de conjugar numerosas mudanzas de golpe —, hasta llegar a un punto en que nada (salvo acaso el nombre) permanece, en que la embarcación prosigue su curso sin un solo gramo, en su construcción, idéntico al que dejó el puerto en una mañana lejana y nublada, sólo se le podría haber ocurrido a alguien sin ningún conocimiento de ingeniería naval, ni de lo que es un dique seco. Es por ello que se nos revela como ideología o escatología mitológica. Porque —no lo olvide el lector— tan cierto es que no podemos pensar de veras sin metáforas (pues ensanchan nuestro mundo hasta llevarnos a lugares insospechados, a maravillosas islas incógnitas) como que éstas, llegado el caso, deben justificarse rindiendo cuentas de su materialidad, o, si se quiere, ante su materialidad. De otro modo, si suspenden ese particular y no tan exigente examen de reválida, o si optan por hacer novillos y no acudir a él, quedarán reducidas, en el mejor de los casos, a romanzas de tenores huecos, con su coro de grillos que cantan a la luna, cuando no a la logorrea de las composibilidades desatadas, sin freno real alguno, que moran en el limbo sintáctico junto a los centauros y los unicornios, o en la Arcadia de los poetas que no quisieron, pasada su juventud, escuchar los consejos de la cortesana veneciana de Rousseau y estudiar la matemática (o la física, añadimos nosotros, suponiendo probablemente con ello el beneplácito de Richir)

Si decimos que el esfuerzo es vano es porque, alcanzada una velocidad máxima en relación directa con la longitud de la eslora, ningún aumento de potencia o añadido de velas logrará superar ésta —pues vamos en un barco, y no en un submarino; aún no ha sido bautizado, que nos conste, *das U-Boot der Wissenschaft*— sino sólo incrementar el oleaje que creamos y, así, dificultarnos la navegación. La eslora sería, pues, en la epistemología que aquí cobra cuerpo, como el horizonte del sistema de representación que acompaña a una disciplina científica determinada. Ese sistema, en buena medida, *piensa por nosotros, y anticipa resultados y descubrimientos*, pero, padece, a la vez, sus propios límites formales, que se vuelven, al tiempo, contra él, con la crudeza con la que siempre golpea lo real. Por muchos esfuerzos que se hicieran con un sistema de numeración romano, no se podría atravesar el Rubicón que da en la orilla del álgebra avanzada, hija del sistema posicional arábigo de base diez, de origen, como la fonética y, en general, la gramática, en la antigua India. Asimismo, el Teorema de Gödel avanza sólo en el momento en que se da entrada a la llamada russellización de las proposiciones, que pasan a ser combinadas y ordenadas como números; la diagonalización con la que Cantor prueba el carácter no numerable de los números reales sería otro ejemplo ilustre. El tratamiento y la tipología de decenas (casi centenares) de sistemas de representación de las más diversas disciplinas, en estudio tanto sincrónico como diacrónico, constituye el punto central de lo que gustamos en llamar *materialismo simbólico*, del cual acaso tengamos ocasión de dar cumplida cuenta en próximas publicaciones, menos deudoras del análisis de éste o aquel autor que la que nos traemos entre manos.

No debe el lector olvidar, empero, que al *Pequod* le acompañan las cicatrices propias de la empresa soñada por Neurath: en efecto, sus tres mástiles son piezas repuestas tras dañarse irreparablemente los originales en un tifón en el mar de Japón, durante un trayecto anterior, según se nos refiere en el capítulo 18 de *Moby Dick* (Chapter 18, “His Mark”, p. 99 de la edición aquí utilizada; cf. nota 14, *infra*).

¹³ Aunque, en realidad, las impresiones más pavorosas de soledad absoluta o desamparo, cuando Melville consigue transmitir las, tienen un ancestro inigualable en la literatura inglesa en esa fantasmagórica obra maestra que es *The Rime of the Ancient Mariner* de Coleridge, que, sin duda, el autor de *Moby Dick* conocía muy bien.

¹⁴ Cf. *Moby Dick*, Chapter 115 “The *Pequod* meets the *Bachelor*” p.538. Citaremos siempre por la edición de Penguin Classics, Deluxe Edition, New York, 2009, con preámbulo de Nathaniel Philbrick.

se quiere más esencial, y que puede dejarnos con las manos vacías o conducirnos al abismo y la muerte.

(2) A pesar de los sucesivos estratos que se superponen formando la compleja sedimentación de la personalidad de Achab¹⁵, éste es, ante todo, un hombre sencillo — mas no simple; todo hombre aquejado de monomanía es, por definición, sencillo, mientras dura su trance (cosa distinta es que la obsesión vaya luego, como un saltamontes del alma, configurando, *en estricta sucesión*, según sobre qué flores se pose, objeto fóbico tras otro,) casi un predicado único, un *Unikat*, como les gusta presentarse ontológicamente a muchos luteranos ante el prójimo. Es, ante todo, no conviene olvidarlo, un cuáquero. La humildad se cuenta, por tanto, entre las virtudes cardinales de su infancia, a la que acompañaron seguramente la modestia de medios y la austeridad. Todo ello constituye su *Bildung* primigenia, previa a la academia naval de la marina mercante¹⁶. Achab se ha entrenado profundamente en la renuncia, y ello le confiere una gran ventaja competitiva sobre su tripulación cuando de regirse por la dialéctica del amo y el esclavo se trata¹⁷. Ha decidido — ¿cuándo? ¿en qué instancia de sí? — que si todo en el mundo es yunque o martillo, él

¹⁵ Sobre Melville, como sobre *Moby Dick* (libro y ballena; materia y símbolo) y sobre Achab, se han abalanzado todo tipo de estudiosos — a veces con respeto sacrosanto, otras, como saqueadores de tumbas, y casi siempre, como suele suceder, con demasiada beatería en ambos casos — desde que, allá por 1921, fuera rescatado del olvido por una nueva sensibilidad, que lo sentía más próximo que aquella que nuestro autor tuvo por contemporánea. De este modo, no nos faltan detallados estudios monográficos sobre aspectos parciales de la novela o de su mundo (cf. Richard Dean Smith, *Melville's Complaint: Doctors and Medicine in the Art of Herman Melville*, New York, Garland Publishing, 1991), análisis psicoanalíticos (cf. Joseph Adamson, *Melville, Shame and the Evil Eye: A Psychoanalytical Reading*, New York, State University of New York Press, 1997), prolijas y profundas reflexiones de polígrafos de diversa ascendencia y condición (cf. Lewis Mumford, *Herman Melville: a Study of His Life and Vision*, New York, 1929; Hannah Arendt, *On revolution*, New York, Viking, 1963, en particular la segunda parte del capítulo 3, que ofrece un lúcido aunque controvertido análisis de *Billy Budd*, con el que el propio Richir entra en diálogo crítico), o los tradicionales libros de acompañamiento de lectura, más o menos aseados y pulidos (cf. Tyrus Hillway, *Herman Melville*, New York, Twayne Publishers, 1963; Robert S. Levine (ed.), *The Cambridge Companion to Herman Melville*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998) Tampoco asuntos tan de moda en la crítica literaria actual, como la sexualidad (cf. Robert K. Martin, "Melville and Sexuality", en Robert S. Levine (ed.), *op.cit.*, Chapter 8, p. 186-201) o la revolución (cf. John Bryant, "Moby Dick as Revolution" Chapter 3, en Robert S. Levine (ed.), *op.cit.*, Chapter 3, p. 65-90) han escapado al renovado interés por la obra melvilliana. Mucho se ha escrito, por ejemplo, sobre el *timonismo* de Melville — término para referir una amarga misantropía, en sus orígenes, con no poco de pose teatral e insinceridad escénica, inspirada en el *Timon of Athens* de Shakespeare, al que nuestro novelista daría una tonalidad más íntima y oscura, al popularizarlo en *Pierre: or, The Ambiguities* —, sobre su protestantismo devoto, sobre la ortodoxa interpretación calvinista de la Biblia que habría mamado en su entorno familiar, sobre sus lecturas de filosofía alemana, etc., asuntos y preocupaciones que habría trasplantado, según numerosas interpretaciones críticas, a la creación de Achab. Todo esto hemos leído y tenido en cuenta al preparar este artículo. Somos ahora, sin duda, menos ignorantes, pero ¿somos acaso más sabios? Sea como fuere, llévase el lector a su habitación, ya masticado — pues en eso, en un universal cebado o *spoon-feeding*, consiste, al parecer, la vida del espíritu hoy en día — lo que hayamos, por ventura, aprendido en tales libros.

No podemos, con todo, para cerrar esta extensa nota, resistirnos a reproducir la depurada caracterización psicológica que un autor del calibre de Lewis Mumford (cf. *op. cit.*, Chapter nine, "Timonism", p. 158) nos ofrece del estado neurótico en que Melville habría escrito, agotado por el esfuerzo acumulado tras *Moby Dick*, y atacado de ansiedad y desolación extremas, *Pierre, or, The Ambiguities*, y del ánimo de éste tras la acogida que dicha novela tuvo:

"When harassed by external circumstances, one wants to attack the universe: but, like Ahab, one finds that the universe will not present itself in person: so one takes revenge on the first creature that crosses one's path. Too likely it will be a creature one holds dear: the animus is not directed against that one, but it strikes as if it were. An explosion a blow: a raised hand; an uncontrollable outburst of vituperation — then drink, remorse, repentance, the ugly vanity of it all. The universe is unharmed; one's own condition is unimproved: there is just one more blight to stand in the way of amelioration

Whatever the outward events that mark Melville's passage through these frantic waters, there is no doubt of his inward state. In a word he himself coined for Pierre, he became Timonized. In that awful solitude within, the very touch of his fellow creatures became defilement".

¹⁶ Hemos de suponerle estudios marítimos a Achab, pues de otro modo nuestro Macbeth de las aguas no hubiera alcanzado el rango de capitán. No obstante, dada su pronta entrada en el comercio ballenero, habría que pensar en que éstos fueron incorporados o añadidos a edad más avanzada, cuando ya contaba con un notable bagaje de experiencia, acaso durante los casi tres años, de entre los últimos cuarenta, que pasó, de manera no del todo ininterrumpida, en tierra firme, según él mismo le cuenta a Starbuck. ¿O acaso gozó de alguna licencia imposible de conceder a quien aspirase a llegar a capitán de navío de guerra como el Vere de *Billy Budd*? El lector insaciablemente curioso puede perderse, si así lo desea, buceando en la innumerable reglamentación naval de la época, y acaso logre una respuesta más contundente a este punto de la que nosotros hemos podido dar.

¹⁷ Si alguien piensa aún que la humildad originaria, la conciencia de las estrechas limitaciones de la existencia y vida propias o del contorno social más inmediato, o la devoción sumisa a la autoridad (religiosa, política, del *pater familiae*, la que fuere) están reñidas con la arrogancia, el orgullo megalómano, el delirio de grandeza, o la rebeldía, legal o cósmica, rasgos todos ellos que encontramos, elevados a la máxima potencia, en Achab, es que no conoce nada del alma humana. Si fuese francés quien de tal miopía o ceguera sufre, debiera recetársele Molière sin descanso; si británico o americano del Norte, Shakespeare; si ruso, Dostoievski, si hispano, la novela picaresca. Que, por ejemplo, un carácter forjado en el comunismo soviético crepuscular, aprovechándose de las ventajas formativas de éste, y llevando en su equipaje la ruindad moral y

será yunque¹⁸. Su intensísimo masoquismo interiorizado se exterioriza, en sus arrebatos de furia, como sadismo para con sus subordinados.

Huérfano a edad temprana¹⁹, es de suponer que Achab aprendió desde muy joven, antes de emprender el oficio de ballenero a los dieciocho años, a resolver numerosos y acuciantes problemas prácticos y a *parabolizar*²⁰. Al carácter

el resentimiento ontológico que sistema e individuo se exigían mutuamente en aquel momento y paisaje social en el *Alltag*, cotidianamente, se haya vuelto, convertido a nueva fe, la vanguardia psicológica y efectiva del oportunismo capitalista más rapiñador, aventajando, como sujeto económico considerado aisladamente, en muchos cuerpos a sus hermanos y ancestros estadounidenses en la gran competencial mundial presente, amenazando en muchos casos con acabar por quitarles la silla o la poltrona, en virtud, precisamente, de la absoluta falta de ingenuidad, del hueco de una infancia, combinados con las técnicas más avanzadas de explotación, control y lucro, es cosa que a ningún español de veras, esto es, con profundo conocimiento de la literatura e historia patrias, debiera extrañar ni sorprender. Bastaría con que recordase el *Guzmán de Alfarache* o la profunda tragedia secular del converso y la consiguiente *cultura de la falsedad* que durante siglos ha atravesado (y aún atraviesa) la Península Ibérica. El mecanismo psicológico de la conversión se ensayó en el laboratorio social hispánico y luso con una exhaustividad agotadora, que hace que cualquier nueva fe que quiera mover, con su propaganda, montañas, encuentre, con razón, en los más lúcidos de entre los nuestros, la desencantada respuesta de un *déjà vu* aburrido y bostezante.

¹⁸ Conforme a la célebre máxima vital goethiana, *Du mußt Amboß oder Hammer sein*, que da fin al famoso poema:

Geh! gehorche meinen Winken,
Nutze deine jungen Tage,
Lerne zeitig klüger sein:
Auf des Glückes großer Wage
Steht die Zunge selten ein;
Du mußt steigen oder sinken,
Du mußt herrschen und gewinnen,
Oder dienen und verlieren,
Leiden oder triumphieren,
Amboß oder Hammer sein.

No podemos olvidar el irónico giro trágico, verdadero *twist of fate*, que adopta el adagio de Goethe en la vuelta remembrada del soldado nazi a casa (un soldado que aguarda, ya juzgado, su ejecución al alba), a un hogar en escombros, en el relato *Deutsches Requiem* de Borges (incluido en *El Aleph*, 1949), en que la tristeza por la ruina y destrucción del país se ve acallada por la alegría interpretativa de constatar que la lógica del yunque y el martillo era cierta y real y constituía un implacable campo de fuerzas, importando ya poco, ante tal revelación, el que quien creyera ser martillo hubiera acabado golpeado como yunque. Las palabras de Otto Dietrich zur Linde — otro amputado de pierna, éste a causa de una bala, — en dicho relato, (relato que encabeza una cita de *Job*, 13: 15, como a *Moby Dick* le pone epílogo *Job*, 1:15: *And I only am escaped alone to tell thee*), por cierto, nos valdrían asimismo como radiografía de Achab y su ser-para-Moby Dick:

“Ignoro si Jerusalén comprendió que si yo lo destruí fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos no era ni hombre ni judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agonicé con él, yo de algún modo me había perdido por él: por eso fui implacable”.

Y aun otras del mismo personaje, como la que cierra la narración, “mi carne puede tener miedo; yo, no”, merecerían una glosa richiriana a lo Merleau-Ponty.

Si el lector aún cree, llegados a este punto, a estas alturas de nuestra larga navegación, en las casualidades, en que las aparentes sinepsias de sentido que aquí se nos abren resultan sólo de una disposición arbitrariamente afortunada, de algún truco de prestidigitador con que con pericia hemos logrado engañarlo, convendrá que le recordemos que Borges, el mismo Borges que escribe *Deutsches Requiem* según principios arquitectónicos emparentados con los de Melville, en virtud de análogas metáforas constitutivas, presenta en *Textos cautivos* (Madrid, Alianza Universidad, 1998), en el articulito Hermann Melville: *Benito Cereno / Billy Budd / Bartleby, el escribiente, un breve semblante de la vida y obra del escritor neoyorkino. Ese mismo Borges del que tenemos unas páginas tituladas* Destino y obra de Camoens (Embajada de Portugal, Buenos Aires, 2001), texto que data de 1972 y es la transcripción de una conferencia pronunciada en ese mismo año con ocasión del cuarto centenario de la publicación de *Os Lusíadas*, en el que leemos, por ejemplo (p.36): “...porque todos somos ese rey de Dinamarca, Shulteshelvi, que llega de lo desconocido y vuelve a lo desconocido. Es significativo el hecho de que haya once versiones inglesas de *Los Lusíadas*, sin duda porque ambas naciones, Portugal e Inglaterra, sintieron el mar”. Para despejar aún más las dudas del lector, y aumentar acaso al tiempo su perplejidad ante este laberinto de símbolos que se erigen como un fuego cruzado, no podemos, no debemos, pasar por alto el hecho, mucho más que anecdótico, de que tanto Melville como Borges tienen poemas titulados con el nombre del autor de *Os Lusíadas*.

¹⁹ Como bien ha apuntado Richir (*op. cit.*, París, Hachette, p.59), el tema de la fundante orfandad humana, desgajada en olvido del comienzo y del fin, es un asunto central en *Moby Dick* (Donde se plantea en la desnuda forma de pregunta: *Where is the foundling's father hidden?*, Chapter 114 “*The Gilder*”, p. 535):

“Il est caractéristique, dès lors, que tournant et retournant sans cesse l’énigme de nos origins, ses terreurs *et* ses merveilles, nous en devenions des errants ou des orphelins, ayant ainsi perdu le commencement et la fin”.

²⁰ Cf. Maria Ujházy, *Herman Melville's World of Whaling*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982, p. 129:

“Speaking of the North American Protestant heritage, it is important to note that Ahab, a Quaker, was quite within this tradition: in an effort to bring home the teachings of Christianity to a people absorbed in the overpowering task of procuring the prime necessities of life in a newly settled continent, American Protestantism was at special pains to relate everyday life and experience to the Bible, by extending Biblical metaphors and parables to the practical experiences of the settlers; and conversely, to relate any occurrence or phenomenon of their lives to direct divine intention. Ahab was specially inclined to this sort of interpretation, as *to any monomaniac man, the veriest trifles capriciously carry meanings*”.

El texto al que hemos añadido letra cursiva corresponde a *Moby Dick*, Chapter 52, “*The Albatross*”, p. 258. Este tipo de totalizaciones interpretativas (o de interpretaciones totalizadoras) de la experiencia, como si todo estuviera dispuesto sólo para mí, como si uno fuera el lector

épico del relato corresponde la escasa información sobre el héroe antes de su entrada en el mundo adulto, antes de su primer encuentro con Moby Dick. La infancia de Ahab, como la de Eneas o Väinämöinen — quien la pasó flotando en el mar, honrando su etimología, “espíritu guardián del agua”—, se pierde en la niebla del tiempo, aunque cabe sospechar, como para todo héroe épico o trágico, que lo allí dilucidado, la forja de la afectividad, es decisivo en su obrar presente, es la clave de su acción de un modo mucho más agudo que el acostumbrado y conocido para todo humano.

Cuáquero era también el matrimonio que adopta a Eusebio, en Norteamérica, a los 6 años (edad aún de inocencia), tras su naufragio, en la obra homónima de Pedro de Montengón, que quiso ser — jesuita, como Gracián —, *El Criticón* en las timidísimas luces ilustradas en España, el reflejo especular de éste, desde Italia, desde donde escribía también Hervás y Panduro, otro jesuita, padre de la tipología y genealogía lingüística moderna, quien, sin embargo, jamás abandonó la Orden, como sí hizo Montengón bastante pronto. En la Tercera Parte del libro, Hardyl, ese peculiar Critilo, y Eusebio, nuestro dieciochesco Andrenio, viajan por España y, ¿qué es lo que encuentran? Caminos impracticables, predicadores tan vacuos como pedantes, precios elevados y universidades estériles²¹.

(3) Ahab ejerce una verdadera *hipnosis trascendental* sobre la tripulación, más intensa aún si cabe que la que el anciano marinero de la balada de Coleridge sobre el invitado a la boda a quien asalta y detiene para referirle su *phantasia*. Él mismo no escapa a su influjo, que se torna transitivo y reflexivo. Ahab es un hipnotizador sonámbulo, o un sonámbulo que cautiva y mesmeriza a quien encuentra, cabría decir²². Esta fascinación hipnótica ha sido estudiada por Marc Richir en numerosos textos²³, siendo el análisis del fenómeno en Melville sólo un caso particular (por más que enormemente fecundo y rico en matices) de un problema y un tratamiento mucho más generales. En puridad, es una cuestión que remite ya a la detallada anatomía del tirano que se efectúa en *La República* de Platón²⁴. El tirano, esclavo de sus pasiones y amo de otros hombres, no es sino el mediador de la

único de un raro manuscrito sin otra copia, tan propias de las patologías psiquiátricas, de las diferentes variedades de neurosis y psicosis más o menos esquizofrénicas, tan frecuentes en la vida y obra literarias (piénsese, sin ir más lejos, en Strindberg oyendo el susurro de las hojas en los jardines de Luxemburgo como eco de una divinidad que sólo en él resuena, o en *Le Horla* de Guy de Maupassant, entre otros) es objeto de un profuso tratamiento por parte de Richir en *Phantasia, Imagination, Affectivité* (Grenoble, Jerome Millon, 2004), que incluye también un análisis fenomenológico de las perversiones o de la histeria.

Lo que aquí se dice del cuáquero Ahab es válido, mutatis mutandis, para el arte narrativa de Melville, aunque éste estuviera más bien sujeto, como ya hemos dicho, a una interpretación calvinista de la Biblia.

²¹ Es cosa “assaz miraculosa”, y que debiera dar mucho que pensar, que la *segunda fundación* que suponen para Iberia, tras los descubrimientos de ultramar, los fondos estructurales europeos — y bien se engaña aquí quien crea, ingenuamente, que no habrá dos sin tres — sólo haya logrado atemperar el primero de los cuatro puntos, agudizando, a veces, alguno de los otros.

²² Si bien el efecto parece limitarse al ámbito de la constricción cara a cara, pues los capitanes de otros navíos no parecen, en la distancia de cubiertas, sufrirlo.

²³ En ocasiones, la hipnosis trascendental toma en la obra de Richir la forma, patológicamente más avanzada, de la psicosis trascendental. Así sucede, por ejemplo, en *L'expérience du penser. Phénoménologie, Philosophie, Mythologie*, Grenoble, Jerome Millon, 1996, en particular en la Parte III, titulada “L'architectonique de la langue mythologique”, p. 279-415, donde se ofrece, además, una interpretación fenomenológica de la mitología. En algunos contextos, ambos términos parecen, no obstante, intercambiables. En este punto, el del análisis de las patologías, Richir entronca con una profunda tradición, de la participan, precediéndolo, autores como Ludwig Binsbanger, Eugène Minkowski, Viktor von Weizsäcker o Henri Maldiney. Habría que distinguir, a nuestro parecer, en este complicado entramado genealógico, que se extiende mucho más allá de los tres citados, aquellos pensadores que llegan a estas preocupaciones a través de Karl Jaspers — cuyo magisterio, pese a su formación médica y psiquiátrica, se ejerce desde las clases universitarias — de aquellos que se forjaron en la práctica clínica, como discípulos de Bleuler u otros, en línea más o menos directa con Freud y su herencia. La relación de la fenomenología con la teoría freudiana — y de ambas con la lingüística estructural — es un asunto central de la historia del pensamiento en Europa en el siglo XX, apasionante y a veces muy complejo, al que, por desgracia, no podemos atender en estas páginas, merecedor, como es, de un estudio monográfico muy detallado.

²⁴ Cf. Marc Richir, *La naissance des dieux*, Paris, Hachette, 1998, en concreto, el capítulo “Platon et la question de la tyrannie”, p. 109-134.

tiranía de Eros sobre los hombres²⁵. Todo esto es rigurosamente cierto, mas no da de lleno en nuestro blanco, e incluso adolece de un exceso de metafísica. Pero Melville, por metafísico que pueda ser a veces, no ignora la economía²⁶, y por eso dotará a Ahab, como ya hemos visto, de un afilado sentido práctico, de predicador que debe adaptar el mundo a sus fieles —y así, también, ahorrar a estos al mundo —, de virtuosismo en una verdadera y profunda tecnología del dominio. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿cómo ejerce nuestro capitán su control, de qué técnica de *maîtrise* se trata? Dejemos, abusando un poco de la paciencia de quien nos lee, que su creador nos lo cuente, en un largo pasaje del fundamental capítulo 46, que lleva por título *Surmises*, esto es, conjeturas²⁷:

“To accomplish his object Ahab must use tools; and of all tools used in the shadow of the moon, men are most apt to get out of order. He knew, for example, that however magnetic his ascendancy in some respects was over Starbuck, yet that ascendancy did not cover the complete spiritual man any more than mere corporeal superiority involves intellectual mastership; for to the purely spiritual, the intellectual but stands in a sort of corporeal relation. Starbuck’s body and Starbuck’s coerced will were Ahab’s, so long as Ahab kept his magnet at Starbuck’s brain; still he knew that for all this the chief mate, in his soul, abhorred his captain’s quest, and could he, would joyfully disintegrate himself from it, or even frustrate it. It might be that a long interval would elapse ere the White Whale was seen. During that long interval Starbuck would ever be apt to fall into open relapses of rebellion against his captain’s leadership, unless some ordinary, prudential, circumstantial influences were brought to bear upon him. Not only that, but the subtle insanity of Ahab respecting Moby Dick was nowadays more significantly manifested than in his superlative sense and shrewdness in foreseeing that, for the present, the hunt should in some way be stripped of that strange imaginative impiousness which naturally invested it; that the full terror of the voyage must be kept withdrawn into the obscure background (for few men’s courage is proof against protracted meditation unrelieved by action); that when they stood their long night watches, his officers and men must have some nearer things to think of than Moby Dick. For however eagerly and impetuously the savage crew had hailed the announcement of his quest; yet all sailors of all sorts are more or less capricious and unreliable — they live in the varying outer object remote and blank in the pursuit, however promissory of life and passion in the end, it is above all things requisite that temporary interests and employments should intervene and hold them healthy suspended for the final dash

Now was Ahab unmindful of another thing. In times of strong emotion mankind disdain all base considerations; but such times are evanescent. The permanent constitutional condition of the manufactured man, thought Ahab, is

²⁵ Cf. Marc Richir, *op. cit.*, p. 120: “La tyrannie n’est donc pas en elle-même la tyrannie d’un home, mais la tyrannie d’Eros médiatisée par un homme: c’est le plus esclave de ses passions qui est le plus maître des autres. Et c’est cette tyrannie qui, paradoxalement, va donner à la société son corps monstrueux...”

²⁶ Cf. Lewis Mumford, *op. cit.*, p. 116: “Melville no more forgets the aesthetics of whaling than he forgets the economics. He is a free spirit: he explores everything, embraces everything, reports on everything”

²⁷ Si sólo nos fuese dado escoger, ignorando la vastísima polifonía de *Moby Dick*, dos capítulos de la epopeya melvilliana del capitán Ahab, tendríamos que decidimos por éste del 46, y por el 32, “*Cetology*”. No porque sean los mejores, o los más logrados, ni por su estilo — que en el caso del de “*Cetology*” es más bien áspero — sino porque son los que, a nuestro entender, más claves ofrecen para comprender este enorme poema simbólico en prosa (prosa, por cierto, a menudo, *numerada*, como cuando se nos dice — Chapter 132, “*The Symphony*”, p. 590.: *how his shadow in the water sank and sank to his gaze, the more and the more that he strove to pierce the profundity*), aquellos con cuya ausencia más perderíamos. Si alguien por ventura piensa que decidimos por “*Cetology*” viene a ser como tomar el episodio de la quema de libros de *El Quijote*, en que se trata de literatura, y no de vida (mereciendo, así, la no glosa de Unamuno), hay que decirle que el orden aquí es otro, que es cosa de otro orden, como esperamos dejar esclarecido más adelante en este escrito.

sordidness. Granting that the White Whale fully incites the heats of this my savage crew, and playing round their savageness even breeds a certain generous knight-errantism in them, still, while for the love of it they give chase to Moby Dick, they must also have food for their more common, daily appetites. For even the high lifted and chivalric Crusaders of old times were not content to traverse two thousand miles of land to fight for their holy sepulcher, without committing burglaries, picking pockets, and gaining other pious perquisites by the way. Had they been strictly held to their one final and romantic object — that final and romantic object, too many would have turned from in disgust. I will not strip these men, thought Ahab, of all hopes of cash — aye, cash. They may scorn cash now; but let some months go by, and no perspective promise of it to them, and then this same quiescent cash all at once mutinying in them, this same cash would soon cashier Ahab.

Nor was there wanting still another precautionary motive more related to Ahab personally. Having impulsively, it is probable, and perhaps somewhat prematurely revealed the prime but private purpose of the Pequod's voyage, Ahab was now entirely conscious that, in so doing, he had indirectly laid himself open to the unanswerable charge of usurpation; and with perfect impunity, both moral and legal, his crew if so disposed, and to that end competent, could refuse all further obedience to him, and even violently wrest from him the command. From even the barely hinted imputation of usurpation, and the possible consequences of such a suppressed impression gaining ground, Ahab must of course have been most anxious to protect himself. That protection could only consist in his own predominating brain and heart and hand, backed by a heedful, closely calculating attention to every minute atmospheric influence which it was possible for his crew to be subjected to.

For all these reasons then, and others perhaps too analytic to be verbally developed here, Ahab plainly saw that he must still in a good degree continue true to the natural, nominal purpose of the Pequod's voyage; observe all customary usages; and not only that, but force himself to evince all his well known passionate interest in the general pursuit of his profession.

Be all this as it may, his voice was now often heard hailing the three mast-heads and admonishing them to keep a bright look-out, and not omit reporting even a porpoise. This vigilance was not long without reward.”²⁸

Resulta difícil encontrar o imaginar una condensación mayor de motivos atinentes a la gestión y administración del poder y, en particular, al control de las almas prójimas, sometidas por el *magnetismo* de Achab y su *apariciencia* o *puesta en escena*, como el que sufre, según se nos cuenta, el cerebro de Starbuck. De un lado, se entroniza la instrumentalización humana, al tiempo que se nos advierte de lo fácil que resulta, si no se pone atención ni se vigila con esmero y pertinaz obstinación, que alguien se salga de la fila, quedando fuera de funcionamiento, conforme a la magnífica anfibiología del *out of order*²⁹. Del otro, se insinúa que la manufactura de hombres reposa, en su estable

²⁸ Cf. *Moby Dick*, Chapter 46 “*Surmises*”, p. 230-232.

²⁹ No puede uno evitar, con todo, sentir que, en su profunda orfandad y *solitude*, casi pura onda en movimiento de busca de tarea, de una tarea que busca ejecución, de una ejecución que busca mano y pueblo de obra, como un predicado en busca de sujeto, o un personaje en busca de autor — aunque en apariencia la estadística y demografía del barco ballenero hagan pensar que estamos ante un autor en busca de figuras con que adornar sus pasiones — hay en Achab, como en el Moisés que nos dibujó Freud, mucho de frustrado líder caído en desgracia que procura acaudillar un nuevo ejército. Sólo que Achab, frente a Moisés, que debe, inicialmente, y hasta la imposición, por vía revelada, de las Tablas de la Ley, adoptar la mitología ajena de un pueblo extraño (como, por cierto, el Achab histórico, a lo que sabemos, si bien en éste fue capricho por esposa interpuesta — o interpuesto por esposa — lo que en aquél fue necesidad y carencia), impone sus motivos, el *paisaje plástico de su imaginación*, a los súbditos de su tripulación, convertidos, a las veces, como la palabra francesa homónima sugiere a los oídos hispanos, en

conformismo y conformidad con el poder, en una evanescencia insoslayable, la que se expresa en *times of strong emotion*. El dominio, relata Ishmael, altavoz, *altifalante* de Achab en ese instante, debe basarse en la sordidez constitutiva, en la esperanza de lucro, en las *hopes of cash* de que habla nuestro capitán en este estupendo discurso indirecto, a veces libre. Por si ello fuera poco, aún se nos aclara cómo no bastaría, para una paz perpetua del amo, la promesa al siervo o sirviente de una ínsula al llegar a buen fin las andanzas, las empresas a buen puerto³⁰.

No hemos contestado aún, empero, a la pregunta en su cruel desnudez, en su desnuda crueldad: ¿cómo ejerce Achab su dominio? Como si un vértigo nos invadiera antes de dar forma a nuestro pensamiento, nos detenemos, y respiramos hondo, sin atisbar ni calar aún del todo el profundo horizonte que abre nuestra frase, la tormenta que anuncia y desencadena: el control lo ejerce *mediante el empleo de la moral provisional cartesiana*. La consolatoria provisión de Descartes, *la moral provisoire*, que tiene algo, en su origen, de heurístico, de querer zanjar un tema para ocuparse de otro, se vuelve aquí, en Achab, con Melville, la maquinaria del dominio. Y no, creemos nosotros, por una malintencionada perversión del sentido original, sino, acaso, por haber comprendido, Melville, y, con él, Achab — aunque el maestro Unamuno nos llama de inmediato al orden y corrige: Achab, y con él Melville — en profundidad, el arte de dicha moral como *política de los intervalos*. Es el primero de los guiños, de los resplandores filosóficos, que nos llegan, desde la cubierta y el mástil del *Pequod*, a quienes encontramos, quizás, amarrada nuestra barca a otra ribera. No será el último, como el lector comprobará si sigue leyendo³¹.

(4) La obsesión de Achab admite muchas formulaciones; por lo general, mutuamente enriquecedoras. Cada una arroja algo más de luz sobre las demás, rayo que vuelve, crecido, proyectado sobre ella misma, iluminándola. Son quizás demasiadas para enumerarlas aquí, ya no digamos para analizarlas. A nuestro juicio, hay, sin embargo, una en la que debemos detenemos, entre otras cosas, por hacer de engarce con nuestro punto anterior. Podemos darle el enunciado que sigue: *la obsesión de Achab, su monomanía, es la de seguir un rastro*, casi sin importar sobre qué sustrato se ejecute. Rastro, sin duda, de Moby Dick, la enorme ballena blanca de esperma, blanco sobre blanco, pero también de la *Grundstimmung*, trocada en *Grundbestimmung*, de la tripulación del *Pequod*, de las atmósferas del ánimo de que nos habla Melville en el pasaje anteriormente citado (*closely calculating attention to every minute*

simple equipaje, que, no obstante, debe soñar un sueño externo, forastero.

³⁰ Resulta interesante constatar las enormes diferencias culturales, en su sentido más hondo, que se dan, en punto a promesas, entre dos novelas tan estrechamente emparentadas, tan maravillosas, como el inmortal *Don Quijote* y los magistrales *Pickwick Papers* dickensianos. Diferencias que son las que van de una cultura mesiánica a una contractual. Don Quijote promete a Sancho su Barataria, que habrá de sujetar a éste a su caballero andante en los momentos más nublados por la duda, el desaliento, y cierto escepticismo de raigambre popular; Mr. Pickwick, en cambio, nada promete a Sam Weller. Con mordaz ironía, Dickens, en lo que nuestra memoria tenga de fiel, sólo hace aflorar una promesa en forma de equívoco, el que hace creer a Mrs. Bardell que el poner Mr. Pickwick a Sam Weller bajo sus órdenes como criado equivale a pedirle a ella matrimonio, malentendido que acabará en despecho, despecho que llevará a juicio por incumplimiento de promesa, juicio que llevará a prisión a nuestra presa de viudas.

³¹ El paralelismo es atroz, si uno se detiene a considerarlo. Así, el salto lógico que encontramos entre la introducción del concepto de la moral provisional en el *Discours du Methode* (*afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part*, Partie III) y la presentación de la primera máxima cartesiana corresponde al que se produce entre los párrafos segundo y cuarto del pasaje citado, previo paso, en el texto melvilliano, por la discusión de una forma más del Genio Maligno, que se disfraza ahora de denuncia de usurpación. Pero, además de eso, y acaso de modo más llamativo, resulta que las tres máximas cartesianas de la *morale a provision* (la cuarta es un corolario) hallan su correlato, como virtudes — templanza, resolución, y lo que podríamos llamar *adaequatio cupiditatis et mundi* — en los vicios subyacentes a las tres advertencias que Melville lanza en su novela, de las que daremos cumplida cuenta en las próximas páginas. Acaso cupiera encontrar una correspondencia entre éstas y algunos de los extravijs epistemológicos más denunciados por Richir en sus textos. Dicha tarea, detectivesca, grata y probablemente muy fructífera, se la dejamos al lector; nos basta con que aquí quede sugerida.

atmospheric influence which it was possible for his crew to be subjected to)³². Rastro de las huellas de la autenticidad de todo lo que se le aparece a la mente con nitidez y distinción, sea ideativa, sea figurativa³³; intento de atrapar al Genio Maligno — ignorando que tal vez se haya creado otra variedad más peligrosa con la política de los intervalos —, afán de atrapar la *lunaridad* de la piedra lunar, desde la Tierra, y, en la Tierra, desde el mar.³⁴

³² Este juego simultáneo de los sentidos activo y pasivo de la observación y el control — excitación permanente de la atención —, de genitivo objetivo y subjetivo, como en la ambigüedad, la doble representación subyacente, de la célebre frase chomskiana *the hunting of the fox*, será el mismo que encontremos, precisamente en punto a la *Bestimmung* o determinación, cuando propongamos, como aquí se adelanta, como *leitmotiv* fundamental de la novela, y, así, como génesis de la figura del capitán Ahab, el de *Die Bestimmung des Gelehrten*, la *determinación del sabio*, o del culto, cabría decir. Cuando *Bestimmung* se traduce como *destino* se pierde la polaridad que la enriquece. Sobre el anclaje de esta nave metafórica, temática, en el idealismo alemán tendrá ocasión el lector de leer en unas pocas páginas, si su impaciencia no lo precipita ya hacia ese abismo o torbellino.

³³ En efecto, Ahab lleva incorporado en sus carnes, en profunda somatización, en intensa *apercepción simbólica*, no sólo el racionalismo cartesiano, sino también la reflexión sobre las categorías estéticas del idealismo alemán y las figuras que estas y éste suscitan. Debe notarse, porque es asunto de la máxima relevancia, que cuando el harponero Fedallah, el parsi seguidor de las doctrinas de Zoroastro, profetiza el fin de Ahab, sus palabras e imágenes son tomadas por éste, un poco a la manera en que interpreta Macbeth los versos de las brujas al inicio de la tragedia, con un sentimiento infatuado de inmortalidad, dado que las *considera imposibles* (el bosque de Birnan moviéndose en ofensiva contra el castillo de Dunsinane o Macduff nacido de madre ya muerta en *Macbeth* se tornan aquí en el cuadro de Fedallah muerto conduciendo la carroza fúnebre del capitán Ahab, o la madera crecida en América), y acrecientan, por tanto, su profunda convicción de proseguir la tarea autoimpuesta. En el capítulo siguiente, el capitán del *Pequod* se dispone, con su cuadrante, ese aparato casi astrológico (*with his astrological-looking instrument placed to his eye*), a captar el instante — casi instante cartesiano — que exige la medida de la posición propia y, una vez anotada la latitud, comienza un impresionante monólogo (en verdad, exhortación e imprecación al sol), en que se ponen de manifiesto los límites del conocimiento humano, y la frustración que éstos arrojan sobre cualquier empresa que se quiera real, como la búsqueda y caza de la enorme ballena blanca:

“At length the desired observation was taken, and with his pencil upon his ivory leg, Ahab soon calculated what his latitude must be at that precise instant. Then falling into a moment’s revery, he again looked up towards the sun and murmured to himself: “Thou sea-mark! Thou high and mighty Pilot! Thou tellest me truly where I *am* — but canst thou cast the least hint where I *shall* be? Or canst thou tell where some other thing besides me is this moment living? Where is Moby Dick? This instant thou must be eyeing him. These eyes of mine look into the very eye that is even now beholding him; aye, and into the eye that is even now equally beholding the objects on the unknown, thither side of thee, thou sun!”

(*Moby Dick*, Chapter 118, “*The Quadrant*”, p. 543-544).

Tras su hondo lamento, tras su antinómica queja, Ahab va más allá, y pasa a la acción (como si el cambio de párrafo no fuera ya retórico, dictado por el estilo, sino un salto real, de la Primera a la Segunda Crítica de Kant), tomándola con el cuadrante, que acaba destrozando, como paso a un nuevo proceder, a una nueva fundación metódica, en que, guiándose sólo con la ayuda de la brújula horizontal del barco, *decide confiar en su intuición*. Es éste el punto de arranque del enraizamiento de Ahab en lo más hondo del idealismo alemán:

“Then gazing at his quadrant, and handling, one after the other, its numerous cabalistical contrivances, he pondered again, and muttered: “Foolish toy! babies’ plaything of haughty Admirals, and Commodores, and Captains; the world brags of thee, of thy cunning and might; but what after all canst thou do, but tell the poor, pitiful point, where thou thyself happenest to be on this wide planet, and the hand that hold thee; no! not one jot more! Thou canst not tell where one drop of water or one grain of sand will be to-morrow noon; and yet with thy impotence thou insultest the sun! Science! Curse thee, thou vain toy; and cursed be all the things that cast man’s eyes aloft to that heaven, whose live vividness but scorches him, as these old eyes are even now scorched with thy light, O sun! Level by nature to this earth’s horizon are the glances of man’s eyes; not shot from the crown of his head, as if God had meant him to gaze on his firmament. Curse thee, thou quadrant!” dashing it to the deck, “no longer will I guide my earthly way by thee; the level ship’s compass, and the level dead-reckoning, by log and by line; *these* shall conduct me, and show me my place on the sea. Aye,” lighting from the boat to the deck, “thus I trample on thee, thou paltry thing that feebly pointest on high; thus I split and destroy thee!”

(*Moby Dick*, Chapter 118, “*The Quadrant*”, p. 544)

En este exabrupto ontológico y gnoseológico de Ahab, en estas pocas líneas arriba transcritas, se recorre el camino desde el Kant de la *Kritik der reinen Vernunft* al Fichte de la década de los 90, al que el capitán del *Pequod* sería lo que Shakespeare a Marlowe. Esta declaración acaso asuste y sorprenda por igual a nuestro amable lector y le parezca ahora infundada, pero tiempo tendrá en este artículo de sopesarla, si nos sigue acompañando sin amotinarse y examina con detalle los argumentos que aquí presentaremos.

³⁴ El problema del Genio Maligno exige y encuentra una formulación sofisticadamente policial si se considera un momento del pensamiento científico —y, por tanto, también, de la vida de la conciencia — en que, no pudiéndose sostener ya la división entre mecánica celeste y terrestre, espejo y deudora de la aristotélica distinción entre mundo supra-lunar y mundo sublunar, y no estando la química suficientemente avanzada para descubrir las diferencias que hoy en día atestiguamos, se nos ofrece el desafío de saber si una roca es lunar o se ha sacado de cualquier rincón de nuestro globo. No habrá otra manera de saberlo que *habiéndola seguido todo el camino, desde el origen, sin perderla de vista ni un instante*. He aquí la pretensión de Ahab, su respuesta a la amenaza, siempre viva, de motín. Claro está que, no estando la química suficientemente avanzada, tampoco lo estará la técnica que nos permita alcanzar la luna y traer un ejemplar. Es, pues, en el ámbito del pensamiento, del *Gedankenexperiment*, donde se ejercita el Genio Maligno en primera instancia, reclamando para sí, empero — y en ello reside su más nefanda malignidad — una extensión a aquellos dominios sobre los que no puede empíricamente extender la mano, entendiendo por “empíricamente” también, qué duda cabe, instrumentos de mediación aún local como sondas o catalejos.

Esta problemática de la roca lunar se encuentra, *in nuce*, en la Carta de Galileo a Fortunio Liceti de 1641 en que aquel refuta la pretensión de éste de que el gris ceniciento de la luz lunar fuera la propiedad física de un cuerpo sólido (asunto que el erudito aristotélico ponía en relación con la por entonces recién descubierta piedra luminosa de Bolonia) frente al parecer, ya expresado en el *Sidereus Nuncius* de Galileo, según el cual

se trataría del reflejo de un reflejo (el de la luz solar reflejada por la Tierra en la parte no iluminada de la Luna, de vuelta hacia nosotros). Un informe detallado del contexto de esta disputa y de su trasfondo filosófico lo encuentra el lector en el capítulo VII de *Die Lesbarkeit der Welt*, de Hans Blumenberg, ya referido con anterioridad en el presente texto, así como en Leonardo Olschki, *Galilei und seine Zeit*, Halle, Max Niemeyer, 1927, p. 454-465. Achab no es, como la Iglesia Católica, un fanático enemigo del telescopio y negador de los nuevos astros, sino algo distinto, un enemigo, si se quiere, de otra magnitud para el incipiente positivismo, enorgullecido en demasía por sus grandes logros iniciales. Si el enciclopedista Liceti, antiguo alumno de Galileo, es, como apunta Blumenberg, un analfabeto de lo que es la naturaleza, que no puede, no sabe, percibir lo que se le abre a cada instante ante los ojos (de él decía Galileo que sería el mayor filósofo en el mundo, si la filosofía fuera lo contenido en los libros del Estagirita), Achab acaso sufra de un trastorno análogo, insertado, esta vez, no en el contacto con los libros, sino en el tacto de la observación misma. El capitán del *Pequod* no da la espalda a los instrumentos de medición de la Física (salvo en el arrebato o *Ausbruch*, ya considerado, en que pisotea el cuadrante), no privilegia el conocimiento de los libros del pasado sobre la observación de lo que lo rodea. Es, en verdad, un espíritu curioso y hasta cierto punto naturalista, amigo de las observaciones minuciosas, de las anotaciones obsesivas de los fenómenos más diversos. ¿Le falta tal vez un principio estructurador, el orden de un saber organizador? Pudiera ser: hay algo en *Moby Dick*, como veremos más adelante, de crítica del enciclopedismo, ella misma enciclopédica, de reflexión sobre *el orden del saber*, sobre *la disposición del conocimiento*. No obstante, a nuestro entender, no es ése el asunto principal aquí (aunque acaso sí el de la novela). Se trataría, más bien, de un trastorno o ceguera insertos en la estructura misma de la observación y, con ello, quizás también de la percepción. Tema éste del vínculo entre las patologías y la agudeza científica en un mismo hombre, o en un mismo paradigma (por extraño que esto último pueda sonar) sobre el que Marc Richir ha apuntado ideas tan fértiles como profundas — si bien algo dispersas — merecedoras de ser trabajadas por extenso y, sobre todo, por intenso.

La respuesta y crítica a la exagerada obsesión cartesiana de Achab, guiada por un Genio Maligno desdoblado en víctima y verdugo, a su impenitente rastreo, nos la proporciona un espíritu galileano pasado por el colador de la fenomenología originaria, la anterior a Husserl, ese peculiar hegeliano que fue, lo sepan muchos o no, Charles Sanders Peirce, quien en su precioso artículo *How to make our ideas clear*, de 1878, escribe lo siguiente:

“But it may be objected, “Why make so much of these remote considerations, especially when it is your principle that only practical distinctions have a meaning?” Well, I must confess that it makes very little difference whether we say that a stone on the bottom of the ocean, in complete darkness, is brilliant or not — that is to say, that it *probably* makes no difference, remembering always that that stone *may* be fished up tomorrow. But that there are gems at the bottom of the sea, flowers in the untraveled desert, etc., are propositions which, like that about a diamond being hard when it is not pressed, concern much more the arrangement of our language than they do the meaning of our ideas.”

(Cf. Nathan Houser & Christian J.W. Kloesel (eds.), *The Essential Peirce, Volume I: Selected Philosophical Writings (1867-1893)*, Indianapolis, Indiana University Press, 1992, p. 140)

El artículo de Peirce contiene, además, anticipando algunos de sus intereses de comienzos de siglo, y para explicar el fundamento de los paralelogramos de fuerza que se aplican en Física, el bosquejo de una teoría de los caminos o *path theory*, prefigurando, de un modo lejano, lo que serán algunas de las preocupaciones básicas de la teoría de grafos y del *analysis situs* modernos. Y es precisamente una idea de la topología moderna, la idea de *vector fields on surfaces* — cf. V.G. Boltyanskii y V.A. Efremovich, *Intuitive combinatorial topology*, Berlin, Springer, 2001, p. 55-59; traducido al inglés por Abel Shenitzer; la edición original rusa es de 1982 —, de importancia decisiva en el estudio de flujos, como en la hidrodinámica que subyace a la navegación, la que, como las migajas de Pulgarcito, evita que nos perdamos entre las redes del Genio Maligno, permitiendo, si se quiere, la vuelta a casa. El lector puede hacerse cargo de lo que podría haber tenido ante los ojos Achab, en vez de su denostado cuadrante, de haber esperado, frenada su impaciencia de ser, algo más un siglo para nacer y vivir, si observa los gráficos que cierran la presente nota. Lo que hubiera podido tener ante sus ojos, *pese a que lo tuvo efectivamente ante sus ojos*, indómito, sin esquema noético que le dijera ya lo que ver y, visto, qué era lo que veía. Pues Achab es, de hecho, voluntad casi pura de ver, de comprender, sin poderla consumir de veras de manera plena.

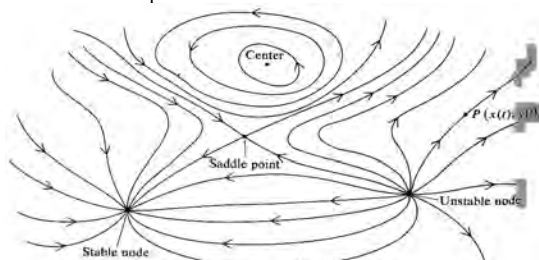


Figure 7.1 A phase portrait.

[Extraído de Michael Henle, *A Combinatorial Introduction to Topology*, New York, Dover Publications, 1994.]

Hace falta añadir que la amenaza de una denuncia por usurpación — no del rango de capitán propiamente dicho, sino de los motivos que la empresa y el viaje esconden, de índole puramente personal y privada³⁵ —, una vez

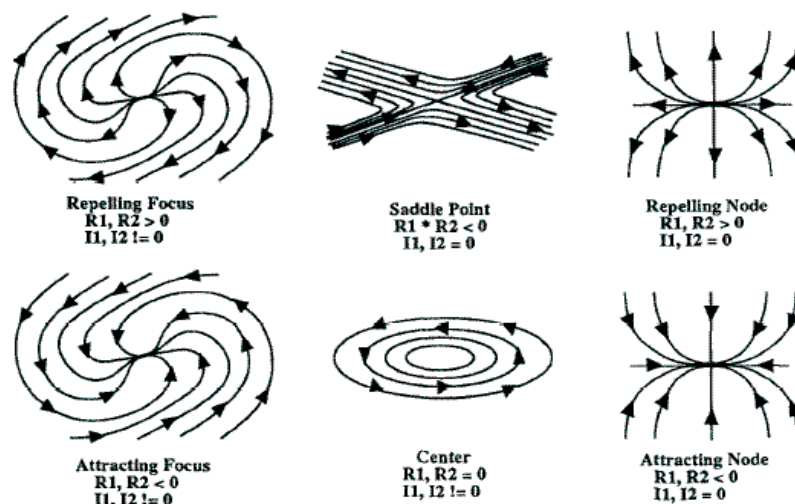


Figure 1: Classification criteria for critical points. $R1$ and $R2$ denote the real parts of the eigenvalues of the Jacobian, $I1$ and $I2$ the imaginary parts.

[Extraído de James L. Helman & Lambertus Hesselink, “Visualizing Vector Field Topology in Fluid Flows”, *IEEE Computer Graphics and Applications*, 11, 3 1991, p. 37.]

En el primer gráfico verá el lector tal vez una manera de, en el pensamiento, en el pensamiento que conduce a la acción, andar haciendo caminos, caminos sobre la mar; en el segundo, un repertorio de las corrientes y torbellinos que se pudo haber encontrado Ahab en su viaje o que, quizás, de hecho, se encontró. El poderoso Leviatán de la geometría reaparece aquí, a lo que se ve, de nuevo para sacarnos del atolladero, sugiriendo, ¡por los manes de Arquímedes y de Cantor!, para no perdernos en el laberinto liso de las superficies topológicas no orientables, para seguir nuestro camino sin torcernos o reanudar nuestros pasos, la orientación mediante triangulación.

³⁵ Que Ahab es el capitán del barco pero no su dueño queda de manifiesto ya en el capítulo 16 del libro, donde se describen pormenorizadamente numerosos detalles tocantes al *Pequod*, explicándose, entre otras cosas, la procedencia de su nombre y, por así decir, quiénes fueron sus padres:

“But to all these her old antiquities, were added new and marvellous features, pertaining to the wild business that for more than half a century she had followed. Old Captain Peleg, many years her chief-mate, before he commanded another vessel of his own, and now a retired seaman, and one of the principal owners of the *Pequod*, — this old Peleg, during the term of his chief-mateship, had built upon her original grotesqueness, and inlaid it, all over, with a quaintness both of material and device, unmatched by anything except it be Thorkill-Hake’s carved buckler or bedstead. She was appareled like any barbaric Ethiopian emperor, his neck heavy with pendants of polished victory. She was a thing of trophies. A cannibal of a craft, tricking herself forth in the chased bones of her enemies”
(*Moby Dick*, Chapter 16 “The Ship”, p. 77-78).

En esa misma página se nos procura una clave decisiva para entender el aura del barco, de Ahab, de la novela y hasta de Melville mismo:

“A noble craft, but somehow a most melancholy! All noble things are touched with that”

(*Moby Dick*, Chapter 16 “The Ship”, p. 78).

La respuesta detallada sobre las jerarquías de mando en el *Pequod* la encuentra Ishmael cuando anda, en ese mismo capítulo, a la procura del capitán Ahab:

“Who is Captain Ahab, sir?”

Aye, Aye, I thought so. Captain Ahab is the Captain of this ship.

I am mistaken then. I thought I was speaking to the Captain himself.

Thou art speaking to Captain Peleg — that’s who ye are speaking to, young man. It belongs to me and Captain Bildad to see the *Pequod* fitted out for the voyage, and supplied with all her needs, including crew. We are part owners and agents.”

(*Moby Dick*, Chapter 16 “The Ship”, p. 80).

Mientras los antiguos capitanes, ya retirados, y ahora propietarios, los también cuáqueros Bildad y Peleg discuten acaloradamente (en una escalada que está a punto de llegar a las manos; o al menos así la teatralizan ambos) la remuneración que se debe otorgar a Ishmael, en forma, como era costumbre en el oficio, no de salario, sino de participación en los beneficios netos del viaje, en un cuadro que recuerda las estrategias y puesta en escena de timadores y tahúres profesionales — elementos de intencional patetismo incluidos, como el recuerdo de Bildad a los huérfanos y viudas que han invertido en la propiedad del barco, y a los que un aumento excesivo de la retribución al nuevo marinero supondría una mengua insoportable de ingresos, como si de un uso demagógico del sistema de pensiones en la retórica argumentativa se tratara —, y que sin duda se ha construido siguiendo las reglas de la *commedia dell’arte*, le asalta a éste la intimación sobre la esencial fragilidad y provisionalidad del mando y propiedad del barco en que ha resuelto embarcarse:

Achab hace, en el capítulo 36, pública declaración, (vale decir, confesión) de éstos, con el peligro cierto de un legítimo motín, requiere como respuesta no sólo el virtuosismo en esa peculiar meteorología del alma y los estados de ánimo que se propone nuestro capitán, sino también, y acaso en mayor grado, la acentuación, como huida hacia adelante, de la teatralidad escatológica, de la puesta en escena del juego de castigos y recompensas, de una justicia, por así decir, mercantil, ejemplificada de la mejor manera, muchas páginas más adelante, en el doblón clavado en el mástil como timón y faro, promesa y puerto, del afán de lucro o *cash* de sus marineros.

Hay al menos tres sentidos en que cabe entender la usurpación. Los dos primeros son relevantes para nuestro análisis de *Moby Dick* y del capitán Achab; el tercero constituye la principal diferencia entre el nudo trágico de nuestra epopeya marítima y el de *Macbeth*, obra y personaje³⁶, y, una vez ha quedado dicho eso, ya no nos concierne aquí. A saber, se trata de los siguientes:

- I) La usurpación como *impostura*.
- II) La usurpación como *als ob Philosophie*, en forma de “como si”.
- III) La usurpación como ocupación plena del espacio del otro. Es en este sentido en el que más a menudo se plantea, en la literatura, la cuestión de la *legitimidad*.

Estos tres sentidos se corresponden, de manera bastante exacta, con los tres tipos de análisis (fenomenológico,

“Alarmed at this terrible outburst between the two principal and responsible owners of the ship, and feeling half a mind to give up all idea of sailing in a vessel so questionably owned and temporarily commanded, I stepped aside from the door to give egress to Bildad, who, I made no doubt, was all eagerness to vanish from before the awakened wrath of Peleg.”

(*Moby Dick*, Chapter 16 “*The Ship*”, p. 87).

Muy distinta, aunque al lector no avisado tal vez no se lo parezca, es la referencia a los propietarios que encontramos mucho más avanzada la novela, en la discusión entre Achab y Starbuck en el camarote del primero a propósito del escape de aceite:

“What will the owners say, sir?”

Let the owners stand on Nantucket beach and outyell the Typhoons. What cares Ahab? Owners, owners? Thou art always prating to me, Starbuck, about those miserly owners, as if the owners were my conscience. But look ye, the only real owner of anything is its commander; and hark ye, my conscience is in this ship’s keel. — On deck!”

(*Moby Dick*, Chapter 109 “*Ahab and Starbuck in the Cabin*”, p. 517).

Lo que está en juego aquí no es la propiedad del barco, sino de la carga. No debería nuestro amable lector ceder a la tentación de entusiasmarse metafísicamente, hipostasiándolo, ante el contraste que aquí opera en Achab, y que éste esboza, entre *possession* (del *commander*, que la ejecuta ordenando sobre ella) y *ownership*, entre posesión y propiedad. La posesión, nos dice Achab enfurecido, a punto de empuñar el mosquete contra Starbuck, es la única ley, y como comandante puede hacer lo que le plazca. Lo aparentemente metafísico esconde, sin embargo, en Melville, como ya hemos visto, no pocas veces algo de naturaleza primariamente técnica y económica. Achab no ignora la legislación marítima, que otorga al capitán la responsabilidad del cargamento durante el viaje y, en no pocas ocasiones en la época — mucho menos frecuentes en la actualidad; la evolución del derecho mercantil marítimo y la actualización de los *incoterms* exigiría una reescritura de *Moby Dick* y daría, sin duda, para una lectura que mostrase, como si de la restauración de una pintura clásica se tratara, que parte de lo que tradicionalmente se ha querido ver como trascendencia y profundidad filosóficas no es sino la pátina de suciedad que el tiempo arroja sobre un objeto cuando una de sus capas, la más técnica, se vuelve opaca a un nuevo público —, lo convierte en dueño provisional de la misma, hasta hacer entrega de los conocimientos de embarque, de la *bill of lading*, en el puerto de llegada, al comprador. A este complejo entramado jurídico no es ajena la naturaleza de la carga. Así, una carga a granel de elevado tonelaje será una invitación a los robos de pequeña monta, con o sin complicidad del capitán (cabe sospechar que Achab ha consentido o promovido alguno para procurarse o afianzar su bolsa o *stock* de resistencia ante el temido motín), condenados a pasar inadvertidos, como los crímenes morales puros que movilizan la pluma de nuestro escritor. No será tampoco lo mismo llevar a bordo un cargamento preestablecido y computado en el puerto de salida, con la firma conjunta del vendedor y el capitán, que uno, como en el *Pequod*, sometido a los vaivenes de la indeterminación de la empresa de caza ballenera, imposible de cuantificar con exactitud de antemano.

Sólo podemos aquí animar al lector tan curioso como obseso, a algún Achab a la otra orilla del texto, a emprender un detenido y exhaustivo análisis, que, sin duda, no será infructuoso, de los detalles de la financiación del viaje del *Pequod* y de sus enrevesados recovecos legales y mercantiles, para aligerar de metafísica la idea de responsabilidad que en él se dilucida, y darle un valor más técnico y local, acaso menos distante del que Melville pretendió poner en juego. Tendrá que ver si se mencionan las *bills of lading* en la novela, y, de mencionarse, en qué contexto y términos; y tendrá que sopesar qué *incoterm*, pasado y presente (sean entre ellos coincidentes o disjuntos) — por ejemplo, *CFR: Cost and freight*; *FAS: Free alongside ship*; *CIF: Cost insurance and freight*, etc — corresponde al cargamento de Achab.

³⁶ En efecto, Achab es legítimo capitán del *Pequod*, puesto al que ha accedido en buena lid, sin tener que matar a ningún Duncan, como Macbeth. La usurpación de Achab no se refiere a un puesto o dignidad, sino a un uso; no es un fraude, sino un abuso de poder; no es *Betrug*, sino *Missbrauch*. La de Macbeth es del primer tipo, aunque, a partir de él, desarrolle también elementos del segundo.

metafísico y ontológico) que Kojève efectúa del problema de la autoridad³⁷.

La primera acepción es la propiamente teatral del término, la que nos permite personificar una dignidad³⁸ ajena, entendiendo con ello una suplantación que, en el peor de los casos, podría llevar a una invasión del terreno de algún otro, pero jamás el arrinconamiento efectivo de éste, o su supresión. Una máscara nunca clama su unicidad absoluta, consciente como es, de la insuperable variedad y labilidad del teatro en que se mueve. Es en este contexto en el que se producen fenómenos como el del falso emisario o el aristócrata sin título nobiliario alguno. Fenómenos, en suma, que cabe etiquetar como de *falsa apariencia*³⁹.

Si, por ejemplo, me quiero hacer pasar por el embajador de Kazajistán (uno de tantos embajadores de Kazajistán, lo cual exige remitir, ulteriormente, a un puesto determinado, a una localización espacial y lingüística concreta, por ejemplo, la de embajador de Kazajistán en Lisboa), mi impostura se verá sujeta a una confrontación continua con lo real, exigiéndoseme, de suyo, para su prosecución, no sólo un amplio dominio de las lenguas rusa y kazaja, de la *Stammung* cultural eslava y túrquica, sino también, por citar sólo algunos factores, un conocimiento convincente de la organización administrativa de la región de Kostanay, de los negocios de hidrocarburos en el sector privado de Astaná, o de la historia de las batallas dirigidas por Abul Khair Khan contra los dzhungaros en el siglo XVIII, y ser capaz de discutir sobre la táctica y gregarios del ciclista Alexander Vinokourov de cara a la clásica Liège-Bastogne-Liège, hasta el punto de que todo ello vendrá a converger asintóticamente con el ser real del verdadero embajador, *hasta el punto de confundirme con lo impostado, de volvernos ambos, en un salto sin red del saber al ser, indiscernibles*, salvo por la cuestión legal de la investidura y los poderes del cargo.⁴⁰ Es por esta salvedad por lo que pragmático y performativo son, frente a lo que parecen creer a veces muchos lingüistas, cosas harto distintas, salvo en el caso, de mundana pobreza o pobreza de mundo, de *Weltarmut*, en que supongamos que el humano afán de investimento simbólico sea un puro aliento vano⁴¹.

No hace falta insistir en que este primer sentido no es imputable al capitán Achab; no obstante, la distinción entre lo pragmático y lo performativo atraviesa sus actos a lo largo de la novela, constituyéndose en un eje no poco

³⁷ Cf. Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004. La primera edición del texto data de 1942. Para un tratamiento del personaje de Achab conforme a las cuatro figuras básicas, por irreductibles, de la autoridad, según Kojève (Maestro, Padre, Jefe y Juez), ligadas a filosofías harto diferentes y a operaciones y modos de ser bien diferenciados (riesgo, causa, previsión y equidad), véase nuestro artículo "Kojève embarca en el *Pequod*: autoridad y formas de dominio en *Moby Dick*", de próxima publicación en esta revista.

³⁸ Repárese en la sutil polisemia del término en nuestra lengua.

³⁹ Estos juegos de máscaras se llevan a cabo en un escenario espacial, no importa si real, o figurado o simbólico. Sólo muy secundariamente viene el tiempo a desempeñar un papel en ellos, por ejemplo, cuando me hallo en la tesitura de tener que distinguir al antiguo cónsul de Malta en mi país del actual, cuando ambos reclaman su derecho a entrar en la recepción en la embajada. Esta temporalización que podríamos denominar de baja intensidad admite, por ello mismo, por no ser de alto voltaje, una traducción no demasiado problemática a un sustrato de representación espacial. Dichos conflictos quedan, pues, resueltos o aminorados de manera casi automática cuando se suprime la distribución complementaria de las apariencias y se ponen todas las cartas sobre la misma mesa, un poco como cuando dos mellizas o gemelas acuden a la vez a la misma cita con un único enamorado, el de una de ellas, tras haberse estando burlando alternativamente de él, jugando con su incapacidad para distinguirlas. Ni que decir tiene que otras temporalizaciones, y sus respectivos conflictos, admiten de mucho peor grado una traducción a otro sustrato, y en ello radica, en parte, su problemática.

⁴⁰ Cuestión que será, en ese punto, más histórica que efectiva. Pues no es, por ejemplo, en caso de conflicto llevado al máximo, la propia instancia impresora de moneda la que garantiza la legitimidad del curso, sino algo externo, que se dilucida en otro campo (el de la violencia que lucha por la apropiación y rentabilidad de lo simbólico, por ejemplo), como se comprueba, sin ir más lejos, en el decreto de 1938 del Ministerio de Hacienda del gobierno franquista que prohibía — ha de entenderse que en zona nacional — "la tenencia de papel moneda puesto en curso por el enemigo", en lo que acabó por ser el prólogo a la anulación, *manu militari*, del valor del llamado "dinero rojo" una vez acabada la nefanda Guerra Civil.

⁴¹ Algo que ni siquiera Niels Bohr o Werner Heisenberg parecían en disposición de aceptar, como atestigua la famosa charla, en un paseo, sobre el castillo de Kronberg, en que se hace notar, con admirada extrañeza, cuánto cambia la construcción de piedra al saber o recordar que Hamlet vivió allí.

importante de la lectura del libro⁴².

Si consideramos ahora la segunda acepción del término, la usurpación se definiría, por usar un término de larga tradición en la filosofía en lengua alemana — donde casi siempre, en Marx, en Freud, en tantos otros, tenía un sentido despectivo — como *als ob Philosophie*, o *filosofía del como si*. Hacer como si hiciéramos, esbozar un gesto que nace vano en su raíz, firmar una sentencia, un ademán que nadie cumple⁴³.

Llevada al extremo, la filosofía del como si supone acabar siendo aquello que nos empeñamos en pretender no querer ser. En efecto, los arponeros del *Pequod*, ejecutando los dictados del aplazamiento indefinido que, como en *Der Prozess* de Kafka, parece ser la máxima aspiración a la que puede llegar la moral provisional, haciendo como que cazan ballenas, mientras se distraen esperando encontrar lo único que a su capitán importa, a Moby Dick, cazan, efectivamente, unas cuantas, colgando incluso algunas del navío. Todo esto, si obviamos por un momento, exponiéndonos al ceño fruncido de Melville, la economía y la técnica apareada a ésta, tiene mucho de estetización protocolaria, como la que describió, para un tiempo posthistórico, el propio Kojève en su análisis del esnobismo japonés como pura formalidad.

Habiendo aclarado los términos, cumple ahora que, con dos cabezas de ballena colgando de la popa del *Pequod*,⁴⁴

⁴² Como casi siempre, la tierra sobre la que se asienta España quiere ser distinta y erguirse única, tragicómica, reclamando en exclusiva para sí un caso propio de impostura. Así, tendríamos también, en nuestra tipología, una impostura, no del cargo, sino de los contenidos. Diego de Torres Villarroel, catedrático de matemáticas y astronomía en el siglo XVIII en Salamanca, no tiene reparos, según nos cuenta en su *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del Doctor Don Diego de Torres Villarroel, catedrático de prima de matemáticas en la Universidad de Salamanca, escrita por él mismo*, publicada en 1743, en proseguir, tras ocupar una cátedra vacante durante treinta años, para la que se hallaba, como él mismo confiesa, insuficientemente preparado, sordo y ciego a Newton (pero no sordo y ciego por desconocimiento, sino porque sí) con elucubraciones astrológicas y almanaques de pronósticos — por más que editados bajo el pseudónimo de El Gran Piscador de Salamanca, ligados de manera manifiesta a su cargo y persona reales — jactándose, de paso, de los buenos réditos que su gracia y escritura le procuran, siendo con ello el primer autor de que tenemos noticia en nuestra lengua que basa la dignidad de su empresa literaria no en el relato de hechos de príncipes o héroes, ni siquiera en la narración de una vida humilde que haya de resultar ejemplarizante, sino, sin más, en su afán de notoriedad, en su gusto por hablar de sí y en el beneficio que todo ello proyecta sobre su futuro material y mundano, o sea, en su querencia al dinero.

⁴³ Esa es, por cierto, la situación del tiempo detenido en el tirano. Situación real e histórica de Oliveira Salazar firmando papeles ya sin consecuencia alguna, los papeles que le llevan sus ministros y secretarios, ocultándole, con complicidad operística, en un *mitmachen* bufo y sainetesco, que ya no lleva las riendas del Estado, tal y como aconteció verdaderamente en tiempo del Consulado de Marcelo Caetano, y como con literaria maestría se pinta en esa preciosa sátira política, especie de *Animal farm* lusitana, escrita en el exilio londinense, que es el *Dinossauro excelentíssimo* de José Cardoso Pires. O como aconteció, hasta que sus sucesores lo tuvieron todo atado y bien atado, con las últimas horas o días, artificialmente prolongados, detenidos en un limbo, del Mariscal Tito y del infame Generalísimo Franco, inspiradores, ambos, por activa y por pasiva, del derecho y del revés, de la trama de *Die Frist*, del genial suizo Friedrich Dürrenmatt, de la que acaso algún día no lejano ofrezcamos una versión al público español. Una comparación de la obra portuguesa y la helvética será tema de un futuro escrito, ya iniciado, del autor del presente artículo.

⁴⁴ Casi como en la interminable cantinela infantil del “un elefante se balanceaba sobre la tela de una araña”, comenzamos por tener aquí sobre nuestros hombros, como amenazante recordatorio, la sombra colgante de la ballena de esperma, que nos acompaña todo ese tiempo en que dure la canción, el juego o la meditación de Stubb y Flask:

“It must be borne in mind that all this time we have a Sperm Whale’s prodigious head hanging to the Pequod’s side. But we must let it continue hanging there a while till we can get a chance to attend to it. For the present other matters press, and the best we can do now for the head, is to pray heaven the tackles may hold”

(*Moby Dick*, Chapter 73, “*Stubb and Flask kill a Right Whale; and Then Have a Talk over Him*”, p.353).

A continuación, como en la canción de la infancia, se suma un segundo elefante a la tela de araña, ahora hecho ballena, *Right Whale*, antes balanceándose, ahora sólo colgando ante la mirada escrutadora del narrador Ishmael, a punto de iniciarse una comparativa de insospechado alcance:

“Here, now, are two great whales, laying their heads together; let us join them, and lay together our own”

(*Moby Dick*, Chapter 74 “*The Sperm Whale’s Head — Contrasted View*”, p. 359)

Por cierto, tenemos ya, partiendo de esa comparación fisiognómica y anatómica que, va, como casi siempre en Melville, más allá, *au delà de, jenseits*, un verdadero bosquejo de lo que más adelante, un siglo después, década arriba, década abajo, se conocerá como *fenomenología de la percepción*:

“Moreover, while in most other animals that I can now think of, the eyes are so planted as imperceptibly to blend their visual power, so as to produce one picture and not two to the brain; the peculiar position of the whale’s eyes, effectually divided as they are by many cubic feet of solid head, which towers between them like a great mountain separating the impressions which each independent organ imparts. The whale, therefore,

que podríamos igualar al fantasma de la histeria y al de la perversión, miremos a la derecha, donde tenemos la histeria, y a la izquierda, donde se halla la perversión, y comparemos y juzguemos, como los dos marineros reflexionando sobre el diablo, casi al modo de la nocturna plática de Cipión y Berganza⁴⁵. Aunque deberemos tener siempre presente la equiparación de las dos ballenas que lleva a cabo Melville:

must see one distinct picture on this side, and another distinct picture on that side; while all between must be profound darkness and nothingness to him. Man may, in effect, be said to look out on the world from a sentry-box with two joined sashes for his window. But with the whale, these two sashes are separately inserted, making two distinct windows, but sadly impairing the view. This peculiarity of the whale's eye is a thing always to be borne in mind in the fishery; and to be remembered by the reader in some subsequent scenes.

A curious and most puzzling question might be started concerning this visual matter as touching the Leviathan. But I must be content with a hint. So long as a man's eyes are open in the light, the act of seeing is involuntary; that is, he cannot then help mechanically seeing whatever objects are before him. Nevertheless, any one's experience will teach him, that though he can take in an indiscriminating sweep of things at one glance, it is quite impossible for him, attentively, and completely, to examine any two things — however large or however small — at one and the same instant of time; never mind if they lie side by side and touch each other. But if you now come to separate these two objects, and surround each by a circle of profound darkness; then, in order to see one of them, in such a manner as to bring your mind to bear on it, the other will be utterly excluded from your contemporary consciousness. How is it, then, with the whale? True, both his eyes, in themselves, must simultaneously act; but is his brain so much more comprehensive, combining, and subtle than man's, that he can at the same moment of time attentively examine two distinct prospects, one on one side of him, and the other in an exactly opposite direction? If he can, then is it as marvellous a thing in him, as if a man were able simultaneously to go through the demonstrations of two distinct problems in Euclid. Nor, strictly investigated, is there any incongruity in this comparison."

(*Moby Dick*, Chapter 74 "The Sperm Whale's Head — Contrasted View", p. 360-361)

Fenomenología cetácea, claro está, que anticipa algunas de las intuiciones del extrañamiento conseguido por Jakob von Uexküll.

⁴⁵ Con el diálogo entre Flask y Stubb descubrimos los motivos que han llevado al capitán Achab a ordenar la caza de una ballena franca (*Right Whale*), a pesar de su poca valía, de su menor nobleza y del escaso valor económico de su grasa y aceite, al dar con un caladero de ellas, y tras haber dejado pasar numerosas oportunidades análogas en el trayecto, antes de haber dado caza a la ballena de esperma que ya cuelga del *Pequod*. La captura de ésta reinterpreta la experiencia pasada y arroja una luz profética sobre el porvenir. Con un gigantesco animal ya colgando de la tela de araña de su obsesión eidética, Achab se vuelve, para su próxima orden de acción, sobre las palabras de Fedallah que establecen y predicen que ningún barco con cabezas de ambos tipos de ballena colgando se hundirá jamás. La estabilidad psíquica del sujeto reposaría entonces en el equilibrio entre ambas fuerzas patógenas, en un justo intercambio de flujos entre ambas, para el cual es preciso un prudente uso y manejo del cierre y apertura de compuertas. En virtud de las extrañas predicciones de Fedallah, y de su no menos extravagante comportamiento, los dos oficiales estiman — es Stubb quien lo sugiere — que se hallan ante el mismísimo diablo disfrazado:

"Why, do ye see, the old man is hard bent after that White Whale, and the devil there is trying to come round him, and get him to swap away his silver watch, or his soul, or something of that sort, and then he'll surrender Moby Dick."

(*Moby Dick*, Chapter 73, "Stubb and Flask kill a Right Whale; and Then Have a Talk over Him", p.355).

Unas pocas líneas después, se inicia una reflexión — en forma de preguntas cruzadas que no encuentran respuesta del otro, sino que despiertan, como en los diálogos de niños, una cadena de nuevos interrogantes — sobre la eternidad del mal, encarnado por el diablo:

"But now, tell me, Stubb, do you suppose that that devil you was speaking of just now, was the same you say is now on board the Pequod?

Am I the same man that helped kill this whale? Doesn't the devil live for ever; who ever heard that the devil was dead? Did you ever see any parson a wearing mourning for the devil? And if the devil has a latch-key to get into the admiral's cabin, don't you suppose he can crawl into a port-hole? Tell me that, Mr. Flask?"

(*Moby Dick*, Chapter 73, "Stubb and Flask kill a Right Whale; and Then Have a Talk over Him", p.356).

Stubb sugiere, ante la provocadora pregunta de Flask, un modo de gestionar la maldad eterna, de habérselas con ella, de mantenerla a raya en la medida de lo posible, a saber, sumergirla, tenerla bajo el agua, como si la agarrásemos con nuestras manos y la tratáramos de ahogar, por más que sepamos que no morirá asfixiada:

"But see here, Stubb, I thought you a little boasted just now, that you meant to give Fedallah a sea-toss, if you got a good chance. Now, if he's so old as all those hoops of yours come to, and if he is going to live for ever, what good will it do to pitch him overboard - tell me that?

Give him a good ducking, anyhow.

But he'd crawl back.

Duck him again; and keep ducking him."

(*Moby Dick*, Chapter 73, "Stubb and Flask kill a Right Whale; and Then Have a Talk over Him", p.356).

Se trata de una estrategia que trae a nuestras mentes el modo, ya sugerido en Goethe y prolongado, con nueva y extensa batería conceptual y terminológica, por Freud, en que, guiado por un elevado imperativo moral, el Yo ha de llevar las riendas ante el Ello. No obstante, de inmediato surge la sospecha de que las fuerzas incontrolables de los estratos inferiores del alma puedan hacerse con el mando, *secuestrando la voluntad*. Tal amenaza — poco importa si procedente del interior de uno mismo o si inducida, como aquí, por agentes externos de la seducción, retórica o erótica, personificados en Fedallah — exige, nuevamente, de la vigilancia, de la atención precisa a un rastro o indicio, al tiempo que supone la extirpación de la satisfacción inmediata del instinto, tal y como cabe colegir de la última línea de la siguiente cita, en que se alude a la castración:

"Do you suppose Fedallah wants to kidnap Captain Ahab?

Do I suppose it? You'll know it before long, Flask. But I am going now to keep a sharp look-out on him; and if I see anything very suspicious going on, I'll just take him by the nape of his neck, and say - Look here, Beelzebub, you don't do it; and if he makes any fuss, by the Lord I'll make a grab into his pocket for his tail, take it to the capstan, and give him such a wrenching and heaving, that his tail will come short off at the stump - do you see; and then, I rather guess when he finds himself docked in that queer fashion, he'll sneak off without the poor satisfaction of feeling his tail between his legs."

(*Moby Dick*, Chapter 73, "Stubb and Flask kill a Right Whale; and Then Have a Talk over Him", p.357).

“In good time, Flask’s saying proved true. As before, the Pequod steeply leaned over towards the sperm whale’s head, now, by the counterpoise of both heads, she regained her even keel; though sorely strained, you may well believe. So, when on one side you hoist in Locke’s head, you go over that way; but now, on the other side, hoist in Kant’s and you come back again; but in very poor plight. Thus, some minds for ever keep trimming boat. Oh, ye foolish! throw all these thunder-heads overboard, and then you will float light and right.”⁴⁶

El propio Richir da cuenta, en uno de sus textos de mayor empaque⁴⁷, de cómo la histeria y la perversión son dos formas de incorporarse a la estructura de la imaginación o conciencia de imagen — que no hay que confundir con lo que, siguiendo a Husserl, denomina *phantasia*. Serían dos formas diferentes de estar ante un cuadro.

Encontramos, ni qué decir tiene, ambas acepciones de la usurpación — y, en correspondencia, también ambas formas de ponerse a mirar un lienzo — desarrolladas y vividas en *Moby Dick*, en la arquitectura conceptual melvillianiana que lanza a altamar al inocente e inexperto Ishmael en el *Pequod*, encomendado a los humores cambiantes de la monomanía enfermiza del capitán Achab. En nuestro capitán, sin embargo, sólo se manifiesta de veras la segunda, que de él irradia pero en él no se detiene ni permanece, en la forma incoativa de exhortación o *Aufforderung* a su tripulación para seguir el rumbo hacia su tarea sublime⁴⁸. Dicha tarea puede entenderse mejor si consideramos la distinción fichteana entre reconocimiento formal y categórico, formulada como preámbulo a sus fundamentos del derecho natural⁴⁹. Según Fichte, el reconocimiento formal (*formelle Anerkennung*) se lo podemos conceder a todo humano⁵⁰; el reconocimiento categórico (*kategorische Anerkennung*), sin embargo, requiere de un paso más, el que lleva a presuponer y aceptar la acción ajena como manifestación de otra autoconciencia. El reconocimiento formal es, en cierto sentido, problemático, dado que conlleva una autolimitación propia, bajo el supuesto de la libertad ajena. Pero esa libertad, supuesta, como el valor al soldado, debe mostrarse, *sich beweisen*, en el campo de batalla —el campo fenomenológico por antonomasia— del hacer y del quehacer, ratificarse, para no quedarse en simple cheque en blanco que nadie firma ni recoge, para que el silencio o la inacción no tientes nuestro juicio y provoquen que queramos retirar dignidades allí donde pensamos que se han atribuido sin

⁴⁶ Cf. *Moby Dick*, Chapter 73, “*Stubb and Flask kill a Right Whale; and Then Have a Talk over Him*”, p.357.

Los adornos y arabescos filosóficos no hacen sino incrementar las dificultades de la navegación, que se hace más torpe y pesada, y aumentar nuestra precariedad económica en el mundo, viene a decirnos Melville. Dedicarse profundamente a algún autor idealista como Kant sólo consigue compensar el daño que antes haya hecho en nosotros algún empirista como Locke; servirá para equilibrar lo que estaba demasiado inclinado de un lado, a pique de hundirse o quebrar, mas mucho mejor hubiese sido prescindir por completo de esos tótems que hemos hecho colgar de nuestra vida como faros o estrellas, al cabo revelados fuegos fatuos de la conciencia y la imaginación. En Melville, las más amargas sentencias se recubren siempre con las galas más elegantes del estilo de autor, con su más alta ironía.

⁴⁷ Cf. Marc Richir, “Les structures complexes de l’imagination selon et au-delà de Husserl”, *Annales de Phénoménologie*, 2003, p. 99-141.

⁴⁸ En verdad, se trata de la *erhabene Aufgabe* que encontrará el lector más adelante en el texto de Fichte de 1794 que tomamos como una suerte de matriz originaria del capitán Achab y de su empresa de caza de *Moby Dick*. Para comprender en detalle el sentido que le da Richir a dicha expresión, consúltese su *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.

⁴⁹ Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796/1797)*, volumen III de los *Sämmtliche Werke*, editados por su hijo Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845-46. El lector que no domine la lengua alemana encontrará una buena presentación de los conceptos de la Filosofía del Derecho de Fichte en Nedim Nomer, “Fichte and the Relationship between Self-positing and Rights”, en *Journal of the History of Philosophy*, 48, n°4, 2010, p.469-490.

⁵⁰ Fichte se cuida muy mucho, frente a una posible impugnación antropológica en términos de relativismo cultural, de asegurarse que el reconocimiento se entienda como un derecho de todos los seres humanos. Es por eso por lo que sostiene que “yo tengo que exigir a todos los seres racionales fuera de mí, en todos los casos posibles, que me reconozcan como un ser racional” (*Aber ich muss allen vernünftigen Wesen ausser mir, in allen möglichen Fällen anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen*) (Cf. Fichte, *op. cit.*, p. 45).

merecimiento, por simple formalismo de un esquema transcendental. Sería, pues, en la interacción con otros seres libres, también conscientes de sí, y no en una autolimitación *a priori*, en la coerción ejercida sobre mí mismo, donde se llevaría a cabo esa investidura que consiste en reconocer la plena independencia en la acción de quien está fuera de mí. ¿Quiso Achab dar de veras ese paso? ¿O más bien, como sospechamos, se encontraba a gusto al paraguas del primer tipo de reconocimiento, sin afán verdadero de dar el salto (para él, acaso un salto al vacío) hacia el segundo tipo? Sea como fuere, la crítica que a Achab puede hacerse coincide, casi punto por punto, con la que le hiciera Hegel a Fichte en *Glauben und Wissen*,⁵¹ a saber, la de haber acometido la absolutización de la subjetividad, constituyendo de modo solipsista y egotista el yo, al que niega la capacidad de establecer una relación exenta de dominio con el mundo (y, en el mundo, con el prójimo)⁵².

El concepto clave para comprender a Achab es el mismo que Fichte pone al timón de su nave, a saber el de *Selbstbestimmung*⁵³. Son tres los rasgos primordiales que cabe atribuir a la conciencia (*Selbstbewusstsein*). En primer lugar, ésta es capaz de involucrarse en una actividad de la cual es el fundamento último⁵⁴. En segundo lugar, tiene la potestad de determinar *el contenido* de su propia actividad, postulando un concepto de un objeto o de un fin⁵⁵. Por último, cuando la conciencia postula un concepto particular, concreto, se vuelve *determinada*, esto es,

⁵¹ Cf. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1986, p. 125. La edición original del texto hegeliano data de 1802.

⁵² Según Ludwig Siep (Cf. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber, 1979, p. 36.),

la concepción fichteana del “derecho de coacción”, de esa ley que opera como un mecanismo de represión que obliga a los individuos a abstenerse, por miedo a las consecuencias, de toda intromisión en la libertad de los otros, haría innecesaria la deducción fichteana del concepto de reconocimiento. De esta manera, Fichte recaería — tal es el parecer de Siep — en la posición de otro autor para el que el Leviathan es asunto primario en su pensar, Thomas Hobbes. Achab podría, pues, no sólo quedarse detenido en el primer tipo de reconocimiento, el formal, sin atravesar jamás el umbral hacia el juicio categórico del segundo tipo, sino incluso (y acaso ahí se sintiese más a gusto todavía, como elefante encadenado a su brutal delicadeza) no aceptar reconocimiento alguno, no dejar de salir de sí nada que reconozca al mundo o al prójimo como tales. En este caso, creemos nosotros, el mayor parentesco de Achab no sería con Hobbes — su tío-abuelo, acaso — sino con su hermano hispánico de secano, Segismundo, hijo de Basilio, en la calderoniana *La vida es sueño*.

⁵³ Que debemos traducir como *propia determinación* o, si se quiere, *determinación propia*, si se tiene cuidado en no perder el sentido de voz activa del sintagma y del concepto. La voluntad del sujeto fija, de entre las innumerables posibilidades que se le ofrecen, el modo concreto en que se determina, la especie concreta de su determinación. La traducción que debiera haber sido la más acertada en nuestra lengua, *autodeterminación*, queda demasiado a desmano tras el uso consagrado en nuestra tradición cultural y política del término, en un contexto social de luchas nacionales y nacionalistas que poco o nada tiene que ver con Fichte — aunque provenga, lo sepan o no quienes lo usan, de él; y aunque él mismo, Fichte, fuera el padre del nacionalismo *par excellence*, el alemán —, dado que éste no estima que haya algo que se pueda llamar la voluntad común o general. La voluntad, como el cerebro y mente que subyacen a las concepciones anglosajonas ligadas al *free trade*, es formal y jurídicamente inalienable e intransferible, como propiedad de sí. Fichte entiende los tratos humanos como relación entre voluntades libres, que establecen los términos en que quieren vincularse entre sí; ello puede depararnos tanto un conflicto inacabable entre voluntades que se resisten a ceder, como — y esto es, sobre todo, lo que parece tener Fichte en mente al abordar el asunto —, el encuentro en un punto de equilibrio (*Gleichgewicht*) beneficioso para las partes implicadas. En ese sentido, Fichte estaría más próximo al anarquismo o a formas extremas de liberalismo (sin confundirse plenamente con ninguno de ambos) que a las democracias estadísticas basadas en la ley del número o, ya no digamos, al fascismo, a pesar de la apropiación que éste hizo, o intentó hacer, como con Nietzsche, de su obra. Que la *Selbstbestimmung* no pueda transustanciarse en autodeterminación de este o aquel pueblo es algo que se deriva, sin más, del hecho, irrefutable para Fichte, de que a la conciencia de sí, a la voluntad del sujeto, le acompaña siempre, como lúcido corolario del que no cabe desprenderse (en puridad, no puede hacerse, aunque se intentara), la conciencia de finitud, de su propia finitud y mortalidad, que no permite una fijación institucional fuera de sí, más allá de su tiempo y espacio. En el plazo finito de una vida, a cada instante, la *Selbstbestimmung* sintetiza dos aspectos clave de la subjetividad: la determinabilidad como tal, y la determinabilidad infinita (o *ad infinitum*), esto es, la posibilidad de continuar determinándose sin quedar fijada para siempre en una forma fósil cualquiera.

⁵⁴ Cf. Fichte, *op. cit.*, p. 17:

“Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Tätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege. (Beide sind Wechselsätze: einer sagt, was der andere sagt.)”

⁵⁵ Cf. Fichte, *op. cit.*, p. 17:

“In sich selbst zurückgehende Tätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjectivität) ist Charakter des Vernunftwesens. Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Act dieser Tätigkeit. Diese Reflexion heisse A. Durch den Act einer solchen Tätigkeit setzt sich das Vernunftwesen. Alle Reflexion geht auf etwas, als auf sein Object, B. Was für ein Etwas muss den das Object der geforderten Reflexion A seyn? — das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Object haben. Aber sein Charakter ist in sich zurückgehende Tätigkeit. Das

adquiere cualidades concretas y específicas en tanto que opera y se desarrolla de acuerdo a un concepto particular. Dicho de otro modo, cada concepto implica — presupone y conlleva — *una modificación particular del pensamiento*.⁵⁶

Paralelamente, y en estrecha relación con las distinciones que acabamos de presentar, Fichte establece una división bipartita del mundo sensible. De un lado, tenemos una parte que él denomina “dura y resistente”⁵⁷; del otro, todo lo que considera “flexible y modificable”⁵⁸. Diferenciación que se remonta, por lo menos, a la Filosofía de la Historia y de la Ciencia de Vico, de la que tampoco Marx, algunas décadas después de Fichte, quedará libre.

Si volcamos ahora dicho aparato conceptual, dichas sutilezas del pensamiento, sobre el capitán del *Pequod*, el resultado se puede resumir del siguiente modo:

- I) Achab es, más allá de los detalles prácticos de la financiación de la empresa, y de las cuentas que por ello tenga que rendir, el fundamento primero y último, vale decir, único, de la actividad de caza de la enorme ballena blanca. La razón de ésta se encuentra en su interior, pero requiere del otro, y se manifiesta en su encuentro con él (en este caso, en la forma de discurso a sus marineros, oficiales y arponeros detallando el verdadero propósito del viaje).
- II) Achab tiene el poder — que ejerce siempre que le resulta necesario, o siempre que siente la arbitraria urgencia de demostrarlo — de definir el contenido de su propia acción. Así, a lo largo del trayecto, se prodiga en decisiones cuyo sentido sólo él o el parsi Fedallah conocen. Sentido que a menudo surge de un entrecruzamiento de profecías, mitos y formas variadas (frecuentemente, mágicas) de su intuición.
- III) Al tener a Moby Dick en el horizonte de su visión mental, Achab se ve determinado hasta el más íntimo detalle por ella. Cada movimiento de la ballena le obliga a tomar nuevo rumbo, a mudar de planes. El

letzte höchste Substrat (B) seiner Reflexion auf sich selbst muss demnach auch seyn, *in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit*. Ausserdem setzt es sich nicht als Vernunftwesen, und setzt überhaupt sich nicht, welches der Voraussetzung widerspricht.”

⁵⁶ Cf. Fichte, *op. cit.*, p. 53:

“Es ist also dargethan, dass ein gewisser Begriff, d. i. eine gewisse Modification des Denkens, eine gewisse Weise, die Dinge zu beurtheilen, dem vernünftigen Wesen, als solchem, nothwendig sey.”

⁵⁷ Cf. Fichte, *op. cit.*, p. 68-69:

“Besteht mein Leib aus zäher haltbarer Materie, und hat er die Kraft, alle Materie in der Sinnenwelt zu modificieren und sich nach meinem Begriff zu bilden, so besteht der Leib der Person ausser mir aus derselben Materie, und sie hat die selbe Kraft”.

⁵⁸ Cf. Fichte, *op. cit.*, p. 69-70:

“In der beschriebenen Einwirkung ist das Organ des Subjects wirklich modificirt worden, durch eine Person ausser ihm. Nun ist dies weder geschehen durch unmittelbare körperliche Berührung dieser Person, noch vermitteltst haltbarer Materie; denn dann liesse sich nicht auf die Einwirkung einer Person schliessen, und auch das Subject selbst nähme sich nicht wahr, als frei. — Das Organ ist in jedem Falle etwas Materielles, da der ganze Leib es ist: es ist sonach nothwendig durch eine Materie ausser ihm modificirt, in eine gewisse Form gebracht, und in derselben erhalten. Der blosser Wille des Subjects würde diese Form aufheben, und es muss diesen Willen zurückhalten, damit sie nicht gestört werde. Die Materie, durch welche diese Form hervorgebracht ist, ist demnach keine zähe, und haltbare, und deren Theile nicht durch den blossen Willen getrennt werden können, sondern eine feinere und subtilere. Eine solche subtilere Materie muss, als Bedingung der geforderten Einwirkung in der Sinnenwelt nothwendig gesetzt werden.

Die Modification des Organs, für die Einwirkung durch Freiheit, soll auf das, für die Einwirkung durch Zwang gar keinen Einfluss haben, soll dasselbe ganz, und völlig frei lassen. Demnach muss die feinere Materie nur auf das erstere Organ, auf das letztere gar nicht einfließen, dasselbe nicht hemmen und binden können: es muss daher seyn eine solche Materie, deren Bestandtheile gar keinen, dem niederen, d. h. gezwungenen Sinne bemerkbaren Zusammenhang haben.

Ich eigene in dem beschriebenen Zustande mir das Vermögen zu, auf diese subtilere Materie zurückzuwirken, durch den blossen Willen, vermitteltst einer Affection des höheren Organs durch das niedere; denn es ist ausdrücklich gesagt worden, dass ich eine solche Bewegung des niederen Organs zurückhalten müsse, um die im höheren hervorgebrachte Bestimmung nicht zu zerstören: mithin auch der unmittelbar damit in Verbindung stehenden subtileren Materie eine andere Bestimmung zu geben. *Die subtilere Materie ist also für mich modificabel durch den blossen Willen.*”

fin perseguido sigue siendo el mismo, pero, su inflexibilidad — inflexibilidad en su conciencia, dureza adamantina de lo que no es, en verdad, sino fina y sutil materia, la de los sueños y afanes — conduce a una perenne y creciente moldeabilidad de su vida, en su vivir, verdadero vivir sin vivir en sí, a costa, irónicamente, de vivir sólo en sí y para sí, sólo consigo como razón y fin. En Achab, extrañamiento y ensimismamiento se hacen sinónimos.

En resumidas, cuentas, el obseso capitán cumple a rajatabla cada una de las condiciones y características asignadas a la conciencia de sí fichteana. La única salvedad que debe hacerse, lo único que enriquece y complica casi hasta el infinito el panorama de su alma es el hecho de que ha buscado su determinación concreta y particular en, precisamente, lo único que no puede dársele, la enorme ballena blanca, símbolo de la indeterminación, de un potencial nunca actual, de una persecución y caza nunca finalizadas, si no es con la muerte del sujeto. La determinación particular de Achab reside en su generalidad, y es eso lo que le impide poner verdaderamente los pies, aquí y ahora, sobre suelo de su vida, que él ha querido sea mar, si exceptuamos el breve oasis que representa, en la narración, el magistral capítulo 87, “*The Grand Armada*”.⁵⁹

En cuanto a la división del mundo sensible en dos partes bien diferenciadas, parece ser algo que Achab pretende obviar, adjudicando grados análogos o afines de maleabilidad a su voluntad a objetos y humanos, a construcciones materiales y a entes de la memoria, el deseo y la esperanza. No sabríamos decir si hay en él más de cosificación de los humanos que de humanización de las cosas. Como en el preciso relato *Herr und Hund* de Thomas Mann, la humanización del perro se alcanza en convergencia, en sinfonía, con la progresiva perrificación del hombre, allí sólo levemente aludida. Para Achab, la fina y sutil materia (que incluye otras voluntades) puede golpear y ser tratada como una roca dura — la roca dura de la animalidad, que decía Freud al analizar al buitre royendo las vísceras de Prometeo en Esquilo —, al tiempo que su mente y voluntad aspiran a atravesar y cortar el duro y resistente acero como si de mantequilla se tratara. El mundo de Achab se construye, como el de Fichte, *según mi propio concepto y criterio*, donde yo soy, alternativamente, Achab y Fichte.

(5) Con anterioridad⁶⁰ nos referimos a las tres advertencias de tenor filosófico que Melville, en boca de Ishmael, lanza a lo largo de *Moby Dick*. Toca ahora que nos ocupemos, siquiera muy brevemente, de cada una de ellas. ¿De qué admoniciones se trata? Escuchémoslas. En primer lugar, tenemos lo que le reprocha un arponero anónimo a uno de esos *lads*, jóvenes filósofos platónicos, que se embarcan en navíos como el *Pequod*, el *Bachelor*, el *Rachel*, el *Virgin* o el *Rose Bud*, para desesperación de sus capitanes, que enseguida medio-intuyen, como nos dice la pluma cuasiomnisciente que narra, que son gente perdida para la causa de cualquier noble ambición, gentes que, en el fondo, *preferirían la nada al ser*⁶¹:

⁵⁹ Achab se habrá consolado a menudo, seguramente, diciéndose a sí mismo palabras parecidas a las que el propio Fichte, en la *Sittenlehre* (*Sämtliche Werke*, IV, Berlin, Veit & Comp., 1845-46, p. 135) utilizaba para establecer las únicas condiciones bajo las cuales la conciencia y la autoconciencia son posibles: “Ich folge freilich dem Triebe, aber doch mit dem Gedanken, dass ich ihm auch nicht hätte folgen können”

⁶⁰ Cf. nota 31.

⁶¹ Cf. *Moby Dick*, Chapter 35 “*The Mast-Head*”, p. 172:

“Very often do the captains of such ships take those absent-minded young philosophers to task, upbraiding them with not feeling sufficient

“we’ve been cruising now hard upon three years, and thou hast not raised a whale yet. Whales are as scarce as hen’s teeth whenever thou art up here”⁶²

La evacuación de mundo que, como si de un tarro de mermelada envasado al vacío se tratase, se opera y fabrica en esos jóvenes se vuelve por momentos contagiosa para quienes les acompañan, amenazando con eliminar lo que la experiencia tiene siempre de ganancia (representado de la manera más inmediata por el rédito y provecho económico).

A lo que añade Melville, en boca también de Ishmael, el narrador y alter-ego, su voz en la novela:

“Perhaps they were; or perhaps there might have been shoals of them in the far horizon; but lulled into such an opium-like listlessness of vacant, unconscious reverie is this absent-minded youth by the blending cadence of waves with thoughts, that at least he loses his identity; takes the mystic ocean at his feet for the visible image of that deep, blue, bottomless soul, pervading mankind and nature; and every strange, half-seen, gliding, beautiful thing that eludes him; every dimly-discovered, uprising fin of some undiscernible form, seems to him the embodiment of those elusive thoughts that only people the soul by continually flitting through it. In this enchanted mood, thy spirit ebbs away to whence it came; becomes diffused through time and space; like Wickliff’s sprinkled Pantheistic ashes, forming at last a part of every shore the round globe over.

There is no life in thee, now, except that rocking life imparted by a gently rolling ship; by her, borrowed from the sea; by the sea, from the inscrutable tides of God. But while this sleep, this dream is on ye, move your foot or hand an inch, slip your hold at all; and your identity comes back in horror. Over Cartesian vortices you hover. And perhaps, at mid-day, in the fairest weather, with one half-throttled shriek you drop through that transparent air into the summer sea, no more to rise for ever. Heed it well, ye Pantheists!”⁶³

Se trata, pues, en este primer ejemplo, de una llamada de atención a panteístas, platónicos y seguidores del idealismo alemán, representados, para Melville, de manera sincrética, como enemigo ejemplar — con todos los rasgos de amor-odio propios de una vieja seducción de juventud — por la filosofía y figura de Ralph Waldo Emerson.

La palabra clave aquí es “*lulled*”, que podríamos traducir como “acunado”, “adormecido con nanas o cuentos infantiles”. Narcótico transcendental, nueva forma de la seducción y la hipnosis en *Moby Dick*, animal y libro, carne y símbolo, que no sólo se edificará como biblioteca, sino también como farmacia o botica.

El propio Ishmael, según nos cuenta, fue en alguna ocasión víctima de tales ensoñaciones, qué él rebaja más bien al estatuto de soñolencia o modorra (*drowsiness*), verdadero aletargamiento vital y ontológico, hibernación del sujeto kantiano, como cuando, estando una noche al timón, se puso a observar el fuego que emana de ese artillugio básico de los barcos balleneros al que se da en inglés el nombre de “*Try-Works*”, que da nombre al correspondiente capítulo del libro, y para el que no encontramos en nuestra lengua equivalente que nos satisfaga:

“But that night, in particular, a strange (and ever since inexplicable) thing occurred to me. Starting from a brief

“interest” in the voyage; half-hinting that they are so hopelessly lost to all honorable ambition, as that in their secret souls they would rather not see whales than otherwise. But all in vain; those young Platonists have a notion that their vision is imperfect; they are short-sighted; what use, then, to strain the visual nerve? They have left their opera-glasses at home.”

⁶² Cf. *Moby Dick*, Chapter 35 “*The Mast-Head*”, p. 172.

⁶³ Cf. *Moby Dick*, Chapter 35, “*The Mast-Head*” p. 172-173.

standing sleep, I was horribly conscious of something fatally wrong. The jaw-bone tiller smote my side, which leaned against it; in my ears was the low hum of sails, just beginning to shake in the wind; I thought my eyes were open; I was half conscious of putting my fingers to the lids and mechanically stretching them still further apart. But, spite of all this, I could see no compass before to steer by; though it seemed but a minute since I had been watching the card, by the steady binnacle lamp illuminating it. Nothing seemed before me but a jet gloom, now and then made ghastly by flashes of redness. Uppermost the impression, that whatever swift, rushing thing I stood on was not so much bound to any haven ahead as rushing from all havens astern. A stark, bewildered feeling, as of death, came over me. Convulsively my hands grasped the tiller, but with the crazy conceit that the tiller was, somehow, in some enchanted way, inverted. My God! what is the matter with me? Thought I. Lo! In my brief sleep I had turned myself about, and was fronting the ship's stern, with my back to her prow and the compass. In an instant I faced back, just in time to prevent the vessel from flying up into the wind, and very probably capsizing her. How glad and how grateful the relief from this unnatural hallucination of the night, and the fatal contingency of being brought by the lee!"⁶⁴

Esta segunda advertencia se formula, pues, contra los que miran demasiado prolongadamente el fuego, que en este caso representa los estados artificiales del espíritu, esa "*unnatural hallucination*" que no origina sino desorientación, la misma de la que nace.

El narcisismo de los "*water-gazers*" del muelle en Nueva York⁶⁵, con su "*fixed ocean reveries*", da paso aquí a los sueños inducidos, en la vigilia, por ese fuego artificial, alimentado de grasa de ballena hecha aceite — grasa cortada en finas rodajas, a las que los marineros, nos dice Melville, llaman "*Bible leaves*", hojas de la Biblia — que nos permite (hecho fehaciente entre tanta ilusión) permanecer más tiempo lejos del puerto, como si sólo el sacrificio de una igual permitiera proseguir la tarea de caza de la ballena, en un canibalismo voraz, que nos recuerda, con Lucrecio, que Natura convierte en cuerpos vivos todos los posibles tipos de alimento:⁶⁶

"Look not too long in the face of the fire, O man! Never dream with thy hand on the helm! Turn not thy back to the compass; accept the first hint of the hitching tiller; believe not the artificial fire, when its redness makes all things look ghastly. To-morrow, in the natural sun, the skies will be bright; those who glared like devils in the forking flames, the morn will show in far other, at least gentler, relief; the glorious, golden, glad sun, the only true lamp — all others but liars!"⁶⁷

Tenemos, por tanto, un contraste entre la ensoñación y la alucinación, entre el ensimismamiento y la enajenación

⁶⁴ Cf. *Moby Dick*, Chapter 96 "*The Try-Works*" p. 464. Los *tryworks* son, como acaso sepa el lector, dos recipientes o marmitas de acero situadas sobre una caldera de ladrillo, acero y madera, colocada a la popa del mástil, en las que se producía aceite de ballena, a partir de la grasa del animal. Gracias al artificio de los *tryworks*, que permitía hervir el propio aceite producido, los barcos balleneros norteamericanos lograban permanecer más tiempo en altamar, cobrando con ello ventaja frente a sus competidores en el negocio, al menos inicialmente.

⁶⁵ Cf. *infra.*, al comparar la advertencia de partida en *Moby Dick* con la citada en el mito de Acteón en *Os Lusíadas*.

⁶⁶ E inversamente, cabe añadir, pasando por un momento por encima de los tabúes constitutivos de la sociedad humana (incesto, prohibición de comer carne de nuestros semejantes), convierte en posible alimento a todos los cuerpos vivos. Recordemos, asimismo, la cadena de voracidad alimentaria, tomada como hecho cósmico, que ya entrevieran los atomistas griegos, de la que el propio Lucrecio nos da cuenta en su magistral verso latino: cómo el lobo se come al cordero y ese cordero hace lobos, cómo el cordero come hierba, y esa hierba hace corderos, cómo el lobo muerto es pasto de la tierra y alimento de la hierba, etc.

⁶⁷ Cf. *Moby Dick*, Chapter 96 "*The Try-Works*" p. 464.

extremos, como dos polos de la hipnosis transcendental.⁶⁸

Finalmente, la tercera advertencia se dirige a idénticos destinatarios; con todo, adopta la forma de una amenaza mucho más inmediata, que exige de una solución instantánea para no tornarse trágica. Se trata de la que lanza Ishmael tras contemplar cómo Queequeg salva al indio Tashtego de morir ahogado en el fragante esperma (*fragant spermaceti*) de la ballena recién capturada, aviso dirigido, nuevamente, a los excesos platónicos, a quienes buscan la más exquisita, alta y delicada pureza en los fenómenos de este nuestro mundo, sin atender a su verdadera condición.⁶⁹

Si recapitulamos ahora las advertencias de Melville, por boca y pluma de Ishmael, y las confrontamos con lo que en (4) apuntábamos como los trazos fundamentales e irrenunciables de la *Selbstbestimmung* fichteana (y, por ende, achabiana), se comprueba, sin demasiada dificultad, una correspondencia bastante aproximada entre los avisos para navegantes que lanza el novelista americano y los vicios, imputables a los destinatarios de estos, por los cuales se violan los tres principios básicos de la autoconciencia. Así, resulta obvio que los panteístas a quienes se lanza la primera reprimenda no son el fundamento último de su propia acción, ni buscan ni quieren serlo. Prefieren delegar esa responsabilidad en el mar, en sus vaporosas y difusas llamadas, en el océano místico y en la cadencia de sus ondas. La contemplación prolongada del fuego vendría a ser, por su parte, la muestra de la incapacidad para dotar de contenido a la propia acción, o, mejor dicho, de la perenne tentación (hecha efectiva con notoria frecuencia) de determinar contenidos lejanos y ajenos a aquellos que, como el timón del barco, nos traemos entre manos. Por último, quienes se sumergen en la cabeza de miel de Platón, consistiendo en morir dulcemente allí, son aquellos que, habiendo acaso cumplido a regañadientes las dos primeras condiciones de la autoconciencia, se resisten a aceptar la continua determinación de ésta, queriendo estar eternamente en misa y repicando, o a Dios rogando y con el mazo dando, aspirando a flotar por siempre jamás en una nube general y abstracta, amorfa y atópica.

De lo dicho no debiera deducirse, empero, que la novela o sus personajes (y, entre ellos, menos que nadie el capitán Achab) se encuentren faltos de, digámoslo así, vínculo con la transcendencia. Achab se asienta firmemente — todo lo firmemente que se puede, habida cuenta de que, como nos enseñaba el poeta, no hay, en rigor, cimiento ni en el alma ni en el viento — sobre el suelo de la autoconciencia, como hemos demostrado, y, en verdad, toma prestados y hace suyos todos los caracteres de la fundación mítica, esto es, teológico-política, fijada esta vez, como presunto punto arquimedian, sobre una inversión originaria, sobre una *Umkehrung de la afectividad*. Para Achab, y Richir no ha dejado de percatarse de ello⁷⁰, las fuentes del dolor son más antiguas que las de la alegría⁷¹. El capitán del

⁶⁸ *Ensimismamiento y alteración* era el título del texto que se anteponía a la *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset, en la primera versión de ésta (Madrid, Espasa-Calpe, 1939).

⁶⁹ De ellos podría decirse lo que, en otro momento del libro, dice Ishmael de los tercos viajeros en Lapland, turistas incapaces de adaptarse, en tal contexto, a las circunstancias que exigen una observación y visión adecuadas:

“...and like wilful travellers in Lapland, who refuse to wear colored and coloring glasses upon their eyes, so the wretched infidel gazes himself blind at the monumental white shroud that wraps all the prospect around him. And of all these things the Albino whale was the symbol. Wonder ye then at the fiery hunt?”

(*Moby Dick*, Chapter 42, “*The Whiteness of the Whale*”, p. 212).

El tema de la muerte en el interior de la ballena lo encontrará el lector referido más adelante, de manera breve, en el presente artículo.

⁷⁰ Cf. Marc Richir, *Melville: les assises du monde*, Paris, Hachette, 1996, p.29-30.

⁷¹ Cf. *Moby Dick*, Chapter 106 “*Ahab’s Leg*”, p. 506:

Pequod no es una naturaleza alegre, una *Frohliche Natur* que pueda dar lugar a una ciencia jovial, a una *Frohliche Wissenschaft*. Es, por el contrario, un apóstol de la *traurige Wissenschaft*, que hunde sus raíces en el humus de la tradición judaica. Sem Tob de Carrión nos recuerda, en el siglo XIV, en castellano viejo, en el prólogo, que acaso él no escribió (pero que no lo escribiese no empece para que nos lo recuerde), de sus *Glosas de sabiduría o proverbios morales* que “como quiera que dize Salomón —e dize verdat: quien acreçienta ciencia acresçienta dolor”. Salomón, a quien tan presente tiene Ishmael al final del capítulo de los *tryworks*, cuando enuncia su Evangelio de la Pena y del Dolor, su Credo de la Aflicción y la Locura, que a veces nos recuerda, anticipadamente, a Zaratustra:

“Nevertheless the sun hides not Virginia’s Dismal Swamp, nor Rome’s accursed Campagna, nor wide Sahara, nor all the millions of miles of deserts and of griefs beneath the moon. The sun hides not the ocean, which is the dark side of this earth, and which is two thirds of this earth. So, therefore, that mortal man who hath more of joy than sorrow in him, that mortal man cannot be true — not true, or underdeveloped. With books the same. The truest of all men was the Man of Sorrows, and the truest of all books is Solomon’s, and Ecclesiastes is the fine hammered steel of woe. “All is vanity.” ALL. This willful world hath not got hold of unchristian Solomon’s wisdom yet. But he who dodges hospitals and jails, and walks fast crossing grave-yards, and would rather talk of operas than hell; calls Cooper, Young, Pascal, Rousseau, poor devils all of sick men; and throughout a care-free lifetime swears bt Rabelais as passing wise, and therefore jolly; — not that man is fitted to sit down on tomb-stones, and break the green damp mould with unfathomably wondrous Solomon.

But even Solomon, he says, “the man that wandereth out of the way of understanding shall remain” (*i.e.* even while living) “in the congregation of the death”. Give not thyself up, then, to fire, lest it invert thee, deaden thee; as for the time it did me. There is a wisdom that is woe; but there is a woe that is madness. And there is a Catskill eagle in some souls that can alike dive down into the blackest gorges, and soar out of them again and become invisible in the sunny spaces. And even if he for ever flies within the gorge, that gorge is in the mountains; so that even in his lowest swoop the mountain eagle is still higher than other birds upon the plain, even though they soar”⁷²

(6) El pecado de *hybris* de Ahab consiste en el hipersimbolismo, en la hipertrofia interpretativa, que opera en él en grado máximo⁷³, en negarse a conceder un solo metro en su lucha contra la *opacidad del mundo*. Las penas que por ello sufre son conformes a la magnitud de su osadía, de su reto a las fuerzas titánicas que sostienen, como Atlas, la bóveda del cielo:

“... and this round gold is but the image of the rounder globe, which, like a magician’s glass, to each and every man in turn but mirrors back his own mysterious self. Great pains, small gains for those who ask the world to solve

“Yea, more than equally, thought Ahab; since both the ancestry and posterity of Grief go further than the ancestry and posterity of Joy.”

⁷² Cf. *Moby Dick*, Chapter 96, “The Try-Works”, p. 464-465.

⁷³ Lo contrario de la *asimboleia*, que vendría a ser una lectura plana y literal, que apisona los niveles interpretativos ínsitamente requeridos por un texto determinado, reduciendo a éste a una chusca materialidad muy alejada de la génesis y estructura de su sentido. Un ejemplo clásico de *asimboleia*, en el plano objetual, lo constituiría la interpretación católica de la transustanciación del cuerpo y sangre de Cristo. Según ésta, el pan y el vino son efectiva y literalmente, cuerpo y sangre, a pesar de tener, de hecho, las propiedades sensibles de las obleas y del vino diluido, frente a lo que sucede con la lectura de las iglesias protestantes, que consideran que los elementos del sacramento de la comunión son carne y vino sólo en sentido figurado o transpuesto, *tropical*, que diría Peirce.

El término *asimboleia* lo tomamos prestado de Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Camões: Labirintos e Fascínios*, Lisboa, Edições Cotovia, 1999 [1ª ed., 1994].

them; it cannot solve itself.”⁷⁴

Una de las formas de la opacidad, la más indómita acaso, es la de la riqueza, el exceso de mundo (*par surcroît* es expresión que encontramos con frecuencia en Richir), la maravilla multiforme de objetos y paisajes, de flora y fauna, que nos sobrepasa y satura⁷⁵.

La opacidad desemboca — no tanto río que va a dar en la mar cuanto mar que entra en el curso del río, remontándolo, como un salmón todo él lengua de agua —, no sin cierta afinidad con la lógica del Barroco, en *simbolismo alegórico*. *Moby Dick* es una gran epopeya alegórica, y el *Pequod* un trasunto, no en miniatura, sino de amplificada resonancia, de la irreductible variedad humana, representada en las múltiples nacionalidades a bordo⁷⁶.

⁷⁴ Cf. *Moby Dick*, Chapter 99, “*The Doubloon*”, p. 471-472.

⁷⁵ En rigor, va más allá de la saturación en el sentido que el término adopta en el estudio electrónico del átomo. Se trataría más bien de lo que Merleau-Ponty llamaba — como Richir se encarga a menudo de recordarnos — *bourrage d’essences sauvages*, de una plétora de “fases de mundo”, de “paisajes transcendentales”. Richir hablar con frecuencia de pluralidad de los mundos (en sentido, entiéndase, no cosmológico) como cuando en la quinta de las *Recherches Phénoménologiques* establece, en virtud de lo que denomina *distorsion originaire*, que, si hay un fenómeno, hay varios fenómenos:

“Il vient donc, si l’on considère un phénomène x comme individué, qu’il y a renvoi logologique, ou rythme transcendantal d’individuation, aussi bien “dans” l’unité individuelle du phénomène, du fait de la quantification / division qui le fait paraître comme multiplicité de phénomènes, que “hors de” cette unité individuelle, dans le renvoi qui a lieu, au sein de la chaîne logologique où s’est individué le phénomène x, de ce phénomène x à un phénomène y, etc. Cependant, on s’aperçoit aussitôt que cette manière de considérer les choses est encore relativement abstraite, en ce qu’elle présuppose déjà que le phénomène x s’est individué comme une unité relativement définie, par rapport à laquelle seulement pourraient être définis à leur tour un dedans et un dehors du phénomène x. Or nous savons, par notre *III^e Recherche*, que l’individuation d’“un” phénomène est principiellement affectée d’un inachèvement, d’un inaccomplissement in-fini qui est une autre versión de la *distorsion originaire* du phénomène. Nous savons donc que la distinction du “dedans et du “dehors du phénomène est indécise, et que tel out el phénomène paraît bien plutôt comme une sorte de “tissu phénoménal à la fois en expansion et en contraction, aussi bien vers ce qui paraît comme son “dedans” que vers ce qui paraît, corrélativement, comme son “dehors”: plus concrètement, que ce qui peut paraître comme “partie” du phénomène x peut aussi paraître, du moins *a priori*, comme phénomène y, que la “plongée” dans les “détails” d’un phénomène x fait indéfiniment apparaître d’autres phénomènes y, z, etc... à condition justement que l’on ne s’arrête pas, toujours déjà, sur ce qui paraît comme le “dedans” d’un phénomène comme sur un lieu ou un “espace” qui lui serait coextensif.”

(Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 1983, p. 119-120).

Una buena y concisa presentación del concepto de distorsión originaria la encuentra el lector en Alexander Schnell, “La refondation de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir”, *Eikasia*, 34, 2010, nota al pie nº 46, p. 378. También pueden consultarse los instructivos artículos de Pablo Posada en que el concepto richiriano de distorsión originaria trata de reinterpretarse a la luz de la mereología, de la teoría husserliana de los todos y las partes explicitada en la 3ª de las Investigaciones Lógicas de Husserl y, con todo, operativamente presente en toda la fenomenología posterior y más aún en la fenomenología de Marc Richir: “Hipérbola y concretud en parpadeo. En torno al último libro de Marc Richir *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime*” (2010). *Eikasia*, vol. 34, septiembre 2010 (pp. 439-458). <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>. “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir”. *Eikasia*, vol. 40, septiembre 2011. (pp. 239-290). <http://www.revistadefilosofia.com/40-12.pdf>. “Introducción a *Variaciones II* y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir”. *Eikasia*, vol. 40, septiembre 2011 (pp. 357-442). <http://www.revistadefilosofia.com/40-15.pdf>. “Fenómeno, concepto, concreción. El quehacer fenomenológico richiriano”. *Eikasia*, vol. 40, septiembre 2011. (pp. 449-482). <http://www.revistadefilosofia.com/40-17.pdf>. Para la introducción del concepto de «rien que partie» (nada sino parte) intrínsecamente relacionado con el funcionamiento de la distorsión originaria (o, por así decirlo, basamento mereológico de la misma) es provechoso consultar los artículos: “Concrétudes en concrecences. Prolegómenos à une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l’épochè hyperbolique ». *Annales de Phénoménologie* nº11 / 2012 (pp. 7-56), así como el artículo matricial del que el recientemente citado procede: “Mereología y fantasía. Sobre el trance de manifestación de relaciones de esencia”. dans *Signo, Intencionalidad, Verdad. Estudios de Fenomenología*. César Moreno Márquez y Alicia Mª de Mingo Rodríguez (editores). Actas de V Congreso Internacional de Fenomenología. Sociedad Española de Fenomenología & Universidad de Sevilla (Sevilla, 2005). (pp. 277-287); así como el más reciente “Arquitectónica y concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica”. *Investigaciones Fenomenológicas* nº9, septembre 2012 (pp. 431-471). http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/21_POSADA.pdf.

⁷⁶ En el *Pequod* se embarcan marineros de procedencias tan diversas como Chile, Holanda, Italia, Malta, España, Islandia, Francia, Irlanda, Inglaterra, Portugal, India, Tahití, China o Dinamarca, lo que sugiere que Melville concibió su barco — al que dio premonitoriamente el nombre de una extinta tribu indígena de Norteamérica — como una representación de la humanidad. Al mismo tiempo, los treinta miembros de la tripulación reflejarían el número de estados en que consistía, en aquel tiempo, el país de procedencia del escritor. Como ha señalado con acierto la crítica, se reservaron para los arponeros nacionalidades de procedencia pagana: así, tenemos al caníbal Queequeg, primer personaje que se encuentra Ishmael en su periplo, procedente de una isla ficticia del Pacífico Sur bautizada con el nombre de Kokovoko, al piel roja Tashtego, de la tribu de los Wampanoag, al “negro salvaje” Daggoo, procedente de un asentamiento costero africano, y al ya citado parsi Fedallah. Ése es el hecho indubitable. Pero del hecho cabe dar varias interpretaciones, muy distintas, y hasta opuestas, entre sí. A menudo, el carácter timorato de los críticos, que tienen que cuidarse siempre mucho de a quién dañan o halagan, ha querido ver en ello la convicción de nuestro autor, reflejada arquitectónicamente en las leyes de composición de su novela, en asunto tan importante como el del cuadro de personajes, de la superioridad del cristianismo sobre cualesquiera otras formas de religiosidad o de religión. Ahora bien, pudiera ser (y ésa es otra lectura, por la cual nos inclinamos, en lo que de neutral tiene) que Melville se limitara de ese modo a señalar, que, precisamente los arponeros, forzados como están a

El mundo es un gran signo milagroso, concebido en clave oculta, un código que debe ser descifrado, para dar con esa *inscrutable thing* que con tanto ahínco persigue Ahab en su vida:

“Signs and wonders, eh? Pity if there is nothing wonderful in signs, and significant in wonders! There is a clue somewhere; wait a bit; hist–hark!”⁷⁷

No yerran los teóricos de la literatura cuando consideran la incorporación de la teoría y práctica del símbolo como el mayor hallazgo de la poética y estética románticas. No obstante, entre los polos de la alegoría y del símbolo, como representantes del arte, primero medieval, luego barroco, en el caso de la primera, y del romanticismo y sus ramificaciones — parnasianismo, simbolismo *stricto sensu*, modernismo, etc. —, en el caso del segundo, hay numerosas modulaciones intermedias, mezclas o compuestos con diverso grado de cada uno de los citados elementos. *Moby Dick*, resultaría, claro está, de una de ellas. Es obvio que, a pesar de que le demos el apellido de alegórica, que acompaña al nombre propio de epopeya, no nos encontramos ante un auto sacramental o ante una danza de la muerte, sino ante un objeto estético de enorme complejidad, que presenta numerosos estratos, de procedencias muy diversas en el tiempo y el espacio, y que incorpora muchos rasgos en boga en la época de su creador, por más que a menudo cargados de mordaz ironía, de una ironía que podríamos denominar reactiva. Una de las características que adopta es la de un perspectivismo complementario, no relativista, que considera que hay múltiples formas de conocimiento humano, no contradictorias entre sí, resultado de diversas maneras prácticas de trabajar un objeto de incomparable amplitud y volumen, al tiempo que esquivo, ilustrado por la enorme ballena blanca.⁷⁸

Un espíritu agudo como el de Lewis Mumford pone el dedo en la llaga al notar cuál es la determinación de la ballena, esto es, en qué consiste *la afectividad de Moby Dick, incapaz de irradiarse fuera de un ciego en sí y para sí, agujero negro de la emotividad*, que traga anhelos, deseos e inteligencias sintientes, privándolos del espejo o reconocimiento hacia el que se lanzaron en su destructora empresa, en la que todo fue naufragio:

“As the pursuit of the whale goes on, as the Pequod encounters the sperm whale and the right whale, and kills them, fastens them to its side, and dismantles their corpses, getting sperm oil from one and whalebone from the other, as they watch the spout of the whale from the distance, or see, at midnight, an apparition of a spout, perhaps a portent, perhaps jetting from the head of Moby-Dick himself: as they sample the whale as food, as they render down its blubber into oil, as they watch the sharks thrust their slithering upturned mouths at the carcass, as they squeeze the lumps of cold, solidified fat back into liquid; as all the events and preparations take place, the whale finally emerges as a complete body. What the whale is to the whaleman and what he is to the artist; what he is to the naturalist and what he is to the merchant; and what he is in the chase — and in the museum — and in human history all these things come forth. There is not one method of knowledge: every manifestation in human experience contributes to the reality of the whale itself. No one lives to himself, or comprehends himself, except by establishing relationships

tener un contacto más cercano con la animalidad salvaje de la ballena, han de proceder de regiones que aún conservan formas arcaicas o numéricas del vínculo hombre-animal, mediado por los dioses, o mediador de éstos, a quienes erige.

⁷⁷ Cf. *Moby Dick*, Chapter 99, “*The Doubloon*”, p. 473.

⁷⁸ Ello desembocará en la necesidad de establecer terminologías y nomenclaturas de diferente calado, un vocabulario específico de cada dominio. Recordemos cómo para el gran lingüista norteamericano Leonard Bloomfield el léxico era propiamente la división social del trabajo.

with that which is outside himself: man gives to the whale something that the creature is incapable of giving back: his own needs, his own desires, his own understanding.”⁷⁹

Achab cometería, en su búsqueda, un pecado de impiedad, atravesando una frontera ontológica al buscar el reconocimiento afectivo de la gran ballena blanca. Reconocimiento del capitán a la ballena, pero también — y esto es lo decisivo, el paso al límite que acomete Melville en su escritura —, de la ballena al capitán. Intento de traspasar y derrocar la institución de lo que Agamben denomina *máquina antropológica*.⁸⁰ Un error del que debemos quedar de todo punto libres, tanto más cuanto que se trata de un error constitutivo de no pocas subjetividades, así como de una perenne tentación del animal simbólico, la de confundir signo con cosa y cosa con signo, es el de la transposición o *Übertragung* de los rasgos o caracteres de *Moby Dick*, ballena y libro, animal y símbolo, al capitán Achab. La obsesiva manía de persecución revienta, como en astillas, dando lugar a un espectáculo verbal de colorido y variedad casi inigualables. Extraño ejemplo de génesis de lo heterogéneo en lo homogéneo, de leibnizianismo teológico-político (licuado, seguramente, para Melville, por Goethe), de creación del paraíso desde el infierno⁸¹:

“We must not confuse Moby-Dick with the monomaniac captain who belongs to the fable: the book itself has a hundred sides, and is the precise opposite of that narrow quest. For immediate action, people forget many of these relations: the artist or the scientist is just as narrow in his interests as Flask, just as single-minded in his pursuit as Ahab. But Melville is neither Flask nor Ahab nor artist nor scientist: he philosophizes out of a completer experience and a more coherent consciousness than any of these partial figures. The whale is no phantom symbol; and this stage is no pasteboard stage. If this is not the universe, the full universe, that Melville embodies under these symbols, no one in our time has had inkling of a fuller one. Moby-Dick is an imaginative synthesis; and every aspect of reality belongs to it, one plane modifying the other and creating the modeled whole.”⁸²

Estas últimas líneas de la cita nos recuerdan el carácter central que en la novela ocupa la cuestión del *orden del saber o del conocimiento*. No por casualidad se establece, en el ya referido capítulo 32, “*Cetology*”, la analogía (en verdad, una homología a los ojos del espíritu de Melville) entre el gran animal marino y una biblioteca. Los diferentes tipos de ballenas serán catalogados, según su magnitud, conforme a principios bibliográficos, en libros y capítulos, como si de pergaminos o manuscritos se tratara⁸³. *Moby Dick* no será sólo un texto sobre un cachalote

⁷⁹ Cf. Lewis Mumford, *op. cit.*, p. 115-116.

⁸⁰ *Anthropologische Maschine*, en la edición alemana por la que nos guiamos (Giorgio Agamben: *Das offene: der Mensch und das Tier*, Frankfurt, Surkamp Verlag, 2003). Richir no es ajeno a las polémicas dentro de la tradición que, arrancando, por un lado, de Heidegger, y, remontándose, por otro, a los flancos que abren Cassirer y Scheler, viene a dar en lo que comúnmente se conoce como *antropología filosófica*. El lector encontrará las reflexiones del filósofo belga de origen valón en punto a temas de etología, así como a las relaciones entre la animalidad y los dioses, espoleadas por una profunda lectura de Konrad Lorenz y del propio Heidegger, en el capítulo 3 de *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, que lleva por título “L’institution symbolique comme “nature” en l’homme: animalite et humanite”, p. 223- 285.

⁸¹ No se olvide que, para Leibniz, en la *Teodicea*, el infierno es el máximo homogéneo (repetición eterna de pecados y penas) y el paraíso el máximo heterogéneo, el exceso de mundo o pluralidad de mundos, en tanto que fenómenos, de que escribe Richir. En lo que toca a Spinoza, las relaciones serían mucho más complejas de establecer, y operarían a veces en forma de inversión de los conceptos. Hay, por caso, en el Pequod y en *Moby Dick*, por activa y por pasiva, no poco de la spinoziana *facies totius universi*, que, aunque varía de infinitos modos, permanece siempre la misma, tal y como se nos presenta en la carta LXIV a Schuller. Allí se alude a las cosas producidas mediante una modificación infinita, esto es, a los modos infinitos mediatos, de los que la epopeya melvilliana sería una muestra.

⁸² Cf. Lewis Mumford, *op. cit.*, p. 116.

⁸³ Sin olvidar, entretanto, que “No branch of Zoology is so much involved as that which is entitled Cetology”, según la cita del capitán Scoresby que reproduce nuestro novelista (*Moby Dick*, Chapter 32, “*Cetology*”, p. 145).

gigante; el mismo animal se convierte, en él, en obra gráfica, en libro, acaso jeroglífico, que debemos leer y descifrar, o, si no, dejar estar y vivir en paz en el inmenso mar caníbal de los estantes. La metáfora blumenbergeriana de la legibilidad del mundo encuentra aquí su máxima expresión, mas desprovista de su ideología o pátina trascendente. Así, en vez de tomar el mundo, y, en él, la gran ballena blanca, representante eximio de uno de los muchos grupos de cetáceos que se someten a consideración (tres libros que comprenden, en total, catorce capítulos), como libro que se ha de leer correctamente — sea que esté escrito en lenguaje matemático, sea que se trate de un símbolo soteriológico — se entiende que habrá tantas disciplinas de conocimiento, tantos modos legítimos de saber como disposiciones posibles de un material. El conocimiento científico, para Melville, descansa siempre en un sustrato arbitrario: arbitrario, no en tanto que caprichoso y por completo inmotivado, sino porque no hay una relación natural, no mediada, entre signo y cosa, entre lo que puede conocerse y quien aspira a conocer, movilizándolo, para ello, diversos órdenes. Tenemos un orden alfabético, cronológico, matemático, biológico, numérico, temático, enciclopédico, etc., y no podemos decretar la superioridad definitiva de uno sobre otro. No en lo que atañe al nervio interno del saber, a su arquitectura íntima. Sí cabe, nos dice Melville, quedarse con uno de ellos, el más práctico y útil. En el capítulo “*Cetology*” se ensaya una clasificación genealógica y anatómica a lo Linneo o Cuvier, a quienes se cita, dejándola inconclusa, en parte, como veremos después⁸⁴, por la natural interrupción que asola a todo lo humano, para acabar quedándose con la única que resulta practicable, la que trabaja con los volúmenes en tanto que tales, sin atender a lo en ellos inscrito:

“And if you descend into the bowels of the various leviathans, why there you will not find distinctions a fiftieth part as available to the systematizer as those external ones already enumerated. What then remains? Nothing but to take hold of the whales bodily, in their entire liberal volumen, and boldly sort them that way. And this is the Bibliographical system here adopted; and it is the only one that can possibly succeed, for it alone is practicable. To proceed.”⁸⁵

Bastantes páginas después, habiendo pasado ya el Ecuador del libro, se retoma la problemática del signo y la escritura, incluida en una peculiar dialéctica de lenguaje y silencio, que apunta, más allá de interpretaciones místicas que yerran el tiro, a una integración de la teoría del lenguaje en un *Órganon* más amplio, de modo semejante a como, en el insigne Karl Bühler, la *Sprachtheorie* se acompañaba de una teoría de la expresión (*Ausdruckstheorie*):

“But how? Genius in the Sperm Whale? Has the Sperm Whale ever written a book, spoken a speech? No, his great genius is declared in his doing nothing particular to prove it. It is moreover declared in his pyramidal silence. And this reminds me that had the great Sperm Whale been known to the Young Orient World, he would have been deified by their child-magian thoughts. They deified the crocodile of the Nile, because the crocodile is tongueless; and the Sperm Whale has no tongue, or at least it is so exceedingly small, as to be incapable of protrusion. If hereafter any highly cultured, poetical nation shall lure back to their birth-right, the merry May-day gods of old; and livingly enthrone them again in the now egotistical sky; in the now unhaunted hill; then be sure, exalted to Jove’s

⁸⁴ Al ocuparnos brevemente del célebre pasaje del *draught of a draught*.

⁸⁵ Cf. *Moby Dick*, Chapter 32, “*Cetology*”, p. 152.

high seat, the great Sperm Whale shall lord it.

Champlion deciphred the wrinkled granite hieroglyphics. But there is no Champlion to decipher the Egypt of every man's and every being's face. Physiognomy, like every other human science, is but a passing fable. If then, Sir William Jones, who read in thirty languages, could not read the simplest peasant's face in its profounder and more subtle meanings, how may unlettered Ishmael hope to read the awful Chaldee of the Sperm Whale's brow? I but put that brow before you. Read it if you can.”⁸⁶

Fichte, en sus reflexiones sobre el origen del lenguaje⁸⁷, establece una diferenciación entre *Ursprache*, oral, y *Hieroglyphensprache*, escrito. En ambos se apreciaría todavía un efecto de la naturaleza, condenado a oscurecerse después⁸⁸. Estaríamos, con todo, ya en el ámbito del signo propiamente dicho. Signo que, en un momento original, conservaría de modo más nítido la huella o rastro del citado efecto natural (¿mimético?, ¿poiético?). La pregunta por el carácter de dicha huella será, de hecho, la cuestión que estará a la base de la polémica con Schiller a partir de la negativa de éste a publicar el texto *Unterschied des Geistes und des Buschstabens in der Philosophie*.

La exterioridad, percibe Fichte, le otorga al signo independencia frente al reflejo inmediato de la conducta instintiva. Dicha independencia no es otra cosa que la distancia mediata de la comunicación, el fondo ontológico de la libertad. Libertad que desemboca en el “espantoso caldeo” del ceño de la ballena, que sintetiza aquí el entramado irreductible, en su opacidad, a que nos arroja la fisionomía (expresiva o impresiva, poco importa) del ser ajeno.

Resulta llamativo que Melville asocie siempre, de una manera más o menos clara, el asunto del orden del saber con el problema de la dignidad humana. Así lo hallamos, por ejemplo, en el párrafo final del capítulo 24, “*The Advocate*”, en que se discute sobre el valor y la dignidad del oficio de ballenero:

“And as for me, if, by any possibility, there be any as yet undiscovered prime thing in me: if I shall ever deserve any real repute in that small but high hushed world which I might not be unreasonably ambitious of; if hereafter I shall do anything that, upon the whole, a man might rather have done than to have left undone; if, at my death, my executors, or more properly my creditors, find any precious MSS. in my desk, then here I prospectively ascribe all the honor and the glory to whaling; for a whaleship was my Yale College and my Harvard”⁸⁹

Pudiera parecer a simple vista una elaboración del lugar común de la *escuela o universidad de la vida*, que a menudo incluye una amarga queja, con irónica distancia, rayando en sátira, sobre la institucionalización de los saberes y virtudes⁹⁰, pero, en verdad, es mucho más que eso. Pues no son las bondades de una vida abigarrada y proteica lo que se canta, la simple variedad multiforme de fenómenos comprimidos en esa función continua espacio-temporal que llamamos biografía, en la unidad orgánica de una existencia. Es, más bien, en primera instancia, un canto de afirmativa jovialidad sobre el carácter integrador e unitario del oficio, en este caso el de

⁸⁶ Cf. *Moby Dick*, Chapter 79, “*The Prairie*”, p. 380.

⁸⁷ Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und vom Ursprung der Sprache*, en *Sämtliche Werke*, VIII, Berlin, Verlag von Veit, 1846, p. 309-310.

⁸⁸ Ambos serían en Fichte manifestaciones coetáneas de una misma raíz, ante la que se encuentran en pie de igualdad, un poco al modo en que Hjelmslev, en sus *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (Madrid, Gredos, 1971), consideraba a los fonemas y a los grafemas realizaciones diferentes de una misma unidad abstracta. Sólo que donde Fichte aún puede apelar a una matriz natural, el lingüista danés se ve obligado a vaciar de sustancia la base común a ambos, a la que llamará *cenema*.

⁸⁹ Cf. *Moby Dick*, Chapter 24, “*The Advocate*”, p. 122.

⁹⁰ Tal y como se escucha en la letrilla de Góngora que comienza “Dineros son calidad, / ¡verdad! / Más ama quien más suspira, / ¡mentira!”: “la Corte vende su gala / la guerra su valentía; / hasta la sabiduría / vende la Universidad: / ¡verdad!”

cazador de ballenas, que cabe suponer haría extensible Melville a muchos otros. Pero supone también, en segundo término, un intento de reconducir los méritos vitales a un Tribunal transcendente, representado en este caso por los acreedores de la tarea del poeta y del hombre, que ha de valorar si éste merece una fama verdadera, un justo renombre, *any real repute*.

La tarea del hombre y del poeta está — no importan cuán grandes sus esfuerzos — condenada a quedar inconclusa, esencialmente tocada de inacabamiento. Ello vale tanto para el libro que se escribe como para su adscripción a un orden superior de conocimiento, para su inscripción en él. La Cetología se alzaría imperfecta ante nuestra mirada, mirada también imperfecta, que sueña completitud, como se alzan la Catedral de Colonia de que habla Melville o, más cerca de nosotros, la de Oviedo:

“Finally: it was stated at the outset, that this system would not be here, and at once, perfected. You cannot but plainly see that I have kept my word. But I now leave my cetological System standing thus unfinished, even as the great Cathedral of Cologne was left, with the crane still standing upon the top of the uncompleted tower. For small erections may be finished by their first architects; grand ones, true ones, ever leave the copestone to posterity. God keep me from ever completing anything. This whole book is but a draught — nay, but the draught of a draught. Oh, Time, Strength, Cash, and Patience!”⁹¹

Con Melville se certifica, de nuevo, algo que acaso esté ahí, en el mundo, desde siempre y que ya en el siglo XX se hará mucho más acuciante, tragicómico: la constatación de que el llamado salto de la teoría a la praxis acaba por no ser más que pasar de leer un tipo de libros a otro.

(7) En ocasiones, Melville, como si de un filósofo presocrático se tratase, chapotea, deliberadamente o no, en lo gnómico, entre numerosas sugerencias o apelaciones a una sabiduría oculta, a una *Weisheit* que no es *Wissenschaft*. Los dos ejemplos más inquietantes los constituyen, a nuestro parecer, la alusión, en el ya citado pasaje del capítulo *Surmises* en que se nos presentan al detalle las líneas maestras del arte de dominación de Achab, a otras razones tal vez demasiado analíticas para ser desarrolladas verbalmente,⁹² y la por momentos enigmática carta a Nathaniel

⁹¹ Cf. *Moby Dick*, Chapter 32, “Cetology”, p. 157.

⁹² Cf. *supra*: “For all these reasons then, and others perhaps too analytic to be verbally developed here, Ahab plainly saw that he must still in a good degree continue true to the natural, nominal purpose of the Pequod’s voyage”. ¿En qué razones estaría pensando nuestro autor? En verdad, de ser razones atinentes al orden del lenguaje, deberían ser sintéticas, dado que lo analítico no exigiría desarrollo, por su propia naturaleza, que consiste, en buena parte, en un despliegue y manifestación de las relaciones en él contenidas. Melville parece apuntar aquí a una suerte de coalescencia no verbal entre procesos, o coalescencia de procesos no verbales, a una especie de baciélmo ontológico, de *dynamis* formadora de síntesis al margen del lenguaje (*hors langage*), deudora en algo de las síntesis pasivas husserlianas. Se trataría, si nuestra interpretación sigue la pista buena, de lo que Richir denomina *esquematismo de la fenomenalización*, problema al que dedica la quinta de las *Recherches Phénoménologiques (IV, V): du schématisation phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983, y que trata con especial énfasis en las páginas 160-208. Ese esquematismo de la fenomenalización está presente tanto en el esquematismo fuera de lenguaje como en el esquematismo de lenguaje, que es la re-esquemización del esquematismo fuera de lenguaje. Por otro lado, hay un esquematismo aún menos arcaico que el esquematismo de lenguaje (y, a fortiori, que el esquematismo fuera de lenguaje) al que dedica Richir la *Recherche IV*: se trata del esquematismo de la repetición repitiéndose, que en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (Grenoble, Jérôme Millon 2006) se convertirá, por así decir, en el mínimo esquemático fundamental en que se basa la diástasis del presente.

A algo de esa naturaleza, evanescente y nada fácil de apresar, parece referirse, desde un marco conceptual que no es el de Richir, pero referido a preocupaciones que el filósofo belga de origen valón en buena medida comparte, René Thom en *Esquisse d'une Sémiophysique* (Paris, InterÉditions, 1991, p.16), cuando escribe: “Mais le problème important — en matière de philosophie du langage — n'est pas celui de la vérité (affaire d'accident, *Sumbebékos*, dirait Aristote, mais bien celui de l'acceptabilité sémantique, qui définit le monde des “possibles”, lequel contient le sous-ensemble (éminemment variable) du réel. On ne cherchera pas à fonder la Géométrie dans la Logique, mais bien au contraire on regardera la logique comme une activité dérivée (et Somme toute bien secondaire dans l'histoire de l'esprit humain), une rhétorique. Ici, on ne cherchera pas à convaincre, mais à susciter des représentations, et à étendre l'intelligibilité du monde. Au lieu de fonder logiquement la Géométrie, on cherchera à fonder la logique dans la Géométrie. On obtient ainsi ce schéma très général d'un monde fait de saillances et de prégnances: les saillances, objets impénétrables l'un à l'autre, très souvent individuelles; les prégnances, qualités occultes, vertus efficaces, qui

Hawthorne de noviembre de 1851, que hace las veces de despedida como vecino del amigo que parte, carta en que leemos:

“Lord, when shall we be done growing? As long as we have anything more to do, we have done nothing. So, now, let us add Moby Dick to our blessing and step from that. Leviathan is not the biggest fish; — I have heard of Krakens”

Hay, por cierto, un paralelismo no desdeñable entre la dedicatoria de *Moby Dick* a Hawthorne y la de *Sein und Zeit* a Husserl, aunque en este caso la tibieza de comportamiento le correspondería, con el transcurso del tiempo y los acontecimientos, y salvando todas las distancias, a Hawthorne, el destinatario, y no al emisor, como en el drama académico germano.⁹³

Los estudiosos, los *scholars*, aún discuten hoy, sin ponerse del todo de acuerdo (pues ésa es su naturaleza y su oficio), sobre un hipotético texto que Melville habría iniciado, y luego tirado o quemado, tras acabar Moby Dick, y que debiera haber sido su siguiente novela, que acabaría desechando por consideraciones y miedos de índole comercial, referentes al muy probable fracaso de público, para iniciar, sin apenas solución de continuidad, lo que llegaría a ser *Pierre or, the Ambiguities*. Esa obra que no ha llegado hasta nosotros sería o iría a ser, nos dicen, una novela sobre los Krakens, seres cuasi-mitológicos en el mundo escandinavo, amenaza y pesadilla de pescadores de altamar y marineros, que adoptan la forma de calamares o pulpos gigantes. Esto plantea el nada fácil problema de la dirección en que un camino finalmente no tomado hasta sus últimas consecuencias hubiese desambiguado, de haberse proseguido por ahí, las dudas ante la encrucijada ante la que vacilamos, nos detenemos, y damos marcha atrás. ¿Pretendía Melville explorar otros abismos aún más hondos del alma, cifrar nuevos misterios, descubrir nuevos monstruos? ¿O hubiera revelado, por el contrario, un apego tal vez demasiado real a las cosas, delatándose, en la estrechez de la imaginación, ceñido en demasía a las exigencias que sus animales le dictaban, al arte compositivo de un peculiar *Bestiarium*? Nunca lo sabremos.

Convendrá, no obstante, que adelantemos aquí, para desarrollarla en otro momento, una breve tipología de las relaciones que cabe encontrar en la transmisión o *Überlieferung* textual en el tiempo y el espacio. Puede darse, en primer lugar, el caso, harto trivial, en que lo concebido y publicado como totalidad o unidad llegue a nosotros intacto, conservando dichos rasgos. En segundo lugar, podemos tener la situación, muy frecuente en la filología de la Antigüedad en cualquiera de sus localizaciones, en que un objeto textual — libro u obras completas — llega hasta nosotros en estadio fragmentario. De entre los numerosísimos ejemplos disponibles acaso los más celebrados en nuestra cultura hayan sido el de los pedazos del libro de Heraclito salvados del incendio del templo de Artemisa en Éfeso tras el ataque de Eróstrato, y el de las lagunas en la obra de Aristóteles, de las cuales el segundo libro de la *Poética* es la más conocida y sujeta a especulaciones varias. Tenemos, además del escenario, también evidente, en que lo que de la pluma de su autor salió en estado fragmentario (por los motivos que fueren: estado de salud, presiones editoriales, incapacidad personal o estructural para dar fin cierto a la obra) llega hasta nosotros con esa misma dignidad truncada. Ahí cabría colocar algunos de los textos de Nietzsche, y debe, sin duda, distinguirse,

émanant de formes sources et vont investir d'autres formes saillantes en y produisant des effets visibles (effets figuratifs)” (la cursiva de las últimas líneas es nuestra).

⁹³ Que fue drama, claro, en tanto que no restringido al intramuros alcanforado de la Universidad.

entre lo que un autor da a la imprenta y lo que configura el legado póstumo. En éste segundo caso, Husserl sería un ejemplo ínsito y paradigmático de fragmentación efectiva *más allá de su intención e intencionalidad originarias*. Por su parte, algunos de los fundadores y pioneros de disciplinas de estudio a comienzos del siglo XX se vieron beneficiados de una sistematicidad externa en punto a la disposición de sus notas y apuntes, que no vieron la luz pública en vida de éstos, la que le otorgaron sus editores (a veces, a costa de falsear las doctrinas originarias y de añadir aspectos ausentes en éstas, o de mermar, según aumentaba el orden externo del saber, la coherencia interna del mismo, de carcomer, de manera casi inadvertida para todos, algún pilar de la arquitectura conceptual de los maestros). El ejemplo más egregio, pero no el único, lo constituye, sin duda, la suerte de los apuntes de Ferdinand de Saussure, hasta constituir el *Cours de linguistique générale* que editaron y publicaron Charles Bally y Albert Sechehaye. Hay, sin embargo, un caso mucho más ladino, casi una astucia o *ruse* de la razón, de mirada torva, un muy serio intento de *engaño transcendental*, sólo posible en épocas enfermas de hiperconsciencia histórica, el que asociamos al nombre de Martin Heidegger. Con independencia del valor interno de su obra, Heidegger es, en punto a las relaciones proyectadas con su público coetáneo y futuro, y con lo que él sueña o imagina como eternidad — la suya, claro está, en el Panteón del Espíritu, en el Valhalla del Pensamiento Germánico Puro, que es, añadimos nosotros, lo que queda de quitarle al nihilismo la posibilidad de pensar con *nihil* y otros miles de palabras y raíces latinas tras esa peculiar batalla del bosque de Teutoburgo que es la *Sprachreinigung* o *Sprachpflege* que acomete la cíclica estulticia filosófica y vital del *furor teutonicus*, contando con que el hechizo exótico esté de su parte y juegue a su favor, paralizando las reacciones de sus enemigos, la razón y el buen sentido, que debieran, para no dejarse fascinar o seducir más de la cuenta por encantadores de serpientes y cantos de sirena de orillas del Elba o del Rin, aplicarse a la traducción castiza (pues eso es Heidegger, un casticismo como el que describe en nuestra lengua Unamuno, también de boina, pero no de chotis ni zarzuela ni Frascuelos, sino alpino, paleta y, por demás, aguileño, como las narices judaicas, éstas, ni alpinas ni paletas, que serán objeto fóbico primario en el *Staat* amarronado que apila libros sobre piras tras una *Anrede* del Rector de Friburgo, discípulo del judío Husserl y amante de la hebrea Arendt), y, sin llegar a convertir o rebajar a *Faust* en el doctor Faustino de Valera, respirar aliviados al constatar que el aura, casi benjaminiana, del *Wilhelm Meister* es ya menos, quedando intacto el genio desplegado, si se piensa en que las aventuras, sustanciales e ineludibles de la *Bildung*, son las de Guillermo Maestro —, un fullero que no desmerecería a Cervantes jugando, como su criatura Rinconete, a la quinola en el puerto de Sevilla, o con Camões y Vasco de Gama sobre la cubierta de un navío de vuelta a Lisboa, ni al gran navegante lusitano, Gobernador de la India, jugando y haciendo trampa (*sempre quero ver se continuas a fazer batota*) a la sueca en Cais de Sodré, con el rey don Manuel de Portugal, tal y como nos los pinta Antonio Lobo Antunes en esa pequeña joya titulada *As Naus*. En efecto, el filósofo alemán jugueteó toda su vida (no simple coqueteo de vanidad intelectual, sino verdadero propósito confiscador de su imagen en el tiempo, demonio de Maxwell como nunca antes en la filosofía) con la promesa de una segunda parte de *Sein und Zeit*, una promesa que él sabía imposible de cumplir, por motivos estructurales e internos, y no por algún acaso o contratiempo. Se trata de un intento de *intervención transcendental*, de verdadera usurpación demiúrgica, de *Beschlagnahme*, en que se quiere ser juez y parte, y, sobre todo, en que la parte, nacida mutilada, quiere ser cuerpo entero y sano, como hélice o ala que quisiera

ser avión, o tabla de naufrago que aspirara a ser navío.

Si nos preguntásemos ahora: ¿quién es, en verdad, Achab? ¿Qué se esconde tras esta interminable cadena de símbolos, tras la ansiedad del capitán del *Pequod* ante esa *inscrutable, unearthly thing* que persigue capturar con su búsqueda y caza, ante lo que él mismo formula como *some unknown but reasoning thing behind all visible objects*, la respuesta que cabe dar es sorprendente: el capitán Achab muestra, ya lo hemos visto, una coincidencia tan llamativa como pormenorizada con la filosofía de Johann Gottlieb Fichte⁹⁴. Podríamos incluso decir, sin un ápice de exageración, que Achab es Fichte. *Moby Dick*, entonces, podría merecer el título de *prolegómenos metafísicos a una fenomenología del derecho*. El paralelismo alcanza grado de identidad cuando comparamos el argumento de inmortalidad que Ishmael avanza en la novela melvilliana con alguno de los textos del filósofo alemán. Así, leemos en nuestra epopeya marítima, al final de un párrafo ya citado con anterioridad:

“For small erections may be finished by their first architects; grand ones, true ones, ever leave the copestone to posterity. God keep me from ever completing anything. This whole work is but a draught — nay, but the draught of a draught.”⁹⁵

El célebre pasaje del *draught of a draught*, del borrador de un borrador, o esbozo de un esbozo, incluye un argumento sobre la inmortalidad que se corresponde, con exactitud meridiana, con el que Fichte avanza en su texto de junio de 1794 *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, y más concretamente, en el pasaje final de la tercera de las conferencias allí transcritas, destinado a discutir la diversidad de las profesiones y clases en la sociedad:

„Ueber die Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft. „

“Das Interesse steigt, wenn man einen Blick auf sich selbst thut und sich als Mitglied dieser grossen, innigen Verbindung betrachtet. Das Gefühl unserer Würde und unserer Kraft steigt, wenn wir uns sagen, was jeder unter uns sich sagen kann: mein Daseyn ist nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein nothwendiges Glied der grossen Kette, die von Entwicklung des ersten Menschen zum vollen Bewusstseyn seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht; alles, was jemals gross und weise und edel unter den Menschen war, - diejenigen Wohlthäter des Menschengeschlechts, deren Namen ich in der Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehreren, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind, - sie alle haben für mich gearbeitet; - ich bin in ihre Ernte gekommen; ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen verbreitenden Fusstapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brüdergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mussten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mussten, seiner Vollendung näher bringen.

“Aber ich werde aufhören müssen, wie sie;” dürfte sich jemand sagen. - O! es ist der erhabenste Gedanke unter allen: *ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiss die*

⁹⁴ La misma, recordemos, que recreaba en las buhardillas madrileñas, al editar la revista *Lumen*, el protagonista de los barojanos *Inventos y Mixtificaciones de Silvestre Paradox*.

⁹⁵ Cf. *Moby Dick*, Chapter 32, “Cetology”, p. 157.

Uebernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören, zu wirken und mithin nie aufhören zu seyn. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Daseyn keine Zeit bestimmt, - und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener grossen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotz eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischet euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, - schäumt und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; - mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.”⁹⁶

(8) Por último, debemos preguntarnos: ¿Qué hubiese sido de Achab en nuestro mundo? Sería tentador imaginarlo como un *outcast* derrotado o como un paria, arrinconado por un mundo que ha cambiado sus valores o costumbres al punto de hacerlo envejecer aceleradamente hasta poco menos que la nada (*nothingness*) social. Pero esas imaginaciones románticas rara vez son reales. ¿Qué hubiese sido Achab en los siglos siguientes? Probablemente, le hubiera gustado ser astronauta, mensajero de los astros (*Sidereus Nuncius*), para no perder detalle sobre el tráfigo de esencias, verdaderas transiciones de fase ontológicas, que suponía su espíritu entre tierra y astros, y en nuestros días trabajaría, con seguridad, en el sector de *controlling* financiero, o como manager de la reputación ajena⁹⁷. O mejor aún, rindiendo tributo a la génesis filosófica de los oficios y profesiones en el mundo alemán (que a veces parecen venir a llenar, por pura tozudez, un hueco o casilla vacía ya previsto o prescrito por el pensamiento abstracto) se ocuparía de lo que, con nombre tan pedante como intimidador, se conoce en el *Deutschum* como *Existenzgründungsberatung*.

Algunos temas han de quedarse, tan necesaria como lamentablemente, en el tintero, a la espera de una mejor ocasión para tratarlos. Bastará aquí con apuntar un par de ellos para futuros artículos:

I) La blancura de la ballena, que ha merecido una atención meticulosa de muchos estudiosos, sobre todo los de vocación más filosófica, como Lewis Mumford o el propio Marc Richir⁹⁸. En directa relación con este tema se encuentra el asunto de las formas de la muerte en Melville. Una de ellas — si olvidamos ahora a Achab — destaca

⁹⁶ Cf. J.G. Fichte *Gesamtausgabe, Band I, 3: Werke 1794-1796, herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Scholtky*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1996, p. 49-50. La cursiva es nuestra, a fin de mejor señalarle al lector la coincidencia argumentativa y de ideas entre ambos autores. Este párrafo es objeto de una atención especial en el artículo de Richir “Fichte et la terreur”, incluido en F. Furet and M. Ozouf (eds.), *The French Révolution and the creation of modern political culture, vol.3 - The Transformation of Political Culture 1789 – 1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 233-252. La glosa richiriana del fragmento del filósofo alemán resulta especialmente pertinente, para lo aquí tratado, según se modula en las páginas 234-236. Al margen de algún filosofema deudor de su tiempo, como el especial énfasis en la idea, de por sí clásica, ya aristotélica, de la gran cadena de los seres (*scala naturae*), presente, por mediación de Buffon, en el enciclopedismo francés (señaladamente, en el *Discours préliminaire* de D’Alembert) y en las obras de filosofía natural de Diderot (como en sus *Pensées sur l’interprétation de la nature*), y dotada ya en éstos últimos de contenido ético y político, idea sobre la que Arthur O. Lovejoy nos dejó una estupenda e iluminadora monografía, encontramos aquí el postulado de la eternidad e inmortalidad del individuo, no a través de la especie, como querrá el siglo XIX, sino, anticipando al tozudo vasco Unamuno, por medio de la obra.

⁹⁷ Pues la propia no parece interesarle, o al menos no tiene reparos en ponerla en juego y en jaque. Aunque ello tiene más que ver, a nuestro juicio, con la ajenidad estructural propia del huérfano que con un supuesto nominalismo, para el que no encontramos en Achab razón alguna.

⁹⁸ Cf. Lewis Mumford, *op. cit.*, p. 124-127. Richir, por su parte, se ocupa de ello en el artículo “Qu’est-ce que la Baleine Blanche?”, incluido en *Melville: les assises du monde*, Paris, Hachette, 1996, p. 47-60.

por encima de las demás: el arponero Tashego está a punto de perecer en el interior de la cabeza de la ballena de esperma capturada, episodio que suscita la siguiente reflexión del narrador Ishmael sobre los peligros de confrontarse con la idealidad pura de raíz platónica:

“Now, had Tashego perished in that head, it had been a very precious perishing; smothered in the very whitest and daintiest of fragrant spermaceti; coffined, hearsed, and tombed in the secret inner chamber and sanctum sanctorum of the whale. Only one sweeter end can readily be recalled — the delicious death of an Ohio honey-hunter, who seeking honey in the crotch of a hollow tree, found such exceeding store of it, that leaning too far over, it sucked him in, so that he died embalmed. How many, think ye, have likewise fallen into Plato’s honey head, and sweetly perished there?”⁹⁹

II) El engarce del dominio por medio de la omnipresente moral provisional con el instante cartesiano. O, dicho de otra manera, qué forma adoptan los intentos de operacionalizar, como se dice en nuestros días, el instante cartesiano: en Ahab, ciertamente y, por extensión, en *Moby Dick*, pero también en otros órdenes del saber o en otra disposición y hasta gestión del mismo. Así, por ejemplo, en lingüística nos constan al menos dos intentos de darle una salida al instante cartesiano, el de la psicomecánica de Gustave Guillaume y la noción de “instancia organizativa de la frase” en Agustín García Calvo. Obviando ahora las diferencias entre uno y otro, de las que acaso nos decidamos a escribir un día, ambos remiten a una construcción arquitectónica — en este caso, sintáctica, y, antes (en un antes acrónico), morfológica — montada sobre la marcha, en un único golpe de espíritu que mata numerosos pájaros de un tiro, *online*, diríamos hoy en día. Una manera mucho más efectiva y real, la del acercamiento, digamos, infinitesimal al instante cartesiano, que renuncia a captarlo al vuelo, a cambio de acercarse a una distancia infinitamente pequeña de él, como para dispararle a quemarropa, sacando de ello enormes réditos prácticos, la representan los macrocomputadores de Goldmann and Sachs moviendo en fracciones de milisegundo volúmenes billonarios de dinero en operaciones bursátiles sucesivas a escala planetaria.

Es éste el momento en que nuestra nave textual se apresta a doblar el Cabo de Buena Esperanza y adentrarse *por mares nunca dantes navegados*. Así, para introducir un conveniente incomodo interpretativo al lector (y, retrospectivamente, acaso al propio Marc Richir y hasta al fantasma literario del autor de *Moby Dick*), ponemos, en este punto de la ilustración del trabajo de Richir sobre la citada metáfora de los cimientos del mundo en relación a Hermann Melville, rumbo a una *comparación* con un principio metafórico semejante, también de profunda raigambre en una epopeya marítima. Nos referimos, como quizás haya adivinado ya el lector, a la visión de la Máquina del Mundo, tal y como Tétis se la ofrece a Vasco de Gama en el Canto X y final de *Os Lusíadas*¹⁰⁰. Dicha

⁹⁹ Cf. *Moby Dick*, Chapter 78, “Cistern and Buckets”, p. 377.

¹⁰⁰ Citaremos siempre a partir de la edición de *Os Lusíadas* a cargo de Antonio José Saraiva, Porto, Figueirinhas, 2006 (3ª edición; la primera data de 1978).

El célebre episodio de la Máquina del Mundo se inserta, como el lector seguramente ya sepa — pero nunca se puede dar demasiado por supuesto — dentro del no menos célebre de la Isla de los Amores (*A Ilha dos Amores*). Éste último comprende 220 octavas reales, que van desde la 18 del Canto IX a la 143 del Canto X, que cierra la obra, y representan casi el veinte por ciento de la totalidad del poema. Desde un punto de vista temático, podemos dividir, siguiendo a Jorge de Sena, el pasaje de la Máquina del Mundo (que se limita al canto final) del siguiente modo:

Estrofas 75-81: Tetis muestra a Vasco de Gama la Máquina del Mundo

Estrofas 82-84: Tetis explica qué y quiénes son los “divos gloriosos”

Estrofas 85-90: continuación de la Máquina del Mundo

comparación dista mucho de ser el capricho de un escrito de circunstancias o, peor aún, un ejercicio de vana retórica académica. En verdad, se trata de una confrontación que estimamos altamente reveladora, *aussagekräftig* en punto a la estructura de *les assises du monde*¹⁰¹.

Conviene adelantar, porque no puede ser discutida aquí, por limitaciones de espacio, que la diferencia fundamental entre Camões y Melville, aquella que se filtra, como por un orificio, por el tiempo transcurrido entre ambos, radica, estimamos nosotros, en el tratamiento (o ausencia de él) de lo que Richir llama *la servidumbre voluntaria*. La pregunta puede plantearse de un modo tan desnudo como brutal: ¿A qué instancia se somete uno? ¿Ante qué o quién se doblega? Cuestión ésta análoga al problema de la búsqueda de amo en Lacan, que surge, con la mayor virulencia, al efectuarse una inversión o *Umkehrung* de la sentencia “si Dios ha muerto, todo está permitido”, torcidamente atribuida a Dostoievski, para dar en el “si Dios ha muerto, nada está permitido”.

Por si al lector le cupiera alguna duda sobre la conveniencia o legitimidad de efectuar siquiera la comparación que aquí afrontamos, conviene recordar que no estamos solos en dicho empeño. En efecto, el parentesco entre Camões y Melville no ha pasado completamente desapercibido a la crítica, si bien ésta, como a veces le sucede, se comenzó a dar cuenta del mismo con nototio retraso. La primera conexión erudita entre ambos autores, que debemos a Merritt Y. Hughes, data de 1924. No es, con todo, hasta 1950, con el fundamental trabajo de Newton Arvin¹⁰², cuando se comienzan a explorar con rigor y detalle las relaciones entre ambos escritores. De mucha mayor relevancia para nosotros resulta el que el propio Melville mencione a Camões en más de una ocasión, reconociendo con ello su deuda con el poeta lusitano, llegando a ponerle el título “*Camoens*” a uno de sus poemas, o haciendo un uso camoniano del *Cape-of-Storms* (“*Cabo Tormentorio*”, se lee en *Os Lusíadas*) en su primer libro de poemas, en concreto, en la composición “The Fortitude of the North under the Disaster of the Second Manasas”, por citar algún ejemplo. Fuertemente impregnado de Camões está el ya mencionado capitán Jack Chase de *White-Jacket*, uno de

De la estrofa 91 en adelante: comienzan las profecías de Tetis.

A pesar del perfecto equilibrio de proporciones, de la exacta arquitectura numérica que subyace a *Os Lusíadas*, como ha mostrado Jorge de Sena, que exige que cada piedra permanezca en su sitio, garantizando la robustez de todo el edificio, se justifica hablar de la *Ilha dos Amores* o de la *Máquina do Mundo* autónomamente, como si fueran piezas aparte o separadas, en el sentido de que, si bien la cuidada estructura matemática se aviene mal con una sustracción de cualquiera de las partes, éstas ocupan, desde un punto de vista temático, como ha señalado Aguiar e Silva, un lugar único en la obra camoniana. Así, en la obra del poeta lusitano tendríamos dos actitudes fundamentales: la fideísta, de conformidad con el mundo y la realidad, representada por su lírica y su épica, vale decir, por su obra completa, y la evasión de carácter utópico (cualquiera que sea el sentido preciso que se le quiera atribuir al término), que estaría encarnada, precisamente, por la esencial excepción que constituye, como núcleo de sentido, el episodio de *A Ilha dos Amores*. Por su parte, la independencia del pasaje de la Máquina del Mundo vendría dada por la aplicación del número áureo, que subyace a toda la obra, a cada uno de los Cantos del poema por separado, quedando aislados siempre, como indicó en su momento Jorge de Sena, episodios esenciales (entre ellos, por cierto, y referido al Canto IX, el mismo de *A Ilha dos Amores*).

¹⁰¹ Si escribir sobre Melville requiere un prolongado y sostenido esfuerzo de lectura, tanto de sus obras como de la literatura secundaria, hacerlo sobre Camões, y desde Lisboa, supone exponerse a morir por aplastamiento bibliográfico, asfixiado entre montañas de libros. Para ahorrarnos, y ahorrarle, de paso, al lector que nos siga, tan poco heroico destino, nos hemos limitado, tras una pausada consulta y serena selección, a unos pocos volúmenes que, por diferentes motivos, hemos estimado imprescindibles. Así, para la redacción de este texto hemos tenido en cuenta las contribuciones de Vítor Manuel de Aguiar e Silva en el ya citado *Camões: Labirintos e Fascínios*, Lisboa, Edições Cotovia, 1999 [1ª ed. 1994], sobremanera los artículos “Função e significado do episódio da ‘Ilha dos Amores’ na estrutura de *Os Lusíadas*”, p.131-143, “Imaginação e pensamento utópicos no episódio da ‘Ilha dos Amores’”, p. 145-153 y “O mito de Actéon como alegoria e como símbolo na poesia de Camões”, p.155-162, así como la obra de Luciano Pereira da Silva, *A Astronomia de “Os Lusíadas”*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1972, el estudio de docta erudición de José Maria Rodrigues, *Fontes dos Lusíadas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1979, y, por último, el riquísimo en sugerencias *A estrutura de “Os Lusíadas” e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*, del ya referido Jorge de Sena, (Portugalia, Lisboa, 1970).

¹⁰² Newton Arvin, *Herman Melville*, New York, William Sloane Associates, 1950. En la página 50 del citado volumen leemos “It is hard indeed not to feel that *Moby-Dick* would have been somewhat different from what it is if Melville had not known the *Lusiads*”.

los primeros héroes melvillianos¹⁰³. No falta tampoco quien, como Jorge de Sena, meta en danza a otros autores, con especial atención a Dostoievski y su Inquisidor, *tertio excluso* siempre que de Melville se trata:

“Verificámos, assim, que, como construção narrativa e como intencionalidade estrutural, *Os Lusíadas* é um prodígio arquitectónico, independentemente do que há na obra, e do que nele se tem visto ou querido ver. Como a *Eneida*, como *Dom Quixote*, como *Guerra e Paz*, como *Os Irmãos Karamazov*, como *Moby Dick*, não lhe falta sequer, no Velho do Restelo, o seu episódio do Inquisidor-Mor...”¹⁰⁴

Pero — objetará sin duda el lector, no falto de razón — Richir no se ocupa de Camões, no encontramos a éste referido o citado en ninguna de las páginas del filósofo belga de origen valón que hemos tenido ocasión de llevarnos a las manos. Dos preguntas saltan como un resorte, automáticas: ¿Por qué, entonces, ocuparse de Camões, de su largo poema épico, de la navegación de los nautas lusitanos, tan alejado, todo ello, en apariencia, de la estética de Melville y de las ideas que el siglo XX hereda del XIX y el nuestro de los dos anteriores? ¿Qué es lo que ganamos con todo ello? A la segunda cabe responder: completar, sin duda, al iluminarla, la otra cara de la luna, el otro rostro de la metáfora de los cimientos del mundo: hablaremos nosotros de Camões, y quizás así lo haga Richir en un futuro, pues es tema que constituiría por sí sólo un valiosísimo filón en el contexto y marco de su obra. La respuesta a la primera nos proporciona una razón y excusa para enriquecer con una manifestación excelsa del fenómeno poético y literario — la que encarna *Os Lusíadas* —, con una rama del árbol dorado de la vida, el gris mundo de la teoría, por fenomenológica que éste sea. Y así, de paso, al hacerlo, conseguiremos mostrar cómo lo que Richir entiende por *les assises* fuera de su estudio sobre Melville, en tres o cuatro artículos de tenor epistemológico, encuentra fiel eco (eco de una voz que lo precede, de la que el filósofo debiera ser, esta vez, eco consciente), no en *Moby Dick* ni en el capitán Achab, sino en Vasco de Gama y la gran epopeya lusitana de cantada por Camões, y en particular, en esa singular invención de un genio melancólico, destinada a excitar la intelección y la sensibilidad de otros melancólicos a lo largo de los siglos, que es la Máquina del Mundo (*a Máquina do Mundo*). Es probable, si tratamos de disculpar esta omisión richiriana de Camões y *Os Lusíadas*, que el filósofo belga de origen valón sea aquí, como tantas veces sucede en la historia de las ideas, víctima, por herencia, de su ámbito lingüístico y cultural primario, el de la *francophonie*. La sordina que nuestro entorno cultural nativo impone siempre sobre nosotros se vence sólo con un esfuerzo deliberado y costoso de nuestra parte, con una toma de conciencia no pocas veces dolorosa; es, las más de las ocasiones, un triunfo sólo parcial, dado que *omnes omnia non possumus*, quedando así áreas enteras inmunes al ataque. Sucede que Voltaire, ese gran propagandista newtoniano, que tanto hubo de decretar en punto a gusto en un país siempre herido de academicismo, fue muy crítico con el poema camoeniano, y en particular con el episodio (en que se inserta nuestra Máquina) de la Isla de

¹⁰³ Para todo este punto de historiografía crítica nos basamos, sobre todo, en George Monteiro, “Melville’s Camões and the figure of the artist”, en Teresa Ferreira de Almeida Alves y Teresa Cid (eds.), *Colóquio Herman Melville*, Lisboa, Edições Colibri, 1994, p. 87-110. En cuanto a las referencias a Camões que cabe encontrar en *White-Jack* y, sobremanera, en la figura (carácter, palabras y gestos) del honorable capitán Jack Chase, rostro y busto de alta virtud moral para Melville, fueron señaladas por Tyrus Hillway en *Herman Melville*, New York, Twayne Publishers, 1963.

¹⁰⁴ Cf. Jorge de Sena, *op. cit.*, p. 69. Se refiere al personaje que aparece en el Canto IV, estrofas 90-104, alzando su voz en el puerto de Belem contra el viaje de Indias. Personaje con tintes de la Casandra homérica, que viene a ser tomado, en el folklore portugués posterior, como sinónimo de las fuerzas conservadoras, de lo viejo en la disputa entre antiguos y modernos.

Venus o de los Amores, que según él, “ressemble plus á un *músico* d’Amsterdam qu’á quelque chose d’honnête”¹⁰⁵. Y, dicho un poco en superlativo, si Voltaire leyó y juzgó, quedaban todos los tras él nacidos en su lengua y cultura eximidos de leer y juzgar, y de formarse juicio propio alguno. Camões, que ha sido saludado desde hace siglos como uno de los grandes maestros de las literaturas vernáculas por sus lectores de habla inglesa o alemana, entre los que se contó, nos consta repetidamente, Herman Melville, ha pasado casi de puntillas y con sigilo por la lengua francesa.

Mencionar a Camões, su monumental *Os Lusíadas*, en relación con Melville nos da, además, pie a recordar, en la implícita comparación que se establece, las discusiones clásicas sobre la superioridad de la épica sobre la tragedia. Será, además, por cierto, un acto de extrema justicia el que usemos, en este punto clave de teoría poética, y como intermediario explicativo entre esas dos literaturas, la de lengua inglesa y la portuguesa, a Fernando Pessoa, que conocía ambas tan bien y que tan a menudo adoptó el papel de *médium* espiritual. Esto nos dice aquel *Horacio griego que escribe en portugués* que fue su heterónimo Ricardo Reis, en sus notas tituladas *Milton maior do que Shakespeare*:

“(1) Uma epopeia é mais difícil de escrever —e portanto maior — do que um drama. Ninguém diz que o *Rei Lear* seja maior do que o *Paraíso Perdido*; o que se diz é que a soma da obra, e sobretudo das tragedias, de Shakespeare, é mais que aquela epopeia.

Vejamos se isso pode ser:

Equivale a dizer que varias obras perfeitas, de género inferior, equivalem a uma obra de género superior *tão bem feita*. Isso é inadmissível, porquanto o que anda envolvido na criação poética são certas qualidades de inspiração e criação. Sendo assim, essa afirmação equivaleria a dizer que varias manifestações magníficas de uma habilidade, ou talento, de género inferior, valem o mesmo ou mais que uma só manifestação igualmente magnífica de género superior. O que é manifestamente absurdo. O mais que isso prova é *abundância* num género; além disso, prova, quando muito, que ese género é inferior visto que pode ser abundante nele.

O talento de um autor, de resto, está na sua maior obra, não no número de obras que escreve.

(2) Mas nem ese caso se dá. Como epopeia o *Paraíso Perdido* é mais perfeita do que como dramas são os dramas de Shakespeare. A obra de Milton é, além disso, integralmente e sempre perfeita. A de Shakespeare não o é. Por isso se vê que, além de ser maior do que Shakespeare como *criador*, como construtor, Milton é maior como *artista*, porque conserva o nível de perfeição mais do que Shakespeare, porque só publicou quando atingiu o estado de obra-perfeita a sua obra.

(3) A obra de Milton é muito menos popular, muito menos lida, muito menos agradável do que a de Shakespeare. Isto, que parece vir contra mim, prova precisamente a minha tese. Quanto mais perfeita artisticamente uma obra é, menos é popular. A circunstancia de que um operário inglês poder ler com agrado a obra de Shakespeare é contra Shakespeare. O que é que se lê com mais *agrado*? — Flaubert ou Dickens? O maior artista dos homens, fora de pose, lê Dickens com mais agrado do que a Flaubert — como tantas vezes ouvimos mais agradados a conversa de

¹⁰⁵ Cf. Voltaire, *La Henriade, avec les variantes; nouvelle édition, ornée de figures. On y a joint l'Essai sur les Guerres Civiles de France, l'Essai sur la Poésie Épique de même Auteur, diverses Pièces concernant la Henriade, etc.*, Caen, G. Le Roy, 1787, p.373.

um tolo simpático do que a de um génio antipático, por vazia e prosaica que seja uma e tenha faíscas a outra.

(4) Ha só um argumento a apresentar. A obra de Shakespeare é mais complexa do que a de Milton. Não é mais complexa no sentido *artístico*, porque isso torná-la-ia mais difícil, e mais já que não o é; porque isso equivaleria a dizer que ela é mais difícil de construir.

É então mais complexa no sentido psicológico? Sem dúvida. Mas o que há de mais complexo no sentido psicológico é o romance, onde se tem de amontoar detalhes □ — olhar o psiquismo apresentado de fora e de dentro, de todos os lados. E o romance não é superior ao drama, pela precisa razão que o drama é *mais difícil* de escrever que o romance, sendo ó menos difícil que a epopeia.

Ou então a obra de Shakespeare *contém* mais coisas — outras que psicológicas — do que a de Milton? Mas a de Goethe contém mais do que a de Shakespeare, e Goethe não é superior a Shakespeare. Porquê? Porque constrói pior. E o *Fausto* tem sobre qualquer drama de Shakespeare as vantagens de conter mais ideação *romântica*, mais intenção de mistério, mais *simbolismo*.

Como “representativo” Shakespeare é igualmente inferior a Milton. A renascença veio dar na Reforma. O mais representativo, portanto, do valor, da direcção e da tendencia do seu tempo é o poeta que representa a *Reforma*. Esse poeta é Milton. Por ser tão representativo, de resto, é que ele é, *naturalmente*, tão grande.

É preciso ser um doutor para preferir Shakespeare a Milton. Tolstoi, a pesar de um pobre degenerado, incapaz de produção artística em conta de estável e duradoura — excepto aos olhos daltónicos dos modernos — viu qualquer coisa claro neste assunto. Não muito, mas o infeliz fez o que pôde.”¹⁰⁶

A continuación inciden Reis y Pessoa en la diferencia que va de la interpretación al ser. La obra literaria se referiría a éste último, y no a una lectura del ideal sobre la que se vuelque la voluntad del poeta, su querer ser esta o la otra cosa, su afán de pertenencia a un movimiento, a un espíritu, esperando no tener, para ello, que pedir permiso, y que éste se le conceda, como si Moby Dick, hecha ahora movimiento estético o *Zeitgeist*, devolviera por fin los honores que se le piden y arrojan:

“— Shakespeare é a maior falencia de todos os tempos

— Shakespeare é a juventude de qualquer coisa de que Milton é a outra visibilidade.

— Shakespeare interpreta o que a Renascença quis ser; Milton o que ela foi. Não será pois Shakespeare o maior, porque não é verdade que a literatura interpreta o ideal? Não. A literatura é uma realização, portanto □”¹⁰⁷

Por último, se establece una clasificación y jerarquía de los poetas en virtud del rasgo dominante de su genio creador, transferido a su obra:

“Há 3 graus no génio poético:

- (1) a grandeza equilibrada da obra.
- (2) a intensidade e complexidade dos elementos que contém.
- (3) a realização separada de cada elemento.

Shakespeare é para a suprema realização de (2), como V. Hugo o é de (3). Ambos subjugam por causa dessa

¹⁰⁶ Cf. Ricardo Reis, *Prosa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2003, p.199-201 [Edición a cargo de Manuela Parreira da Silva]

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.202.

intensidade”¹⁰⁸

Si hacemos caso a Ricardo Reis, Camões debiera ser superior a Melville, en virtud, precisamente, de una composición equilibrada y armónica. Y, a nuestro juicio, lo es, hasta donde dichas comparaciones tienen sentido. El novelista americano, como Shakespeare o Goethe, sería un maestro de la complejidad: su obra, como la de éstos, presenta una inmensa riqueza de elementos, temas y personajes. Su paisaje plástico, humano y transcendental, es de una amplitud desbordante, al tiempo que no reñida con el revoloteo obsesivo sobre un asunto que se pretende cubrir con exhaustividad, hasta el agotamiento, en una verdadera e intensa lucha a muerte, dialéctica del amo y el esclavo, entre el pensador y lo pensado, hasta que sólo uno de ambos quede en pie. Asimismo, numerosos elementos de *Moby Dick* se destacan, autónomos, creando un mundo propio dentro de otro más amplio que los engloba. Recurso que requiere la puesta en práctica, por el artista, de aquella *disociación creativa* de que hablaban Bergson o Scheler. Haría falta, no obstante, ser doctor y bañarse en la abundancia de *realia* para preferir Melville a Camões, como Shakespeare a Milton.

Moby Dick sería, si no nos agrada usar el término de tragedia épica, tan desgastado y en parte vaciado de sentido por su uso en contextos periodísticos y deportivos, una *epitragedia*. Ya entenderá el lector, de paso, que este texto excesivo que le presentamos busca, deliberadamente, un efecto más propio de los tipos (2) y (3) consignados por Reis / Pessoa que la armonía y serenidad, que encuentran, en nosotros, refugio, no en el miasma de temas y en el abuso de pinceladas a que nos sometemos y que prodigamos, sino, antes bien, en cierta aspiración de estilo, en la amplitud del período y el latido de la frase.

Ambas obras, *Moby Dick* y *Os Lusíadas*, contienen un aviso, se estructuran, en su partida, al abandonar puerto¹⁰⁹, como una advertencia al narcisismo, erótico en el caso de Camões, intelectual en el caso de Melville. Encontramos, en este punto, en esta latitud concreta de nuestro osado viaje, contrario también acaso a la voluntad de algún Baco o Dios Ibero — tal vez aquel a quien Machado dice: Señor de la ruína, / adoro porque aguardo y porque temo: / con mi oración se inclina / hacia la tierra un corazón blasfemo — una prueba más de que los libros, una vez encuadrados y colocados en estantes parecen servir, con su solapa, como escudo protector contra el prójimo (de ahí el invento de la pedantería y, en general, de todo tipo de eruditos a la violeta), pero también contra el esfuerzo de remar contra sus propias páginas, exentos como parecen querer quedar muchos de lectura. Sólo así se explica que nadie repare en cosas que *estaban ahí desde siempre*. Así, por ejemplo, hallamos referencias, dispersas, pero frecuentes, a la filosofía de Schelling que habría de transponer Melville en su novela, previo paso por una fuente patria, mediadora, Emerson. Nadie habla, sin embargo, de la semejanza entre Acteón y el capitán Achab¹¹⁰. El hecho es aún más sorprendente cuando se repara en que Acteón y el Achab histórico referido en el Antiguo Testamento, en el libro *1 Reyes*, fueron ambos devorados por sus propios canes. No encontramos ni siquiera referencia alguna a Acteón. Se habla de la similitud de Moby-Dick, la enorme ballena

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 203.

¹⁰⁹ En el caso del poema de Camões, desde el comienzo *in medias res* de la narración, deudor de la *Eneida* virgiliana. En Melville, en relato o diégesis primariamente lineal.

¹¹⁰ Como tampoco nadie ha hablado, hasta que se ha hecho en este escrito que el lector tiene entre manos, de la relación entre Achab y Fichte. El silencio llega al punto de que en ninguno de los libros sobre Melville consultados hemos hallado referencia alguna, siquiera de pasada y relativa a asuntos de poca monta, al filósofo alemán.

blanca, con el Adamastor, el monstruo, humano petrificado sobre roca, especie de Prometeo camoniano, que encuentran los nautas lusitanos en el Cabo de Buena Esperanza, amenazando con acabar con quien se adentre en el Océano Índico, cuando en realidad no pasa de ser un parecido superficial, cifrado en el brillo fascinador de su volumen, siendo, como es, que en realidad es con la Máquina del Mundo, y con la cristalización de la metáfora de los cimientos del mundo que en ella se destaca, con quien debe establecerse el parangón estructural. Hemos de comparar una piedra angular con otra, no con una viga de un ala lateral del edificio.¹¹¹ El recuerdo al mito de Acteón quiere servir en Camões, como bien ha señalado Aguiar e Silva, como advertencia al rey Don Sebastião, para que desvie su desmesurada atención a la caza hacia otros menesteres más urgentes, transformando un eros salvaje fijado en un animal (*amor hereos*) en un amor con vocación universal, volcado sobre la mujer, del que el reino esperará pronta descendencia. En Melville, por su parte, el narcisismo encuentra su espejo en las aguas del puerto de New York al inicio de la obra. Presentemos ahora a nuestro paciente y amable lector ambos pasajes, para que los someta a juicio. Camões nos ofrece, condensado, el relato mitológico de Acteón en unos versos del primer terceto del Canto IX de su poema:

Via Acteón na caça tão austero,
De cego na alegria bruta, insana,
Que, por seguir um feio animal fero,
Foge da gente e bela forma humana;
E por castigo quer, doce e severo,
Mostrar-lhe a fermosura de Diana.
(E guarde-se não seja inda comido
Desses cães que agora ama, e consumido)¹¹²

Ishmael pasea por los embarcaderos neoyorkinos en busca de algo que responda a sus ansias de aventura y le depare algunas monedas a su vacío bolsillo, al tiempo que le aleja de su *spleen* suicida y depresivo¹¹³. A su alrededor, como *reverie* del paseante solitario, de cuya realidad no podemos estar nunca del todo seguros, si no es hasta que una voz exterior, como poco después Queequeg en la *Spouter Inn*, nos llama y reclama para sí, se dibuja el siguiente paisaje:

“There now is your insular city of the Manhattoes, belted round by wharves as Indian isles by coral reefs - commerce surrounds it with her surf. Right and left, the streets take you waterward. Its extreme down-town is the battery, where that noble mole is washed by waves, and cooled by breezes, which a few hours previous were out of sight of land. Look at the crowds of water-gazers there.

¹¹¹ No se debe, sin embargo, llevar el uso de la terminología arquitectónica demasiado lejos al hablar de las dos obras que nos ocupan, dado que, no lo olvidemos, no estamos ante dos edificios, sino ante dos *barcos*. No habría, pues, que hablar de pilares, vigas o tejados cuanto de sentinas, líneas de flotación o tapabalazos.

¹¹² Cf. *Os Lusíadas*, Canto IX, 26, p. 369.

¹¹³ Del mar nos dice, al comienzo de la novela:
“This is my substitute for pistol and ball”
(*Moby Dick*, Chapter 1, “Loomings”, p. 3).

Circumambulate the city of a dreamy Sabbath afternoon. Go from Corlears Hook to Coenties Slip, and from thence, by Whitehall northward. What do you see? - Posted like silent sentinels all around the town, stand thousands upon thousands of mortal men fixed in ocean reveries. Some leaning against the spiles; some seated upon the pier-heads; some looking over the bulwarks of ships from China; some high aloft in the rigging, as if striving to get a still better seaward peep. But these are all landmen; of week days pent up in lath and plaster - tied to counters, nailed to benches, clinched to desks. How then is this? Are the green fields gone? What do they here?

But look! here come more crowds, pacing straight for the water, and seemingly bound for a dive. Strange! Nothing will content them but the extremest limit of the land; loitering under the shady lee of yonder warehouses will not suffice. No. They must get just as nigh the water as they possibly can without falling in. And there they stand - miles of them - leagues. Inlanders all, they come from lanes and alleys, streets and avenues, - north, east, south, and west. Yet here they all unite. Tell me, does the magnetic virtue of the needles of the compasses of all those ships attract them thither?”¹¹⁴

Melville parece aludir aquí a una suerte de narcisismo anclado en la falsa conciencia de sí, fantasía escatológica e hipnótica, surgida de las cabezas de los contables encadenados a su escritorio, de los corredores de seguros encarcelados en su escritorio a la espera de una llamada que dispare un nuevo contrato, como lo fueron, de manera harto oblicua, bien es cierto, las de Kafka o Pessoa, y vuelta sobre ellas. Tales existencias, añade Ishmael, no se contentan, en su buceo imaginativo, que quiere volverse, de puro insistente, intelectual (hombres que han recibido la educación estética de Schiller sin saberlo) con menos de *the extremest limit of the land*, de un circense “más difícil todavía” que les redima, esperan ellos, de sus penas y aflicciones.¹¹⁵

El mito de Acteón, que articula las dos obras — en la epopeya lusitana, de manera manifiesta; en la novela de Melville, veladamente — nos conduce, como en un deslizamiento continuo sobre una superficie poética y retórica barnizada, que permite que nos desplazemos en trineo sin tiro, al tema del desconcierto del mundo, que constituye el segundo punto común a Camões y Melville. En efecto, Acteón representa para Camões el epítome de las distracciones mundanas, del darse y rendirse al desvío de un deseo que apunta a un objeto errado, deseo, por ende, fallido ya en su origen. El desconcierto del mundo, en el poeta de *Os Lusíadas*, remite a una perversión amorosa, que confunde el *dürfen* con el *sollen*, la *Lust* con la *Begierde*:

Vê, enfim, que ninguém ama o que deve,

Senão o que somente mal deseja¹¹⁶

En Melville, por la persona interpuesta de Ishmael, el desconcierto parece vivirse y padecerse, como en otro Hermann novelista, el Broch de *Der Tod des Vergil*, como murmullo de fondo de numerosas voces, que se vuelven insoportables en su algarabía. *Voces mundi*, barullo de la multitud que se siente como amenaza constitutiva. No

¹¹⁴ Cf. *Moby Dick*, Chapter 1, “Loomings”, p. 3-4.

¹¹⁵ De manera análoga, Ahab identifica a la gran ballena blanca no sólo con su aflicción corporal, sino con, sobre todo, “all his intellectual and spiritual exasperations” (Cf. *Moby-Dick*, Chapter 41, “Moby Dick”, p. 200). En esto último reside sin duda el motivo que lleva, en algún momento, al oficial Starbuck a tachar al capitán del *Pequod* de blasfemo.

¹¹⁶ Cf. *Os Lusíadas*, Canto, IX, 29, 1-2 p. 370. Un asunto que se escapa a los límites de este escrito es el de la relación de la temática camoniana del Amor redentor, de Cupido en cruzada continua contra “o mundo rebelde”, con la forma que éste adopta en el *Buen Amor* y el *Amor loca sandía vana* del Arcipreste de Hita, y en otras modulaciones análogas de la literatura predecesora del poeta luso.

olvidemos que *Moby Dick* comienza con una amenaza en ciernes (incierta, pero no por ellos menos real o poderosa, la del suicidio) que sobrevuela al héroe y narrador, Ishmael, y que encuentra su formulación, precisamente, en el título del capítulo inicial, *Loomings*. Amenaza de indeterminación vital, sobre todo, de conciencia que aún no ha atravesado el umbral que da en la *Selbstbestimmung* y que amaga, en consecuencia, con morir en la sala de partos. El último punto común a *Moby Dick* y a *Os Lusíadas* de entre los que aquí, para nuestros fines, nos interesa resaltar, puede traerse a colación atendiendo a unos versos camonianos:

“Neste centro, pousada dos humanos,
que não sòmente, ousados, se contentam
de sofrerem da terra firme os danos,
mas inda o mar instável exprimentam,
verás as várias partes, que os insanos
mares dividem, onde se aposentam
várias nações que mandam vários reis,
vários costumes seus e várias leis.”¹¹⁷

Nos hallamos, en el mundo de Camões, como en el *Pequod*, encarnación en miniatura (en extensa y prolija miniatura) del genio poético de Melville, ante una variedad irreductible de lo humano, expresada en la diversidad de naciones, costumbres o leyes. No obstante, sobre esa variedad se yerguen intentos de establecer una unidad de propósito, una *unidad teleológica*. En el ballenero del capitán Achab, esto se consigue con las órdenes que ponen rumbo en pos de un objetivo común (resida o no en una impostura), órdenes cuyo cumplimiento estará estipulado en los acuerdos contractuales de las partes que se embarcan en la empresa navegante. En Camões, la unidad — una unidad armónica — se alcanzará por la mediación de la nueva raza moral de hombres lusitanos, nacidos del cruce de héroe y diosa, que habrán de suponer, como ya en el Canto II, por boca de Júpiter, profetizaba el poeta, el advenimiento de una Justicia Universal:

Fortalezas, ciudades e altos muros
Por eles veréis, filha, edificados;
Os Turcos belacissimos e duros
Deles sempre veréis desbaratados.
Os Reis da Índia, libres e seguros,
Vereis ao Rei potente sojugados,
E por eles, de tudo em fim senhores,
Serão dadas na terra leis milores.¹¹⁸

¹¹⁷ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Décimo, 91, p. 425.

¹¹⁸ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Segundo, 46, p. 108.

Como nunca falta quien quiera tomarse al pie de la letra las palabras de los poetas, Antonio José Saraiva interpreta dichos versos, en sus, por lo demás, útiles glosas de *Os Lusíadas*, como la extensión del Cristianismo a la India, llevado a ese rincón de Oriente por los portugueses.

Si ahora prestamos oídos al ilustre camonista Jorge de Sena cuando declara:

“No Canto X a estância 82 é a chave da significação teológico-moral do poema, quando Tétis diz o que são os deuses.”¹¹⁹

Y, en consecuencia, volvemos nuestra atención sobre lo que allí se dice, encontramos las siguientes líneas:

Aquí, só verdadeiros, gloriosos
Divos estão, porque eu, Saturno e Jano,
Júpiter, Juno, fomos fabulosos,
Fingidos de mortal e cego engano.
Só pera fazer versos deleitosos
Servimos; e, se mais o trato humano
Nos pode dar, é só que o nome nosso
Nestas estrelas pôs o engenho vosso.¹²⁰

Tetis dice *lo que son los dioses*. Es frase ésta que podríamos haberle leído a Richir, físico vuelto filósofo, para quien la preocupación sobre la esencia de los dioses es primordial¹²¹, en lugar de a Jorge de Sena, ingeniero civil, autor de *O físico prodigioso*, o de *Andanças do demonio*. ¿Y qué son los dioses para Camões? En conformidad con la doctrina evemerista, son antiguos humanos que han ascendido, como premio por sus actos y hazañas, a rango divino. Ruta de perfección divinizadora iniciada, con su empresa marítima, por los nautas lusitanos, y que culmina, precisamente, en el episodio señalado.

Tetis admite que los dioses olímpicos, y, por extensión, los demás dioses paganos, son fabulosos y sólo existen de veras en los nombres que se dieron a los planetas. Curiosa objetivación la de Camões, que salva la mitología clásica sin limitarla a los estrechos confines de nuestra imaginación, sin interiorizarla como simple representación mental o ensoñación; su función como *Bezeichnung* de los planetas (que él llama *estrelas*) otorga a los dioses de los gentiles, de la Antigüedad grecorromana, una objetividad mucho mayor que la que tendrían de aceptarse que su único campo de batalla es el de la vinculación por la fe, donde arrastrarían, en tiempo de cualquiera de nuestros dos poetas, Camões y Melville, el peso de una derrota milenaria ante el cristianismo o islamismo dominantes. Dicha función de denominación entronca, por cierto, con las más profundas experiencias

¹¹⁹ Cf. Jorge de Sena, *op. cit.*, p.167.

¹²⁰ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Décimo, 82, p. 422.

¹²¹ Además del ya mencionado libro *La naissance des deux*, Richir trata de la naturaleza de los dioses en numerosas publicaciones. Quizás las más destacadas sean “La mesure de la démesure – De la nature et de l’origine des dieux”, *Epohkè*, 1995, p.137-173, “Les animaux et les dieux”, *Champ psychosomatique*, 4, 1995, p. 61-73, “L’événement dans la création”, *Bibliothèque de Philosophie de Louvain*, 1996, p. 123-144, “Inconscient, nature et mythologie chez Schelling”, en A Roux & M. Vetö (coord.), *Schelling et l’élan du Système de l’idéalisme transcendantal*, Paris, L’Harmattan, 2001, p. 177-189, y, de entre las más técnicas, “Narrative, temporalité et événement dans la pensée mythique”, *Annales de Phénoménologie*, 2001, p.149-165.

referidas en los relatos mitológicos de muy diversos pueblos y, entre ellos, en la misma Biblia, como cuando en *Génesis 2:20* se nos cuenta que el hombre dió nombre a todos los animales. Repárese que en tal caso no cabe distinguir el *qué* de la acción del *cómo*, rasgo éste esencial de las verdaderas fundaciones, como tampoco cabría distinguir, dentro del instrumento usado para denominar, entre lo que llamamos verbo y nombre. Pues todo verbo sería nombre de sí y todo nombre contendría la temporalización que se estima propia de los verbos, sería huella y humo de la acción y fuego. Esto que al lector más educado en un estrecho positivismo puede sonarle como charlatanería vacua (pues a veces lo es, en quien lee o escribe y oye campanas y no sabe dónde), es asunto que ocupó a algunas de las más claras mentes de la lingüística y filología en los tiempos en que eran éstas nacientes disciplinas que se esforzaban por serlo con rigor de rango pleno. Autores como Wilhelm von Humboldt o Friedrich Müller no fueron del todo ajenos a dichas preocupaciones. Y lo que decimos sobre la lingüística vale, *mutatis mutandis*, para la retórica y, por extensión, para los estudios literarios. Así, por caso, el famoso ejemplo de Max Müller que Ortega usa en su celebrado “Ensayo de estética a manera de prólogo” de 1914, en que, en los *Vedas*, el poeta no nos dice “firme como una roca”, sino *sa parvato na acyutas*, algo así como “la firmeza, de las rocas; pero él, también firme” — Ortega se deja llevar por la tentación copulativa y verbal en su paráfrasis, diciéndonos “la firmeza es, por lo pronto, sólo un atributo de las rocas, pero él es también firme”, llenándola, en suma, de adornos que ocultan su desnudez y sólo estorban —, representa, en realidad, una suerte de cambio espacial del anclaje de la predicación, una predicación de espacio a espacio, por así decir, el paso de un punto en el campo empráctico bühleriano (o mundo en que se habla) a otro, de la misma manera a como lo ejercitaba la coordinación adversativa latina “*at*” (por ello mismo ya mucho más que una coordinación, algo que no se deja atrapar por la clasificación de las *partes orationis* de Quintiliano), de la que Quintus Curtius Rufus hacía un magistral empleo en su *Historiae Alexandri Magni*, donde, como si de un cambio de cámara decretado por el realizador de una retransmisión deportiva se tratara (paso del líder de la montaña del Giro de Italia, el asturiano Fuente, el Tarangu, ascendiendo, con la *maglia verde*, en solitario las primeras rampas de las Tre Cimi di Lavaredo, tras el cruce del peaje, dando entrada, de seguido, *en otro plano*, a las imágenes del pequeño pelotón perseguidor, con Eddy Merckx vestido con la *maglia rosa* y Felice Gimondi portando la *maglia arcobaleno*, el maillot arco-iris de campeón del mundo en ejercicio, pasando por el lago de Misurina) en el instante de cada aparición de “*at*” al inicio de párrafo o, más en general, tras punto y seguido, instante no lejano del instante cartesiano que hipnotizara a Achab, aún cuadrante en mano, se producía, como por arte de birlibirloque — arte, en verdad, ya lingüísticamente prefigurado — un cambio de campamento militar, de Alejandro a Darío o de Darío a Alejandro. Predicación topológica, como lo fueron seguramente todas en su origen antes de desarrollar, previo paso por las modalidades entonativas de frase, índices mórfológicos específicos. Aprovechamos para mencionar, de paso, porque no es lugar éste para tratarlo en sus pormenores, que el fenómeno conocido como *Suffixaufnahme*, del que ya Bopp nos da noticia en 1842 a propósito del antiguo georgiano — aunque la etiqueta se la debemos a Frank Nikolaus Finck — es muestra de un estadio donde la marca doble de caso (que, siendo índice de *Suffixaufnahme*, no se confunde con él, pues cabe tener aquella sin éste) sólo puede aparecer cuando se verifica una rotura de la simetría (por usar un término que goza

de gran fortuna entre físicos) o de la transitividad que se ligan de modo indispensable a ese decir espacial previo a la categoría de la palabra en el tiempo, al verbo morfológicamente instaurado, dado que la predicación puramente espacial no puede, por su propia naturaleza, ser bizca, como sí lo es, según el propio Ortega, la filosofía desde el comienzo en su modo de nombrar las cosas. Dicho de otro modo, la recursividad de tipo sintáctico que el fenómeno de *Suffixaufnahme* incorpora, para pesadilla de muchos lingüistas formales, a la morfología (en los constituyentes de un sintagma nominal, por ejemplo), no se deja dibujar inmediatamente en el espacio que es el sustrato de la predicación anteverbal de la que aquí hablamos. Y ello, no por motivos peregrinos, sino por la estructura matemática propia de dicho espacio. En algún otro momento tendremos ocasión de volver, en un escrito estrictamente lingüístico, sobre lo que aquí se apunta, desarrollándolo al detalle.

Conviene tener permanentemente presente, porque es asunto de importancia capital, que, como nos recuerda Pereira da Silva en su impagable estudio sobre la astronomía en la obra de Camões, la Máquina del Mundo es un concepto físico-matemático¹²². Aquí radica la principal diferencia con Melville en relación a los cimientos del mundo. Al mismo tiempo, dicho concepto camoniano se emparentará y entroncará retrospectivamente, cuando éstas se formulen, desde el futuro en que se anclan, más de cuatro siglos después, con las ideas de cimiento (*assise*) de Richir, precisamente las que caen fuera del ámbito de su preocupación por el autor de *Billy Budd*. Mientras que la búsqueda de Achab tropieza casi a cada paso con una indeterminación metafísica, con la forma (simple silueta) de una sombra, sombra de una forma¹²³, el poeta lusitano se ciñe a un esquema abstracto, sí, mas no por ello falto de encarnación ni pobre de experiencia y mundo; antes bien, se trataría del molde que atraviesa, premiándola y coronándola, dotándola desde su exitoso término de un sentido imposible de vislumbrar en su inicio, cuando abandonaba puerto, siendo aún simple anhelo incierto, la vivencia esencial del descubrimiento de las Indias, tal y como le es dado a Vasco de Gama y a sus navegantes.

De hecho, aún estamos lejos, en Camões y en su Máquina del Mundo, del racionalismo deductivo cartesiano. El conocimiento todavía depende de la revelación divina, se trata, como se nos dice en la estrofa 76 del Canto Décimo, de *un favor, una mercê, especial de la Sapiencia Suprema*, aún inserto dentro de la lógica teológico-política del pueblo elegido. Se trata de una revelación que premia los esfuerzos de los nautas lusitanos, una recompensa, una Barataria espiritual, vale decir, en la que culmina el proceso de ascensión a rango divino de éstos¹²⁴.

Faz-te mercê, barão, a Sapiência

Suprema de, cos olhos corporais,

veres o que não pode a vã ciência

¹²² Cf. Luciano Pereira da Silva, *A Astronomia de "Os Lusíadas"*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1972, p. 78. En el Capítulo X, "A Astronomia em Dante e Camões", p.217-272, se ofrece un interesante y detallado cotejo de las ideas astronómicas del poeta lusitano con las concepciones del gran maestro toscano Dante Alighieri, que tanta influencia hubieron de tener en autores y creadores en los siglos siguientes. Un análisis, en lengua española, de éstas últimas lo encuentra el lector en Alejandro Gangui, *Poética astronómica: el cosmos de Dante Alighieri*, Buenos Aires, FCE, 2008.

¹²³ A la manera en que "El hombre es el sueño de una sombra" como dice Píndaro, frase que Unamuno gustaba de completar con "la sombra de un sueño".

¹²⁴ En tanto que a Eneas, por caso, le es revelada, en su descenso al Averno, la futura progenie de Roma, como modo de compensar el desánimo y la nostalgia del luto por la muerte de su padre Anquises, como trance preparatorio para, avanzado el viaje, proceder a una segunda fundación, cristalizada en su matrimonio con Lavinia y las diversas alianzas políticas con tribus del Lazio.

dos errados e míseros mortais.¹²⁵

Repárese en que la contemplación de la Máquina del Mundo no se hace con los ojos del espíritu, como pretenderá el racionalismo en el siglo siguiente, sino con los corporales (*cos olhos corporais*), investidos, eso sí, por la Sabiduría divina, para tan egregia ocasión, de poderes desconocidos a la ciencia humana. Poderes que parecen precisar, todo hay que decirlo, como en la *abduction* de Peirce (que Chomsky tomara como fundamento de la adquisición lingüística, que descansaría en la pobreza del estímulo, pero pobreza necesaria, al cabo, como se comprueba si se compara con la ruina de la nada humana sufrida por los niños salvajes como Kaspar Hauser o Víctor de Aveyron) del disfrute sensorial, de la espoleta de la experiencia a través de la fuente, eferente y aferente, de los sentidos. Como nos recuerda un notable estudioso de Camões:

“De um saber de experiencia feito, haurido nas mais remotas paragens da terra, ascendiam assim os nautas lusitanos a uma forma superior de conhecimento, que lhes era propiciada pelo próprio Criador do Universo.”¹²⁶

Acaso en ningún lugar se ponga esto tan de manifiesto para nuestro poeta como en el para él crítico ámbito de Eros o Amor. Impregnado de una sensualidad insólita en el país vecino entre sus contemporáneos — aparquemos aquí la misteriosa maravilla de la poesía popular —, de la que *A Ilha dos Amores* es la coronación, única en sus detalles, Camões nos diría, de la ciencia y el conocimiento (sobre todo, de aquellos ganados por los héroes a quien canta) a buen seguro, lo mismo que de los besos en la floresta, y de la mimosa quejumbre que acomete a los tocados por Cupido (*Oh! Que famintos beijos na floresta, / e que mimoso choro que soava!*):

Milhor é exprimentá-lo que julgá-lo

Mais julgue-o quem não pode experimentá-lo¹²⁷

Según nos recuerda José María Rodrigues en su doctísima obra sobre las fuentes textuales de la gran epopeya lusitana¹²⁸, Camões decía haber tenido conocimiento de un aparato que Leonelo habría construido, incluyendo el movimiento perpetuo de la octava esfera, del que disfrutaba el emperador español Carlos I en el Monasterio de San Justo. Los críticos disputan sobre si Camões habría llegado a ver con sus propios ojos dicho ingenio o algún otro semejante, para lo cual rastrean, cual Ahab filólogo, entre otras cosas, todas las noticias y posibles pistas del comercio de globos terráqueos en la Lisboa del S XVI. Mucho más relevante para nosotros resulta que hayan atendido — no es aquí lugar ni momento de detallarlo, pero sí de al menos referirlo — a la correspondencia entre las noticias que tenemos del citado aparato y la descripción que Camões procura en la estrofa 87 del Canto final del poema:

Olha est'outro debaxo, que esmaltado

¹²⁵ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Décimo, 76, 1-4, p. 420.

¹²⁶ Cf. Vitor Manuel de Aguiar e Silva, *op. cit.*, p. 141.

¹²⁷ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Nono, 83, versos 7-8, p. 388.

¹²⁸ Cf. José María Rodrigues, *Fontes dos Lusíadas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1979.

De corpos lisos anda e radiantes
 Que também nele tem curso ordenado
 E nos seus axes correm cintilantes.
 Bem vês como se veste e faz ornado
 C'o largo cinto de ouro, que estelantes
 Animais doze traz afigurados,
 Aposentos de Phebo limitados¹²⁹.

Como el lector puede comprobar, Camões hace referencia a los doce signos del Zodiaco (*Animais doze*), que constituirían las estaciones (*apostentos*) de parada, segmentos de treinta grados que dividen el *largo cinto de ouro*, por los que el sol va pasando en su curso, adorno todo ello del octavo móvil, que hace andar las estrellas denominadas fijas, los *corpos lisos e radiantes*. Se vería, pues, el curso ordenado de los astros en torno a los ejes de la octava esfera, los puntos equinocciales medios, los polos del movimiento de trepidación.

La idea y metáfora¹³⁰ de la Máquina del Mundo remite, sin duda, a la concepción aristotélico-ptolemaica de la astronomía, pero va, como acontece con los verdaderos poetas, mucho más allá, hasta arribar a ignotos puertos. De un modo altamente esquemático, pero sin faltar, por ello, a la verdad, podría decirse que Camões es, reducido a los huesos de su entramado, sintaxis ptolemaica con semántica evemerista, a la luz del hecho, pragmático, fundamental, de la extensión del mundo conocido gracias a la empresa navegante lusitana. De la combinación de esos elementos, dos de ellos ya de sobra familiares en su tiempo, y un tercero nuevo, sí, pero a disposición de todo aquel que quisiera interpretarlo y cantarlo en su dimensión más profunda, se obtiene un resultado de inconmensurable amplitud y hondura, que habla a los siglos y hombres venideros con voz siempre renovada. Acaso ayude al lector a entender lo que queremos decir la analogía con el ajedrez, donde un número limitado de piezas, rígidamente posicionadas al comienzo de la partida, y a las que se les permite un repertorio muy definido de movimientos, restringidos a la categoría (peón, alfil, torre, caballo etc.) a la que éstas se adscriban, depara, sobre una superficie de batalla de sesenta y cuatro escaques, un resultado en cierto sentido indómito, en modo alguno predecible, e innumerable en sus combinaciones, hasta hace poco tomadas por infinitas. Es una peculiar ecuación en la que Finito $\times$ Finito $\times$ Finito = Infinito, en virtud precisamente de la superposición de cada uno de los espacios o substratos sobre los que se determina e individualiza cada finitud. Un poco a la manera en que el *clinamen* de la física epicúrea vendría a generar choques de átomos formadores de mundo conforme a un principio que podría formularse como “mínimo $\times$ ∞ = algo”, en que la desviación mínima de caída se vería compensada o neutralizada por la infinitud del espacio, posibilitando, así, que haya, por fin, algo. Lo que aquí apuntamos encontrará un desarrollo más detallado en un escrito futuro.

Evidentemente, la Máquina del Mundo había de corresponder a un objeto visible, sin agotarse en él. Su sentido no podía, para Camões, quedar reducido a su materialidad, aunque de alguna manera debería quedar lastrado por ésta.

¹²⁹ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Décimo, 87, p. 424.

¹³⁰ En verdad, siendo estrictos, si idea, no metáfora; si metáfora, no idea.

En este punto, es conveniente que nos detengamos un instante en nuestro obseso y vivaz pilotaje para entretener al lector con una breve retrospectiva histórica sobre el carácter y la suerte de ingenios que prefiguraban la invención metafórica camoniana — que tiene, de suyo, algo de *gran metáfora demiúrgica*, *GMD*, como gustaba de decir León Felipe al hablar de la transformación que se opera en Alonso Quijano desde el episodio de Puerto Lápice.

El pedigrí de la Máquina del Mundo se inicia en la Antigüedad, con la esfera de vidrio creada por Arquímedes y referida por Cicerón, de la que nos ha llegado una descripción de Clavio en su comentario de 1570 al tratado del siglo XII *De Spheris*, a cargo de Johannes de Sacrobosco. Sin embargo, enseguida este hecho originario se entrecruza con la humana discordia, que da nacimiento a dos líneas de interpretación que se van bifurcando y alejando más y más en el árbol genealógico, si al lector le place dicha imaginería. Camões tendrá, como veremos, que tomar partido, más o menos turbio o incondicional, por una de ellas. Así, pronto, en la concepción astronómica de la Escuela de Alejandría, con Ptolomeo, la esfera arquimediana, la Protomáquina del Mundo, la *Urmachine der Welt*, se transforma en un modelo puramente matemático: sus esferas son simples fórmulas matemáticas, auxiliares geométricos para el cálculo de las posiciones de los astros. Por otra parte, para los apoderados de otra línea de descendencia que clama por sus derechos hereditarios, la de los astrónomos árabes, como Al-Battani, las esferas son sólidas, a la manera de Aristóteles, son piezas, como en Arquímedes, con existencia física, del vasto mecanismo por el cual se ponen en movimiento los cuerpos celestes. Una construcción aparentemente inofensiva ha venido, entretanto, y como quien no quiere la cosa, a corporizar la discusión acaso más profunda que le quepa a los humanos, a saber, la de las relaciones entre matemáticas y física, entre el lenguaje de una y otra, y de ambos con eso que transitoria e impudicamente denominamos lo real, creando, de paso, dos bandos tan irreconciliables como el de platónicos y aristotélicos. Es aquí donde nacen los *assises* o cimientos del mundo tal y como los hemos venido entendiendo y tratando a lo largo del presente artículo.

Justo un siglo antes de la publicación de *Os Lusíadas*, George von Peurbach, en sus *Theoricae novae planetarum*, adoptó, en Viena, en una Viena ya perennemente amenazada de una posible invasión del Imperio Otomano, las esferas sólidas de los árabes, hechas de quintaesencia, ampliándolas hasta darles las dimensiones suficientes para que, dentro de ellas, tuvieran libre juego los deferentes y epiciclos de cada planeta.

Es todo ese bagaje lo que tiene Camões a sus espaldas o ante sí, como un rico inventario del que escoger, con enorme cuidado (pues no todas las mezclas dan un resultado deseable), las piezas y el modo de composición, *modus componendi*, de su Máquina del Mundo. Ésta, sin embargo, no está hecha de cristal, ni de varillas metálicas, ni la mueven delicados mecanismos de relojería. No es metáfora leibniziana de relojero demiurgo, ni tampoco quiere indicar el revestimiento simbólico, *por acréscimo*, o incremento sucesivo, de una materia. Es, nos dice el poeta, un *trasunto reduzido* del mundo:

Diz-lhe a Deusa: — O trasunto, reduzido

Em pequeno volume, aqui te dou

Do Mundo aos olhos teus, pera que vejas

Por onde vás e irás e o que desejas.¹³¹

Transunto reduzido en pequeno volume. Hoy diríamos, acaso, una maqueta o miniatura. Una maqueta que no tiene por qué atender, más allá de los principios básicos de la *mimesis* o de la representación de la apariencia exterior, al orden interno del *Bau* del mundo, sea éste centrífugo o centrípeto, *que no tiene, ella misma, por qué conocerlo.* Hay, evidentemente — es lo primero que salta a la vista — en la Máquina del Mundo una división entre lo que Camões denomina región etérea o celestial (que incluye once esferas, las tocantes a los siete cielos, y las asignadas, procediendo del interior al exterior, al firmamento, al cielo cristalino, al Primer Móvil, y al Empíreo, inmóvil, que, en verdad, no contaba como esfera *stricto sensu*) y lo que llama región elemental (en la que se presentan, conforme a las ideas clásicas, aire, fuego, agua y tierra), dos ámbitos que se corresponden con el mundo supra-lunar y el sublunar de Aristóteles¹³². No obstante, el poeta lusitano no se limita a una sumisa reproducción de las ideas de la Antigüedad, sino que introduce en ellas, a veces, elementos novedosos, siquiera al combinar lo conocido con nuevo ingenio. Así, por ejemplo, cuando Camões emplea el término “círculo”, no lo hace como sinónimo de “esfera”. Quiere designar con él la superficie por la curva de su contorno aparente, por *la curva que se está representando a la vista*, esto es, introduce un elemento óptico, de perspectiva, en el tratamiento puramente geométrico.¹³³

Sorprende, no en Camões, que pudo no haberlo conocido, pero sí en los estudiosos de su obra, que tienen menor disculpa, la falta de referencias a Nicolas de Cusa, que en su diálogo *De Ludo globi* presenta un juego de esferas en consonancia con los motivos que aquí nos convocan, aunque sobrecargado de disquisiciones metafísicas.

Comparar ambas obras, *Moby Dick* y *Os Lusíadas*, en busca de algún sustrato común, siquiera en la forma de una metáfora subyacente a la que se le otorgue un tratamiento muy alejado en cada caso del otro, no significa ser ciego a las notables diferencias que entre ellas se dan. Y, no queriendo incurrir en tan penosa ceguera, anotamos a continuación aquellos puntos que, a nuestro entender, más acuciantemente separan ambas empresas náuticas:

(1) *Os Lusíadas* representa aún un estadio de la vida del Espíritu, tal y como expone Hegel en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, que se extienden de 1821 a 1831, ya después de derrotado Napoleón, y de que, en el esplendor de éste, la batalla de Jena hiciera saltar, precisamente con Fichte y sus *Reden an die Deutsche Nation*, la espoleta del nacionalismo alemán, que se resiste a ser refutado, filosófica y realmente, hasta que los T-34 y las baterías de cohetes Katiushka de Zhukov llevan a cabo esa tarea, de sublimidad bien distinta a la entrevista por Kant, en que el mundo se ofrece a nuestra vista aún no explorado, rico todavía en misterios, frente al globo ya casi exhaustivamente pisado (con la minúscula salvedad de algunas islas exóticas o perdidas y de los polos) en que

¹³¹ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Décimo, 79, 5-8, p. 421.

¹³² La partición dentro del la *região etérea* se pone, por ejemplo, de manifiesto en *Os Lusíadas*, Canto Décimo, 85, 5-8, p. 423: “Debaxo deste circulo onde as mundas/ Almas divinas gozam, que não anda, / Outro corre, tão leve e tão ligeiro / Que não se enxerga: é o Móvil primeiro”. Camões elude en el Canto X, 78, 1-4, (p. 421), el punto crítico de la determinación concreta de la materia del mundo supralunar (Qual a materia seja não se enxerga, / Mas enxerga-se bem que está composto / De varios orbes, que a Divina verga / Compôs, e um centro a todos só tem posto), dejando, al tiempo, claro que ésta, la aristotélica quintaesencia, no puede ser aprehendida por los sentidos; de ahí que quepa, a través de ella, contemplarse la Tierra en el centro.

¹³³ Camões resume en los versos 5-8 de la Estrofa 78 del Canto X (p. 421) las teorías de Euclides y Teodosio sobre la esfera — basada, la primera, en la revolución de una circunferencia en torno de su diámetro, en la que cada punto de la curva generatriz describe un círculo cuyo plano es perpendicular al eje de revolución, en tanto que la segunda toma como rasgo esencial la equidistancia de los puntos de su superficie al centro: “Volvendo, ora se abaxe, agora se erga, / Nunca se ergue ou se abaxa, e um mesmo rosto / Por toda a parte tem; e em toda a parte / Começa e acaba, em fim, por divina arte”.

viven Achab y Melville.

Conforme aumenta históricamente el alcance de la conquista y exploración, se hace necesario acondicionar un espacio, una sala o habitación de descanso y reposo para los nervios. Esa sala es lo que denominamos interioridad. La interioridad como reducto de la pérdida de espacio y poder exterior. Es uno de los frecuentes y sangrientos guiños cómicos de la Historia que, precisamente, se enarbole la bandera de la interioridad para la expansión efectiva de la exterioridad propia (del yo corporativo, del *Phantomlieb* del tirano) a costa de otras.

Será precisamente la interioridad, la *Innigkeit*, lo que, según Hegel, entra en escena como fuerza pujante de relevancia para la Historia Universal con la Reforma luterana, y la apropiación entera, desde sí, de dicha interioridad, o el dejarla estar y delegarla, siquiera parcialmente, lo que separaría desde entonces de manera fundamental a los pueblos germánicos de los románicos:

“Die reine Innigkeit der germanischen Nation war der eigentliche Boden für die Befreiung des Geistes, die romanischen Nationen dagegen haben im innersten Grunde der Seele, im Bewußtsein des Geistes die *Entzweiung* beibehalten: sie sind aus der Vermischung des römischen und germanischen Blutes hervorgegangen und behalten dieses Heterogene immer noch in sich. Der Deutsche kann es nicht leugnen, daß die Franzosen, Italiener, Spanier mehr Charakterbestimmtheit besitzen, einen festen Zweck (mag dieser nun auch eine fixe Vorstellung zum Gegenstande haben) mit vollkommenen Bewußtsein und der größten Aufmerksamkeit verfolgen, einen Plan mit großer Besonnenheit durchführen und die größte Entschiedenheit in Ansehung bestimmter Zwecke beweisen. Die Franzosen nennen die Deutschen *entiers*, ganz, d.h. eigensinnig; sie kennen auch nicht die närrische Originalität der Engländer. Der Engländer hat das Gefühl der Freiheit im besonderen; er bekümmert sich nicht um den Verstand, sondern, im Gegenteil, fühlt sich um so mehr frei, je mehr das, was er tut oder tun kann, gegen den Verstand, d.h. gegen allgemeine Bestimmungen, ist. Aber dann zeigt sich sogleich bei den romanischen Völkern diese Trennung, das Festhalten eines Abstrakten, und damit nicht diese Totalität des Geistes, des Empfindes, die wir Gemüt heißen, nicht dies Sinnen über den Geist selbst in sich, — sondern sie sind im Innersten außer sich. Das Innere ist ein Ort, dessen Tiefe ihr Gefühl nicht auffaßt, den es ist bestimmten Interessen verfallen, und die Unendlichkeit des Geistes ist nicht darin. Das Innerste ist nicht ihr eigen. Sie lassen es gleichsam drüben liegen und sind froh, daß es sonst abgemacht wird. Das Anderwärts, dem sie es überlassen, ist eben die Kirche”.¹³⁴

Hegel está aquí todavía preso, más allá de la sutileza de análisis que revela en algunas líneas, de una ideología de la secularización. En verdad, las conquistas del espíritu (y las materiales que de éstas se puedan derivar) se hacen casi siempre a pesar de (o contra) las instituciones y movimientos a los que el filósofo alemán quería dotar de méritos indebidos.

Como ya hemos dicho, el poema de Camões representa un paisaje esencial en el que los héroes, los nautas lusitanos comandados por Vasco de Gama, en su trance humano de ascensión, divinizante y divinizadora, viven volcados hacia el exterior, en y para su oficio y finalidad. Por su parte, el melvilliano capitán Achab supone ya un héroe de otro tipo de epopeya, sobre mares, como la llanura manchega, mitad reales, mitad fabulados (fabulados,

¹³⁴ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Kapitel 49, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 501.

precisamente, por no dejar de ser reales¹³⁵), la *epopeya de la interioridad*, con sus abismos insondables, *épos* y aventura de la *Innigkeit* hegeliana, de la Reforma y sus consecuencias para el sujeto. Un sujeto escindido (*gespaltet*), bañado ya, como el Blake del segundo libro de sus *Songs*, en experiencia, y que debe acometer, desde ella, la reconciliación con el mundo del que se ha, literalmente, desencantado. Hegel nos dibuja cómo se obra la reconciliación entre Dios y mundo en el sujeto, o con éste como nudo, qué complicados vericuetos ha de seguir, mientras nos ofrece, sigilosamente, casi sin darle importancia, en las líneas, hacia el final del párrafo, que marcamos con cursiva, una *etiología del capitán Achab*, de cómo dió con sus huesos en su obsesiva enfermedad:

“Die Versöhnung soll zunächst im *Subjekte* als solchem vorgehen, in seiner bewußten Empfindung; das Subjekt soll sich dessen versichern, daß der Geist in ihm wohne, daß es, nach der kirchlichen Sprache, zum Bruch seines Herzens und zum Durchbruch der göttlichen Gnade in ihm gekommen sei. Der Mensch ist nicht von Natur, wie er sein soll; er kommt erst durch den Prozeß der Umbildung zur Wahrheit. Dies ist eben das Allgemeine und Spekulative, daß das menschliche Herz nicht ist, was es sein soll. Es ist nun verlangt worden, daß das Subjekt dessen, was es an sich ist, sich bewußt werde, das heißt, die Dogmatik wollte, daß der Mensch wise, daß er böse sei. Aber das Individuum ist erst böse, wenn das Natürliche in der sinnlichen Begierde, der Wille des Ungerechten ungebrochen, unerzogen, gewalttätig zur Existenz kommt; und dennoch wird verlangt, er solle wissen, daß er böse sei und daß der gute Geist in ihm wohne; er soll somit auf unmittelbare Weise haben und durchmachen, was in spekulativer Weise an sich ist. Indem die Versöhnung nun diese abstrakte Form angenommen hat, ist der Mensch in diese Qual versetzt worden, sich das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit aufzuzwingen und sich als böse zu wissen. *Die unbefangenen Gemüter und unschuldigsten Naturen sind grüblerischerweise den geheimsten Regungen ihres Herzens gefolgt, um sie genau zu beobachten.* Mit dieser Pflicht ist auch die entgegengesetzte verbunden worden, nämlich der Mensch soll auch wissen, daß der gute Geist in ihm wohne, daß die göttliche Gnade in ihm zum Durchbruche gekommen sei. *Man hat eben den großen Unterschied nicht berücksichtigt: wissen, was an sich ist, und wissen, was in der Existenz ist.* Es ist die Qual der Ungewißheit, ob der gute Geist dem Menschen inwohne, eingetreten, und der ganze Prozeß der Umbildung hat im *Subjekte* selbst gewußt werden sollen.”¹³⁶

La patológica *Spaltung* del cuáquero Achab se cifra en no haberse detenido — por no tener armas para ello, por una suerte de pacifismo categorial en que se ve, sin saberlo, hijo de la Reforma, inmerso, del que derivan quizás sus arrebatos de violencia y su carácter blasfemo, que le llevan a empuñar las armas, contra los dictados de su religión, y a volverse, como el Prometeo de Goethe, en tenaz rebelión contra su Dios— a separar y distinguir lo que de bueno o malo hay en él de lo que de tal haya en el mundo y en la existencia. La Reforma permite, como en la metáfora dürrenmattiana del ajedrez, un alfil blanco moviéndose en cantoniana diagonal por escaques negros — carácter moral y obra, disociados mucho más profundamente de lo que el “por sus obras les conoceréis” permitiría. Hombre bueno, pieza blanca, con existencia negra, Achab comete *un sacrificio posicional de sí mismo*,

¹³⁵ Podría sugerirse, sin demasiada dificultad, que se trata de mares que el propio Achab no lograría recordar o reconstruir con exactitud en su conciencia, mares no prefigurados en ruta cualquiera, aunque insertos, sí, a posteriori, con un esfuerzo de la intelección imaginativa, en una. Mares sólo definidos como esfuerzo a pulso de la *Selbstbestimmung* de nuestro fichteano capitán. Repárese, además, que el *Pequod*, como la vida, no repite trayecto ni visita, en rigor, dos veces un mismo lugar: hace, en suma, camino al andar.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 504-505.

inmolándose, jugador y pieza, en su *Selbstbestimmung* a la espera de que la partida se abra entonces a su favor y quede quien haga el siguiente movimiento cuando llegue su turno. El sacrificio de Achab conduce al relato de Ishmael, reconstrucción de una partida histórica ante un público acaso no nacido entonces todavía.

Resultan para nosotros esenciales, para el entendimiento de lo que le pasa al capitán Achab y su engarce con el tema de la sospecha generalizada, de la caza de brujas, o de la persecución de la hipocresía en *la Terreur* de la revolución francesa, vínculo que se da por un peculiar salto al vacío, diablo o Mefistófeles mediante, de la *Verbindlichkeit*, del carácter vinculante de la palabra, el gesto y la expresión, reducidos todos ellos por la mente enferma (a veces, casi una sociedad entera) a síntomas de una maldad presupuesta y entrevista en un pestañeo del prójimo, las consideraciones efectuadas en el magistral párrafo de Hegel que a continuación transcribimos, en el que se hallan, ya felizmente apuntada y hasta desarrolladas, muchas de las ideas sobre las que se volcará el espíritu de Richir, como antes de él se volcó sobre ellas el de Hannah Arendt:

“Hiermit hängt auch noch eine weitere wunderbare Erscheinung zusammen, welche der katholischen und protestantischen Welt gemeinschaftlich gewesen. Der Mensch ist ins Innerliche, Abstrakte getrieben, und das Geistliche ist als vom Weltlichen verschieden gehalten worden. Das aufgegangene Bewußtsein der Subjektivität des Menschen, der Innerlichkeit seines Wollens hat den Glauben an das Böse, al seine ungeheure Macht der Weltlichkeit, mitgebracht. Dieser Glaube ist dem Ablaß parallel: so wie man sich für den Preis des Geldes die ewige Seligkeit erkaufen konnte, so glaubte man nun, man könne für den Preis seiner Seligkeit durch einen mit dem Teufel gemachten Bund sich die Reichtümer der Welt und die Macht für seine Begierden und Leidenschaften erkaufen. So is jene berühmte Geschichte von *Faust* entstanden, der sich aus Überdruß der theoretischen Wissenschaft in die Welt gestürzt und mit Verlust seiner Seligkeit alle Herrlichkeit derselben erkauft habe. Faust hätte dafür, nach dem Dichter, die Herrlichkeit der Welt genossen; aber jene armen Weiber, die man *Hexen* nannte, sollten nur die Befriedigung einer kleinen Rache an ihrer Nachbarin gehabt haben, wenn sie der Kuh die Milch versetzen oder das Kind krank machten. Man hat aber gegen sie nicht die Größe des Schadens beim Verderben der Milch oder Krankwerden des Kindes usf. in Anschlag gebracht, sondern hat abstract die Macht des Bösen in ihnen verfolgt. So sind den in dem Glauben an diese abgetrennte, besondere Macht der Weltlichkeit, an den Teufel und dessen Licht in den katholischen sowohl wie in den protestantischen Ländern eine unendliche Menge von *Hexenprozessen* eingeleitet worden Man konnte den Angeklagten ihre Schuld nicht beweisen, man hatte sie nun in *Verdacht*: es war somit nur ein unmittelbares Wissen, worauf sich diese Wut gegen das Böse gründete. Man sah sich allerdings genötigt, zu Beweisen fortzugehen, aber die Grundlage der Prozesse war nur eben der Glaube, daß Personen die Macht des Bösen haben. Es war dies wie eine ungeheure Pest, welche die Völker vorzüglich im sechzehnten Jahrhundert durchrast hat. Der Hauptgrund war die Verdächtigkeit. In gleicher Fürchterlichkeit erscheint dieses Prinzip des Verdachts unter der römischen Kaiserherrschaft und unter der Schreckensherrschaft Robespierres, wo die Gesinnung als solche bestraft wurde.”¹³⁷

Queda, sin embargo, eso sí, en el debe de Hegel el no haber sido capaz de entender y valorar adecuadamente a

¹³⁷ *Ibidem*, p. 506-507.

Camões, al que rebaja al rango de artificial imitación de Virgilio. Esa falta de sensibilidad del filósofo alemán (propia de un pueblo con severas dificultades para comprender el mar abierto, acuartelado en sí y para sí, en que la mirada a lo universal esconde casi siempre simples intereses nacionales mal escondidos) es problemáticamente la misma que se manifiesta en su impotencia para comprender el comercio. *Os Lusíadas* ha sido visto, a menudo, precisamente, como la gran epopeya literaria del comercio, sobre todo por lectores ingleses y norteamericanos.

(2) Nunca se insistirá lo bastante sobre el hecho, fundamental para entender cuán distinto es el mar de Camões del mar de Melville¹³⁸, de que *Os Lusíadas* es la última epopeya occidental *vivida* con carácter vinculante, por y para el pueblo que la origina y padece. La siguiente, desde un punto de vista cronológico, sería *El Quijote*, que se ejecuta sobre un paisaje en buena parte imaginario e imaginado — pues si bien Clavileño o la Cueva de Montesinos quieren ser reales, las visiones o ensoñaciones que sobre lomos del primero o en el interior de la segunda se producen escapan volando a otras esferas. Unos años antes de Camões, otro escritor de ese fecundo modo de ser en transición que es el manierismo, Rabelais, constituiría una epopeya metonímica, no ya de un pueblo o de un hombre, sino de su estómago, de las tripas de un hombre, que han reclamado su autonomía y su dieta como si de un principado alemán se tratara. Siglos más tarde, como si la cronología literaria reflejara aquí el retraso político de un país, se independizará la nariz del barbero Iván Yákovlevich, viajando en carruaje por San Petersburgo y acudiendo a bailes y recepciones, como los que se prodigaban entonces más al Oeste, en la caduca Europa del Congreso de Viena, en el magistral *rasskaz* de Gogol. Epopeya, a su manera, del estómago, no de un hombre, sino de una nación, es la picaresca española, que nace al año de la muerte de Rabelais y es contemporánea, en parte, de Camões, a quien sobrevive algunas décadas. Trance místico hispánico en que la epopeya del estómago bien servido se transmuta en epopeya del estómago hambriento.

(3) De paso, el texto de Camões trata otra de las preocupaciones fundamentales de Marc Richir, a saber, la de *la forma de los dioses*, o, dicho de otro modo, la cuestión de la representación mutua y recíproca que dioses y humanos tienen de sí, sujeta al juego de espejos y espejismos que origina la lógica del *eigenes Bild* y *fremdes Bild*, de la imagen propia y ajena. En Melville este asunto adopta la forma, heredera de la tradición judaica, de la *infigurabilidad* o *irrepresentabilidad* (óptica, gráfica, en escritura, cualquiera que sea el sustrato) de lo divino. A comienzos del siglo XX, otro autor, este sí, de profunda raigambre judaica, Edmund Husserl, vendría a sistematizar dicha reflexión al desligar, en *epojé* trascendental, el sustrato de la representación de la determinación concreta de ésta. En este punto crítico — coetáneo, en Husserl, a otras tareas fundadoras en derredor del problema y teoría del signo, como las Freud, De Saussure, e incluso David Hilbert; la Física, con Planck y Einstein, es asunto mucho más complejo— se inscribe la lectura, extraordinariamente profunda, que Richir lleva haciendo durante años de la fenomenología husserliana de la imaginación, de la *Phantasia* y de la conciencia de imagen. Conviene recordar, por lo que de relevante pueda tener para nosotros, que Husserl

¹³⁸ Tal vez al público filosófico, amamantado al tibio calor protector de la Academia, entre cuatro paredes (patio, claustro, convento o cuartel) haya sorprendido, desde el inicio, la elección de dos textos a mar abierto, de vastas amplitudes e insondables profundidades, y se haya sentido inclinado, sin más dilación, a tacharnos, en juicio sumario sin oportunidad de apelación, de extravagantes. Ahora bien, si ha venido leyendo con atención hasta aquí, quizás la extrañeza del comienzo se haya ya tornado comprensión, y nos ahorre de dar mucha más justificación a nuestra empresa.

considera, en su curso del semestre de invierno de 1904-1905, la diferencia entre *Bildsujet* (el objeto representado) y *Bildobjekt* (la representación, sea que está presente sobre un soporte físico, sea que se trate de una mera imagen mental), por remisión, entre otras cosas, a la estructura de la imaginación. Así, por tomar un ejemplo que Sartre convirtió en legendario dentro del pensamiento fenomenológico (Husserl habla más bien de los zapatos de un amigo o del entramado de calles de una ciudad alemana, por caso, la Colonia de la Catedral, *draught of a draught*, esbozo de un esbozo melvilliano), al imaginarme la Iglesia del Panteón de París — tras haberla visto antes alguna vez, siquiera en foto, para no soñarla *ad libitum* — no puedo, como sí podría de hallarme ante ella, volverme para contar con precisión sus columnas. Sobre un mismo *Bildsujet*, imaginado en ambos casos, se establece una distinción esencial, a saber, en el caso del Panteón real y de su Iglesia, mi vuelta se produce, mediante el soporte físico que ha *fijado* la imagen, no ya sobre ésta (el *Bildobjekt*), sino sobre el *Bildsujet* tal y como se supone que es en realidad.

Ahora bien, deberíamos preguntarnos, si el arte viene a nuestro auxilio, cómo cabe entonces tomarse, por ejemplo, el episodio del robo del rucio de Sancho por Ginés de Pasamonte en *El Quijote*, o, en el mismo libro, el asunto de “la libranza pollinesca”, la letra de cambio para resarcir al buen escudero de la pérdida de su querido animal. Pues cabría argumentar que, si en la Iglesia del Panteón añado o quito una columna (no, claro, al punto de dejarla sin ninguna, o de multiplicar los entes en una mirada imposible, pero sí con notoria liberalidad dentro de un intervalo que cada objeto traería consigo, de la mano, como parte de su determinación imaginativa) no ocurre nada, nada le pasa al *Bildsujet*, que sigue en pie sin mengua alguna ni derrumbe. Por el contrario, en la imagen vaga de la imaginación artística, el objeto se rige por criterios más estrictos, a medio camino entre los dos Panteones de Sartre, por los criterios de la exacta fantasía de la que hablaba Leonardo da Vinci. En la imaginación del arte, como en la ingeniería aplicada a las obras civiles, se caen los puentes y se agrietan las presas de los embalses, si no se tiene cuidado. Cuáles sean los límites para decretar esa caída es asunto diferente, y enormemente sutil. ¿Cabe decir, en puridad, que el jumento que reaparece en los capítulos XLII y XLVI de la obra cervantina, sin que sepamos cómo lo recuperó Sancho, dinamita el edificio de *El Quijote*? Evidentemente, se tienen que tener en cuenta factores como la magnitud y la proporción antes de atrevernos a dar una respuesta positiva, que nosotros no daremos. Pero lo que aquí nos interesa no es tanto la respuesta cuanto lo que la pregunta pone en causa. De modo irónico, el descuido de Cervantes le depara a Sancho provechosos insospechados, como el que, llegada la hora de dormir, se acomode, como se nos dice en el Capítulo XLII, “mejor que todos, echándose sobre los aparejos de su jumento, que le costaron tan caros como adelante se dirá”. Aparejos que, como la sonrisa del gato de Cheshire, son los primeros en aparecer y los últimos en irse cuando el rucio no se halla ante los ojos. Cervantes, vuelto, como Sartre sobre el Panteón, sobre su obra, se propuso corregir el *Bildsujet* en la tercera edición de Juan de la Cuesta, la de 1608, eliminando los gazapos, pero sólo verificó estos (con la correspondiente modificación o resolución reconciliadora, y en el caso, controvertido, de que fuera Cervantes quien la introdujera) en dos de los siete en que se había equivocado. ¿Basta entonces rehabilitar dos de los siete pilares de la Iglesia del Panteón para que esta no se desplome como el cielo sobre la cabeza de los druidas galos? En verdad, como notan los críticos, las inadvertencias cervantinas (preñadas de información positiva y efectiva, no simple hueco o

tragaluz del ausentado), responden a su decisión de omitir el episodio del robo al dar el libro a la estampa, sin atinar a suprimir las referencias posteriores. Precioso ejemplo que ilustra cómo el proceder atómico y quirúrgico, que aísla cada nervio en la imagen del creador, afecta al *Leib* entero del objeto artístico, a su cuerpo vivo, entramado, a veces, de anticipaciones y retrospectivas en un anacoluto óntico y estético nunca del todo fiel a éstas. Queja de Sancho en el Capítulo XXV por un hurto del que no hemos tenido huellas textuales, reaparición fantasma del rucio en unas líneas (líneas que acaso no crean paisaje, sin el volumen figurativo de lo real o lo real imaginado) mientras, paralelamente, Ginés de Pasamonte debería seguir montándolo. Al añadir, unos pocos meses después, los que van entre la *princeps* de 1604, la edición de Juan de la Cuesta en enero de 1605, la licencia del Santo Oficio del veintiséis de febrero de 1605 para la publicación en Lisboa, y la edición de junio de 1605, los episodios que, relatando el robo y posterior recuperación del rucio que Ginés de Pasamonte le hurtara a Sancho Panza, pone Cervantes el carro delante de los bueyes, anticipando la mención a la “libranza pollinesca” cuando todavía no faltaba el rucio. Aunque en España sigamos en asno allí donde el caballero de Durero, del grabado cincelado por Durero sobre plancha de metal y trasvasado a la imaginación ajena, monta un córcel en su atenta vigilia de la Muerte y lucha contra el Diablo, acaso, en la pobreza manchega adobada de barberos y asturianas Maritornes, hayamos entrevisto, subidos a lomos de un Seiscientos soñando Mercedes, de un Clavileño que quisiera catapultarse al reino de Daimler y Benz, algo en punto a la imaginación humana, en el arte, que la obtusa razón tedesca, de afluente judaico o no, siempre aquejada de *Engstirnigkeit*, jamás alcanza a capturar.

O, si no, ¿cómo deberíamos habérmolas con el prodigio imaginativo de Mozart, reconstruyendo, a la edad de cuatro o cinco años, para entregarlo horas o días después por escrito, el miserere escuchado en la Catedral de Salzburgo, cuya partitura, que no podía salir del recinto, no pudo ver sino después, en el cotejo que, con el asombro de su padre y el Obispo (si nuestra memoria de temprana adolescencia no nos traiciona aquí), deparó apenas tres o cuatro errores de minúscula importancia. Pues Husserl, obsesionado, como Achab, por el sentido de la vista, sobre cuya estructura y metáfora asienta su edificio, nada nos dice sobre la imaginación sonora, y sobre los detalles que en ella pueda o no ponerme a corregir y apuntalar. El asunto, ya complejísimo en punto al sonido, se vuelve de laberíntica profundidad (la profundidad de lo más superficial, como la piel) cuando se intentan considerar el tacto y la plasticidad cinética.

Es la comunidad estructural entre imaginación y conciencia de imagen es lo que hace que Husserl distinga la “*Imagination*” o “*Einbildungskraft*” (tan “dual” como la conciencia de imagen o *Bildbewusstsein*) de la “*Phantasie*”, que Richir decide traducir acudiendo al término griego de *phantasia*. Las “*Phantasieerscheinungen*” hacen aparecer lo fantaseado (“*Phantasiert*”) de un modo tan directo, tan no mediado o in-mediato como los escorzos perceptivos hacen aparecer lo percibido, pero con la salvedad de que la temporalización de las “*Phantasieerscheinungen*” es otra. En la conciencia de imagen, en cambio, la relación a lo que Husserl llama “*Bildsujet*” está mediada por una referencia previa al “*Bildobjekt*” (a la imagen misma, que, como “entidad”, es un *Fiktum*, un puro simulacro, como Richir pone de manifiesto). Este carácter de *Fiktum* del “*Bildobjekt*” nos lo volvemos a topar en la “*Imagination*”, aunque a la imaginación falte, empero, todo “*Bildobjekt*” físico, lo cual hace

que el *Fiktum* operante sea tanto más diabólico en su carácter de simulacro. Así, Richir ve, en el ya referido *Phantasia*, *Imagination*, *Affectivité*), cómo histeria y perversión se convierten, *ad liminen*, y transpuestos ambos casos, desde el análisis de la *Bildbewusstsein* en Husserl, al estructuralmente análogo de la *Imagination* (y no *Phantasie*), en dos de las tres formas de estar ante un cuadro que distingue Husserl en el texto nº16 del tomo XXIII de *Husserliana*. Histeria y perversión corresponderían a dos formas distintas en que el sujeto puede disponer su propia *Leiblichkeit* y *Phantasieleiblichkeit* ante un cuadro. Formas extremas que desembocarán en dos sendas formas de escisión patológica (*Spaltung*) conocidas como “Histeria” y “Perversión”, dos matrices patológicas opuestas de escisión (fijada, “no dinámica”, como dice Richir) entre *Phantomleiblichkeit* de un lado y, del otro, el par *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit*. *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit*, por lo demás, más o menos evaporadas o, como diría el psiquiatra Ludwig Binswanger, “atmosferizadas” en el *Phantomleib*.

Una de cuyas características más relevantes del *Phantomleib* es la de carecer de Aquí Absoluto, del *Nullpunkt* del *Leib* del que nos habla Husserl cuando aborda las temáticas tanto de la intersubjetividad como de la constitución del espacio. Esta falta de *leiblicher Nullpunkt* no carece de relación con algunas de las cosas que, relativas a Achab, hemos mencionado y mencionaremos aún en este escrito, y otras, mucho más físicas o cósmicas, pero profundamente relacionadas con lo anterior, como es la ruptura del cuadrante: no se trata tanto de no precisar de cuadrante por fiarse de la quiralidad del *Leibkörper* (Kant) cuanto de creer no precisar “en absoluto” de cuadrante por alucinar un inexistente *Nullpunkt* cósmico (“absoluto”) en uno mismo, suerte de encarnación indebida de la Dialéctica Transcendental kantiana según lo que viene a ser una versión, en clave de *hybris*, del cuerpo del tirano.

Camões, por su parte, como Voltaire o Feuerbach más tarde, sigue, como ya hemos anticipado de pasada en este artículo, las doctrinas de Evémero, muy populares en tiempo renacentista, según las cuales los dioses habrían sido originariamente humanos, premiados por sus actos con su nuevo y reciente rango, tal y como encontramos ejemplificado en la estrofa 91 del Canto Nono:

Não eran senão prémios que reparte,
 Por feitos imortais e soberanos,
 O mundo c’os varões que esforço e arte
 Divinos os fizeram, sendo humanos.
 Que Júpiter, Mercurio, Phebo e Marte,
 Eneas e Quirino e os dous Thebanos,
 Ceres, Palas e Juno com Diana,
 Todos foram de fraca carne humana¹³⁹.

¹³⁹ Cf. *Os Lusíadas*, IX, 91, p. 391. No deja de ser irónico que uno de los mayores defensores de las doctrinas de Evémero, Voltaire, atacara, como ya hemos visto, a un hermano de espíritu, Camões, por más que lo atacara, como no podía ser menos habida cuenta del carácter abusivamente maniaco del francés, de forma pluscuamevemerista. A lo que se ve, han gustado siempre los seguidores de dicha doctrina de apuntar sus armas (de sana y pulcra racionalidad, ha de decirse) contra sus enemigos, sin pararse jamás a preguntarse si cabía volverlas contra sí, o, dicho de otro modo, de ver la paja en ojo ajeno y no la viga en el propio, como cuando los exégetas cristianos se esmeran en usarla contra el arte pagano y se frenan en seco frente a la mitología de su Iglesia.

Cabría preguntarse, por último, si, en esta peculiar, sutil y densa síntesis de idealismo alemán y ciencia experimental (síntesis de la que encontramos balbuceos en Melville) ha tenido Richir — hombre con formación de físico, cuyas primeras inquietudes, empero, se remontan, según confesión propia, a la geología¹⁴⁰ — algún precursor señalado de quien pudiéramos conocer y señalar también su pasión por el estudio de las grandes obras de la literatura (de eso que se ha venido llamando, de modo harto pedante y equívoco, literatura universal, naciente en la *Weltliteratur* goethiana). Ese hombre vivió algún día sobre esta Tierra, Tierra que no sólo pisó anodinamente como cualquiera de nosotros hace en su terreno, sino que visitó, en sus rincones, profusamente y, sobre todo, describió en su maravillosa variedad, *Vielfalt*, irreductible para el ojo humano, aunque acaso no, creía él, y cree Richir, y creemos nosotros, para la mente, para esa mente, ese espíritu, que también parece tener un ojo propio, polifémico, que a veces, por ejemplo, transpira y lagrimea en la obra de los más grandes pintores. Ese hombre se llamó Alexander von Humboldt, y en su monumental *Kosmos*¹⁴¹ se ocupa, ¡oh, maravilla!, de *Os Lusíadas* de Camões, y no en una parte cualquiera, sino en una que lleva por título *Hauptmomente einer Geschichte der physischen Weltanschauung*, y, en ella, no en una sección cualquiera, sino, precisamente, ¡hondo prodigio de los entrelazamientos del pensar en lugares y tiempos distantes!, en la que se titula *Der Reflex des durch die äußeren Sinne empfungenen Bildes auf das Gefühl und die dichterisch gestimmte Einbildungskraft der Menschen* O sea, en esencia, algo así como “El reflejo del mundo exterior en la imaginación del hombre”.¹⁴² ¿Acaso no sería ese título, resumen del momento de su monumental obra en que Humboldt, de un volumen a otro, se baja del ómnibus de los objetos exteriores para hacer transbordo y subirse al tranvía de las *Empfindungen*, un compendio irreprochable del proceder poético y de la creación, en pensamiento de incalculables consecuencias, de los grandes físicos?

Otro nombre, y otro hombre, astrónomo, filósofo y poeta, Giordano Bruno, acude a nuestra mente, quien en *De gli eroici furori* de 1585, sólo trece años después de la aparición de *Os Lusíadas*, utiliza a Acteón ante Diana como la imagen viva del cazador cazado, del cazador que deviene presa, como ha de acontecer, según él, siempre en la tarea de conocimiento de la naturaleza, la más alta empresa a que puede aspirar el hombre, expresión de un furor heroico, y no de un furor bajo como el que subyacería a la vida activa o práctica y a la vida ociosa. Esto le dice, en el diálogo de Bruno, Maricondo a Cesarino:

“Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile. Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l’universale Apolline, et luce assoluta per specie suprema et eccellentissima: ma si bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l’universo, la natura che è nelle cose, la luce, che è nell’opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre. De molti, dunque, che per dette vie et altre assai discorreno in questa deserta selva, pochissimi son quelli che s’abbattono al fonte de Diana. Molti rimagnono contenti de caccia de fiere salvatiche et meno illustri, et la massima parte non trova da comprendere avendo tese le reti al vento, et trovandosi le mani piene di mosche. Rarissimi, dico, son gli Atteoni, alli quali sia dato dal destino di

¹⁴⁰ Así nos lo recuerda Pablo Posada en su artículo “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir, *Eikasia* 40, p. 241.

¹⁴¹ Cf. Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. Ediert und mit einem Nachwort versehen von Ottmar Ette und Oliver Lubrich*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag (Die Andere Bibliothek) 2004 [944 + XXXII p.].

¹⁴² El lector encontrará una traducción de dichos pasajes a lengua románica e ibérica, en este caso, el portugués, en Pereira da Silva, Luciano, *A Astronomia de “Os Lusíadas”*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1972, p. 11-13. De dicha obra tomamos, adaptándola al español, la expresión que tan libérrimamente quiere traducir el título del epígrafe humboldtiano.

posser contemplar la Diana ignuda, et dovenir a tale, che dalla bella disposizione del corpo della natura invaghiti in tanto, et scorti da que' doi lumi del gemino splendor de divina bontà et bellezza, vegnano trasformati in cervio, per quanto non siano più cacciatori, ma caccia. Perchè il fine ultimo et finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace et selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciatore doventi caccia; perchè in tutte le altre specie di venagnione che cose si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sè l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina et universale viene talmente ad apprendere, che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito. Onde da volgare, ordinario, civile et popolare, doviene salvatico, come cervio et incola del deserto; vive divamente sotto quella procerità di selva, vive nelle stanze non artificiose di cavernosi monti, dove admira gli capi de gli gran fiumi, dove vegeta intatto et puro da ordinarie cupiditati, dove più liberamente conversa la divinità, alla quale aspirando tanti uomini che in terra hanno volsuto gustar vita celeste, dissero con una voce: *Eccé elongavi fugiens, et mansi in solitudine*. Cossì gli cani, pensieri de cose divine, vorando questo Atteone, facendolo morto al volgo, alla moltitudine, sciolto dalli nodi de li perturbati sensi, libero dal carnal carcere della materia, onde più non vegga come per forami e per foreste la sua Diana, ma, avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni et numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime, fanno vedere e apprendere in confusione. Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la *monade*, vera essenza de l'essere de tutti; e se no la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede ne la sua genitura, che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla et specchia, come il sole nella luna, mediante la quale ne illumina, trovandosi egli ne l'emisfero delle sustanze intellettuali. Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole et il splendor della natura superiore, secondo che la unità è distinta nella generata et generante, o produttore et prodotta.”¹⁴³

El mismo Giordano Bruno que, en el libro VII de *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, título que tantas preocupaciones sintetiza de las tratadas en nuestro escrito, de las que fueron el pasto espiritual de Camões, de Melville, como lo son, aún hoy, de Richir, expresa su deseo, intelectual pero también — pues un panteísta como él no puede detenerse en distingos que estima vanos — sensorial, sentimental, *Naturaque sit ratione / lex, non naturae ratio*, que, se podría traducir como “que la naturaleza sea ley para la razón, no la razón para la naturaleza”. Y es esto, precisamente lo que acaso esté para Richir en causa en el tema de los cimientos, de *les assises*:

“En ce sens, le rapport déjà énigmatique de la mathématique au réel physique, est redoublé de l'intérieur par le rapport non moins énigmatique du langage mathématique avec ce qui paraît à tout le moins s'autonomiser comme son référent. Il n'y a aucune chance, telle est notre hypothèse, d'éclairer le premier sans interroger le second. Et, dira-t-on, si la physique moderne “marche” si bien, c'est peut-être parce qu'en réalité, elle n'est pas une “connaissance” au sens métaphysique, c'est-à-dire une connaissance “objective”, mais, comme le disait déjà à peu près Kant, une manière de *nous* entendre, à l'intérieur d'une institution symbolique de langage et de monde, sur les réponses que la nature donne aux questions que *nous* lui posons dans le cadre même de cette institution.

¹⁴³ Cf. Giordano Bruno, *De gl'heroici furori*, Segunda Parte, Dialogo Secondo, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1928, p. 182-183.

L’“objectivité” au sens de l’en-soi ou des “entrailles” de la nature n’est sans doute que le fantôme de nous-mêmes.”¹⁴⁴

Convendrá que nos detengamos aquí, concediendo cierta tregua al cansancio, sin saber si hemos llegado a buen puerto (en la noche oscura del alma no hay estelas en la mar), esperando que nuestro texto encuentre suerte distinta a la que temía para sus cantos el inmortal poeta lusitano:

No’mais, Musa, no’mais, que a lira tenho
Destempada e a voz enrouquecida,
E não do canto, mas de ver que venho
Cantar a gente surda e endurecida.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Cf. Marc Richir, “Une antinomie quasi-kantienne dans le foundation cantorienne de la théorie des ensembles”, *Etudes phénoménologiques*, 3, Bruxelles, 1986, p. 86.

¹⁴⁵ Cf. *Os Lusíadas*, Canto Décimo, 145, 1-4, p. 443.

Hipérbole y lenguaje : El "resultado" de la *epojé* hiperbólica

Sacha Carlson

Université Catholique de Louvain (UCL).

Compositor, filósofo, creador de

www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal).

Resumen

El presente artículo busca rastrear el movimiento según el cual Richir lleva a cabo la reducción en sus *Méditations phénoménologiques* (1992). Recordaremos en primer lugar que la estrategia de Richir consiste, en primer término, en decantar su propia concepción de la fenomenología poniéndola en juego frente a concepciones más clásicas de la duda o de la reducción como son las de Husserl, Descartes o Heidegger. Mostraremos más adelante que la «*epojé* fenomenológica hiperbólica» richiriana se concibe, al principio, como una reducción de lo que denomina "simulacro ontológico". Finalmente, mostraremos que ello desemboca en una reducción al lenguaje como fenómeno: éste se entenderá entonces como la masa fenomenológica, jamás susceptible de ser reducida a un ego o a una facticidad, sino apenas entre-aperceptible en el vado de los signos de la lengua.

Palabras clave

Richir, *Méditations phénoménologiques*, fenomenología, fenómeno, fenomenalidad, fenomenalización, apariencia, reducción, *epojé*, hipérbole, lenguaje, facticidad, Descartes, Husserl, Heidegger, intencionalidad, *ipse*, reflexividad, temporalidad, temporalización, simulacro ontológico.

Abstract

The article seeks to follow the movement by which Richir performs reduction in his *Méditations phénoménologiques* (1992). We will first recall that Richir develops his own conception of phenomenology by

confronting himself to more classical conceptions of the doubt or reduction, such as Husserl's, Heidegger's and Descartes' ones. We shall then show that Richir's "phenomenological hyperbolic epoche" is conceived initially as a reduction of - as what he calls - "ontological simulacrum." And finally, we will show that this reduction leads to the language as phenomenon: it is then understood as a phenomenological mass, never reducible to an ego or a facticity, but getting briefly visible only between the linguistic signs.

Keywords

Richir, *Méditations*

phénoménologiques, phenomenology, phenomenon, phenomenality, phenomenalisation, appearance, reduction, epoche, hyperbole, language, facticity, Descartes, Husserl, Heidegger, intentionality, ipse, reflexivity, temporality, temporalisation, ontological simulacrum.

Résumé

Cet article cherche à suivre le mouvement par lequel Richir effectue la réduction, dans ses *Méditations phénoménologiques* (1992). On rappellera tout d'abord que la stratégie de Richir consiste, dans un premier temps, à jouer sa propre conception de la phénoménologie en se confrontant à des conceptions plus classiques du doute ou de la réduction, comme celles de Husserl, Descartes ou Heidegger. On montrera ensuite que l'«*epochè* phénoménologique hyperbolique» richirienne se conçoit au départ comme une réduction de ce qu'il nomme le "simulacre ontologique". Et enfin, on montrera que cela aboutit à une réduction au langage comme phénomène : celui-ci est alors compris comme la masse phénoménologique, jamais réductible à un ego ou à une facticité, mais seulement entre-aperceptible au creux des signes de la langue.

Mots-clés : Richir, *Méditations phénoménologiques*, phénoménologie, phénomène, phénoménalité, phénoménalisation, apparence, réduction, *epochè*, hyperbole, langage, facticité, Descartes, Husserl, Heidegger, intentionnalité, *ipse*, réflexivité, temporalité, temporalisation, simulacre ontologique.

Hipérbole y lenguaje : El “resultado” de la *epojé* hiperbólica

Sacha Carlson

Université Catholique de Louvain (UCL).

Compositor, filósofo, creador de www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal).

Sabemos que la fenomenología original propuesta por Marc Richir en sus distintas obras desde hace ya más de treinta años¹, se concibe, desde la época de las *Méditations phénoménologiques*², como una refundición de la fenomenología husserliana mediante una radicalización de la reducción fenomenológica³; pero sabemos también que en la época de las *Méditations*, el pensar richiriano se entiende también como una reasunción crítica de la cuestión del lenguaje⁴. Quisiera, en el presente artículo, detenerme sobre dicha articulación, tratando de captar cómo, en su obra maestra de 1992⁵, la puesta en obra de lo que Richir llama *epojé* fenomenológica hiperbólica puede abrir un acceso renovado al lenguaje *como fenómeno*.

§1. La puesta en obra de la reducción fenomenológica

Empecemos por la cuestión de la reducción fenomenológica, que Richir concibe bajo la forma de lo que denomina *epojé* fenomenológica hiperbólica⁶. Con todo, es característico que Richir jamás empiece sus análisis por una explicación directa del propio acto de efectuación o ejecución de la *epojé*. Prefiere proceder lateralmente, decantando su instrumental metodológico propio a partir de sus confrontaciones con concepciones más clásicas de la reducción. Discurrirá, en lo fundamental, con Husserl, Descartes y Heidegger. He ahí, precisamente, lo que

¹ Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, *En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir*.pdf, (*Eikasia* n°40, 2011, pp. 239-290). Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

² M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, col. « Krisis », J. Millon, Grenoble, 1992 (que citaré, a partir de ahora, mediante la abreviatura: MP).

³ Sobre la cuestión de la reducción fenomenológica en Marc Richir, puede consultarse, en español los siguientes artículos de Pablo Posada Varela: “Hipérbole y concreción en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime*” (en *Eikasia* n°34, 2010), “Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir)” (en *Eikasia* n°40, 2011), “Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica” (publicado en 2012 en la revista *Investigaciones Fenomenológicas*). Ver asimismo: Sacha Carlson, « El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », tr. espagnole de Pablo Posada Varela, in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405; « Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », tr. espagnole de Pablo. Posada Varela, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, www.revistadefilosofia.com, pp. 91-106; así como varios de los trabajos presentes en este mismo número de *Eikasia*.

⁴ Sobre la cuestión del lenguaje en las *Méditations phénoménologiques*, remito a mi artículo, publicado en este mismo número de *Eikasia*: « Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje » en la excelente versión al español que de él ha hecho Alejandro Arozamena.

⁵ Cabría preguntarse por qué privilegio aquí las *Méditations phénoménologiques*, que acabo de calificar de “obra maestra”. Resulta que, al parecer del propio autor, se trata del libro en el que accedió, por vez primera, a una clara vislumbre arquitectónica de las cuestiones y problemas que no había dejado de tratar desde sus primerísimos escritos. Las *Méditations* constituyen, por lo tanto, y según me parece, un texto al que constantemente se ha de volver en aras a comprender el meollo y las dificultades del pensamiento de Richir. No quiere esto decir, claro está, que sus ulteriores textos se limiten a repetir lo que en las *Méditations* se establece: más allá de precisiones o ajustes metodológicos, asistimos por veces, en esos textos ulteriores, a avances o “descubiertas” decisivas, incluso a auténticos giros o vuelcos como el que resultó del “redescubrimiento” de la *phantasia* en la obra de Husserl (en Hua XXIII fundamentalmente) y que queda plasmado en *Phénoménologie en esquisses* (col. « Krisis », J. Millon, Grenoble, 2000) – obra que muchos consideran como la obra maestra de Richir, incluso por delante de las *Méditations*. Sin embargo, mi hipótesis de lectura consiste en sostener que las *Méditations* son el lugar en el que el meollo y las apuestas fundamentales del pensamiento richiriano aparecen más meridianamente.

⁶ En la medida en que, en tiempos de las *Méditations phénoménologiques*, Richir no distingue aún de veras la *epojé* de la reducción, tomaré aquí ambos términos como prácticamente sinónimos.

hemos de empezar por explicar.

Comencemos pues, *en primer lugar*, por la versión husserliana de la reducción fenomenológica. Ésta, en un primer momento, trata de asegurarse del contenido de los pensamientos, reduciendo el hecho psíquico a su esencia, que es esencia intencional, y en orden a la cual la vivencia siempre es tomada como vivencia de algo, con su sentido de ser y su sentido de ser-así – evidentemente, se ha de recordar que este sentido intencional es ya extremadamente complejo ya que abraza múltiples horizontes (internos y externos) que el análisis fenomenológico debe precisamente sacar a la luz. Éste, con todo, no es sino un primer momento de la reducción husserliana, ya que, en un segundo momento, Husserl busca también reconducir estas diversas determinaciones del fenómeno a su fuente última, que es fuente subjetiva, y que describe como la temporalidad pura de una subjetividad transcendental.

Será en este punto, y será en este preciso estrato arquitectónico, donde Richir formule su crítica relativa a la doctrina clásica de Husserl, haciendo valer el hecho de que, considerado de ese modo, el fenómeno siempre – e irremediabilmente – es concebido como *encerrado* dentro de la inmanencia de un ego, es decir, de *un* tiempo, y ello de tal modo que su sentido no puede hacer acontecimiento, es decir, no puede desbordar los marcos de la subjetividad transcendental como lugar de las posibilidades eidéticas. Richir formula esta crítica poniendo de manifiesto el carácter monadológico de la fenomenología husserliana, al menos bajo esa modalidad de presentación o autopresentación⁷, sin prejuzgar, por tanto, de la existencia de otras versiones de fenomenología igualmente operantes – e implícitamente operatorias – en el propio Husserl.

Fue necesario volcarse, *después*, hacia otra versión de la reducción fenomenológica, y que Richir entresaca a partir de una lectura fenomenológica de la duda hiperbólica cartesiana, en contrapunto a una interpretación del ser-para-la-muerte heideggeriano⁸. La diferencia más acusada entre esta versión de la reducción – que, por comodidad, llamo “la reducción cartesiana” – y la practicada por Husserl, estriba en que ya no se hace, aquí, cuestión del contenido de los pensamientos, es decir, del sentido intencional de las vivencias. Dicho de otro modo, la propia intencionalidad y, por lo tanto, también la eidética, quedan aquí fuera de juego precisamente en virtud de la ficción del Genio Maligno. Lo que de esta reducción resulta es la certeza fáctica de existir, y que ya no asegura absolutamente nada en cuanto a los contenidos del pensar, pero que sí asegura la efectividad del cogito fáctico del fenomenólogo que ejecuta esta reducción: en la punta extrema de la ficción activa o fingimiento cartesianos, el filósofo que está meditando no sabe lo que piensa o lo que es, sin embargo, sí que sabe, siempre, y por enigmático que resulte, *que* es y *que* piensa – marcando, este “que”, el “hecho” de la facticidad, como hecho que hace o traba sentido (he ahí su carácter enigmático) más acá de todo sentido intencional (eidético). Cabría pues decir, en dos palabras, que la reducción cartesiana viene a ser, de hecho, la reducción de la intencionalidad a la facticidad

⁷ No es esa – y no deja Richir de insistir en ello – sino una vertiente más, acaso la más conocida, de la fenomenología husserliana.

⁸ Me he explicado con pormenor sobre el particular en mi artículo : « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* » (*art. cit.*).

(tomada en el sentido heideggeriano como *mi* facticidad: la facticidad de *mi* ser y de *mi* pensar)⁹.

El texto de las *Méditations phénoménologiques* examina pues la cuestión de la “reducción cartesiana” desde la noción heideggeriana de *facticidad*. Así y todo, también cabe abordar la cuestión por otro flanco, y preguntarse cómo terminan (tras)*pareciendo* las múltiples vivencias que pueblan mi pensar (mi facticidad), no aseguradas ya en punto a sus contenidos (a su esencia), y que, con todo, no dejan de terminar (tras)*pareciendo*. Dos rasgos hay, a este respecto, que convendría subrayar.

Por un lado, parece claro que la ficción activa cartesiana del Genio Maligno hace estallar todas las estructuraciones intencionales y, por lo tanto, que los distintos tipos de vivencia se vuelven, en cierto sentido, equivalentes: la ficción me impide decidir si se trata de un pensamiento, de una percepción, de un recuerdo, de una anticipación, de una conciencia de imagen, etc. Pero, por otro lado, la puesta fuera de curso del sentido intencional del objeto provoca que las apariciones aparezcan de un modo absolutamente singular: lo cierto es que esta puesta fuera de curso no es una supresión (lo cual resultaría imposible), y que si bien ocurre que lo que parece [paraît], ya no parece como la aparición de un sentido intencional mentado, en parte continúa aún pareciendo como aparición potencial *pudiendo* ser retomada dentro de una u otra estructura intencional¹⁰; sin embargo, por otro lado, también es cierto que la puesta fuera de juego de la intencionalidad hace parecer lo que parece no ya como aparición, sino como *apariencia* o *aparencia*¹¹, es decir, como “concretudes¹² fenomenológicas [concrétudes phénoménologiques]” – sobre cuyo estatuto habremos de volver – y que se segregan de todo sentido intencional posible por mor de la posibilidad, que en ellas y desde ellas se incoa, de disponerse de otro modo que como apariciones de un apareciente [apparitions d’un apparaissant], de hacerlo en virtud de “agenciamientos [arrangements]” efímeros e inestables que proceden de “síntesis pasivas” – sobre cuyo complejo estatuto también habremos de volver. He ahí pues aquello a lo que concretamente abre la versión “cartesiana” de la reducción fenomenológica: a la certeza fáctica de existir, junto a una multiplicidad de vivencias que parpadean entre su estatuto de apariciones (de algo) y apariencias (de nada). Nos las habemos, aquí, con una primera figura del parpadeo fenomenológico que habrá de ser analizada por sí misma¹³, pero que no constituye todavía el más arcaico de los parpadeos. Y ello porque, en rigor, aún será

⁹ Cf. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. J. Millon, Grenoble, 2000. pp. 478 sqq. Citado, en adelante, mediante las siglas « PE ». Recordemos que le término de *facticidad* – término central en el pensamiento richiriano desde las *Méditations phénoménologiques*, y que está directamente inspirado de Heidegger – designa el carácter de un *hecho que hace sentido*. Así, al igual que Heidegger evoca la facticidad como facticidad del *Dasein*, es decir, como el hecho, para el *Dasein*, de ser-en-el-mundo por cuanto le pertenece comprenderse a sí mismo como ligado, en su “destino”, al ser, tanto (al ser) de sí mismo como al (ser) del mundo; asimismo, interpreta aquí Richir la facticidad de modo cuasi-heideggeriano como el hecho – hecho que hace sentido – de que pienso y de que soy.

¹⁰ Cf. PE, p. 479.

¹¹ NdT: Tomamos aquí un término que Ricardo S. Ortiz de Urbina rescata del español antiguo y que podría ser adecuado a lo que trata de transmitirnos Sacha Carlson, buen conocedor, por otro lado, de la fenomenología estromatológica de Urbina.

¹² NdT: No hemos elegido el término “concreciones” entendiendo que podría conducir a error por cuanto refiere o parece referir “concreciones” propias de registros fenomenológicos más cercanos al mundo de la vida, registros regidos por la intencionalidad. Entendemos también que no es casual que Richir no haya elegido, en francés, la voz “concrétions”, que también existe. Por desgracia, “concretud/es” no existe en castellano. En francés, en cambio, ambos términos “concrétions” “concrétudes” existen. Queremos mantener la diferencia de sentido que hay entre ambos aunque sea a expensas del barbarismo que, en castellano, representa el término “concretud/es”.

¹³ Cf. por ejemplo en *L’institution de l’idéalté*. Mémoire des Annales de Phénoménologie, vol. I., Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais, 2002 (citado “Ild”), pp. 27 sqq. donde Richir analiza esta primera figura del parpadeo fenomenológico entre apariciones y apariencias.

necesario, como veremos, considerar una última versión de la reducción fenomenológica pues, *en último término*, habrá que obrar una distinción suplementaria, a saber, la que lleve a deslindar, respecto de la “reducción cartesiana”, lo que Richir denomina “*epojé* fenomenológica hiperbólica”¹⁴.

§2. La *epojé* fenomenológica hiperbólica

Hemos observado cómo Richir modela este instrumento fenomenológico que es la *epojé* fenomenológica hiperbólica al hilo de la crítica frente a lo que, fenomenológicamente hablando, aún hay de impropio en la duda cartesiana. Pero esta crítica ha de entenderse también, de modo más general, como la deconstrucción de lo que denomina el *simulacro ontológico*. Cabe resumir esta deconstrucción en tres tiempos.

En primer lugar, hace falta *describir* lo que Richir llama simulacro ontológico como aquella *ilusión* en orden a la cual una apariencia singular (tal o cual “cosa”, pero que Richir interpreta inmediatamente de modo fenomenológico, es decir, como apariencia que, sin embargo, no ejecuta posición alguna de ser) también ha de aparecerse, 1. por un lado, puramente y sin resto a sí misma como aparición de su propia aparición; y, por el otro, 2. Aparecer como siendo el supuesto origen, el fundamento, o la matriz de todas las cosas (fenomenológicamente declinado: de toda apariencia o de todo aparecer).

Si bien, en principio, cualquier apariencia puede desempeñar el papel de simulacro ontológico, sólo ciertas versiones han conocido, de hecho, cierto despliegue histórico: es el caso de Dios, bien conocido por la tradición filosófica, cuando toma la forma del “pensar del pensar” (*noësis noéséōs* : es decir, fenomenológicamente, una apariencia singular que se auto-aparece presentándose y erigiéndose, al tiempo, en fuente o fundamento de todo ser y de toda vida (fenomenológicamente, en fundamento de toda apariencia). Pero también es el caso, más cercano a nosotros, del cogito en Descartes : el ego cartesiano es, ciertamente, “algo”, “una cosa [quelque chose]” (fenomenológicamente hablando, una apariencia singular) que no se sostiene sino por pensarse a sí misma en el cogito (fenomenológicamente, esta apariencia no se sostiene sino de puro auto-aparecerse), siendo, al tiempo, el fundamento universal de todo conocimiento y de todo ser¹⁵.

En segundo lugar, Richir *desmonta* la estructura ilusoria del simulacro ontológico apoyándose sobre la necesaria distinción arquitectónica entre el fenómeno y su fenomenalidad; ocurre que, en rigor, hay que distinguir

¹⁴ De hecho, en el fragor de los textos, Richir no siempre distingue claramente entre lo que yo llamo la « reducción cartesiana » y lo que él denomina la *epojé* fenomenológica hiperbólica : le acontece, en particular, considerar la duda hiperbólica cartesiana como intrínsecamente fenomenológica y como procediendo, por lo tanto, de la *epojé* hiperbólica ; asimismo, Richir presenta el parpadeo, en ocasiones, como desprendiéndose de la *epojé* hiperbólica (cf. IId, pp. 27 sqq., antes citado). Es lo que explica con arreglo al « nomadismo » del parpadeo, sobre el que habremos de volver. Pero el rigor arquitectónico requiere la práctica de dicha distinción, aun cuando no siempre resulte localizable según qué ángulo de análisis sea el vigente.

¹⁵ El cogito, ¿fuente del *ser* y no sólo del conocimiento ? Delicada cuestión en Descartes, subrayada, las más veces, por los comentaristas, y que no es otra que la de la relación entre el cogito y el entendimiento divino como fuente de las verdades eternas; la relación, en suma, entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*. Así y todo, la lectura fenomenológica propuesta por Richir le cierra el paso a esta cuestión al tomar el ser no ya metafísicamente sino como “posición” fenomenológica.

con claridad lo que parece [paraît] como fenómeno de *aquello en virtud de lo cual* le fenómeno viene a parecer; un poco – pero *mutatis mutandis* – al modo en que la luz es aquello en virtud de lo cual podemos ver, pero que, en sí mismo, permanece invisible. La fenomenalidad del fenómeno ha sido definida como el movimiento anónimo y sin ipse del fenómeno que parpadea entre su parecencia o apariencia [parution] y su retracción [retrait], movimiento *por el cual* el fenómeno viene a parecer sin por ello engullir aquel para quien hay apariencia. Pues lo cierto es que además del fenómeno y de su fenomenalidad, es también preciso distinguir el pensar como pensar del fenómeno y de su fenomenalización, en suma, el pensar del fenomenólogo que lleva a cabo la *epojé*.

En el *momento de la epojé*¹⁶, el pensar del fenomenólogo se halla envuelto en el movimiento anárquico y ateleológico de la fenomenalidad, y llega, por lo tanto, a vacilar; sus coordenadas simbólicas se ponen, al punto, a temblar, y ello a tal extremo que el ipse de este pensar se pone a parpadear entre su presencia y su ausencia, como en resonancia con el parpadeo del fenómeno, como si estuviera prendida a la *propia* fenomenalidad de éste; pero estos dos parpadeos no son asimilables el uno al otro, y se ha de mantener pues un desajuste arquitectónico [écart architectonique] entre la fenomenalidad del pensar y la fenomenalidad del fenómeno, a pesar de que, como se habrá adivinado, será finalmente la fenomenalidad del pensar la que permita abrirse a los fenómeno en su fenomenalidad. El parpadeo del pensar, efectivamente, se retrae y contiene siempre, subterráneamente, en sí mismo, como la unidad del impulso de este parpadeo: es lo que Richir llama la apercepción transcendental arcaica y, por así decirlo, inconsciente, de la subjetividad, y que hay que distinguir de la apercepción transcendental inmediata *propia de la consciencia*. El fenómeno es por lo tanto, como he señalado, una suerte de ecuación con tres incógnitas en la que hace falta necesariamente distinguir lo que aparece, la fenomenalidad sin ipse e inaparente, y, por último, el pensar del fenomenólogo. La ilusión constitutiva del simulacro ontológico consiste, precisamente, en recoger todos estos momentos en un solo y mismo fenómeno: de ahí que el simulacro sea, precisamente, una apariencia en la cual se auto-aparecerá la fenomenalidad de todo fenómeno como un ipse; y sólo así podrá parecer como una *apariencia absoluta* en la que se aparece su origen al tiempo que su apariencia misma (el origen como apariencia o la apariencia del origen), pudiendo entonces parecer como la apariencia que da la medida de cualquier otra apariencia.

En tercer lugar, tras haber desmontado la estructura ilusoria del simulacro ontológico, Richir deberá, por último, intentar *desactivar* esta ilusión. La cuestión no es fácil pues no basta con haber localizado una ilusión transcendental para neutralizar su efecto¹⁷.

La estrategia de Richir consistirá entonces en tomar la ilusión transcendental *en su apariencia*, es decir, en el movimiento de su aparecer. Ahora bien ¿cómo aparece el simulacro ontológico? Como una apariencia que *remite* a su origen, es decir, a su aparición, al igual que el aparecer *remite* a una apariencia, la suya, que se da,

¹⁶ Una de las dificultades, de la que tendremos que ocuparnos en breve, estriba en que la *epojé* apenas si dura un instante; instante que Richir asimila al *exaiphnès* platónico; por otro lado, no es posible instalarse en dicho terreno. La dificultad residirá también en comprender cómo la fenomenología puede entonces reflexionar (y reflejar) [réfléchir] en lengua filosófica lo que tan sólo ha sido entre-apercibido de modo instantáneo.

¹⁷ Tal y como Kant ya lo comprendiera magistralmente: cf. KRV, A297/B353.

supuestamente, como absoluta. Richir intentará poner el acento precisamente sobre esta “remisión”.

No se trata, por lo tanto, de eliminar la ilusión, sino de orientar la mirada sobre el *movimiento* que la hace posible; y ese movimiento es precisamente el de una “oscilación”, el de una “virazón” [revirement]: a través de ello podemos escapar a lo que la ilusión busca hacernos creer, a saber, que el simulacro es una apariencia absoluta y sin resto, es decir, sin ningún género de opacidad. En efecto, si hay movimiento de oscilación, ello significa que hay un *ritmo* de la entrada en parecencia [entrée en parution], y que implica, también necesariamente, “momentos” de retracción o de ocultación. Gracias a ese ritmo, que Richir denomina esquematismo trascendental de la fenomenalización, liberará a la apariencia misma de la ilusión trascendental, y será así como Richir podrá tomar el reverso o contrapié del simulacro ontológico, para así hacer valer que el fenómeno, lejos de ser aparición pura, no se sostiene sino de puro estar prendido en ese ritmo esquemático de aparición/desaparición, eso mismo que Richir también denomina “parpadeo fenomenológico”.

Asimismo, cumple señalar que lo que se abre con la *epojé* fenomenológica como *epojé* del simulacro ontológico devuelto a su estatuto de apariencia es una multitud de apariencias parpadeando entre su parecencia y su desaparición, entre su entre-apercepción y su disolución. Estos parpadeos, como sabemos, son plurales, y son, a la vez, los que se dan entre los fenómenos y el ipse del fenomenólogo que ejecuta la *epojé*, y ello a pesar del desajuste irreducible, aunque difícilmente ubicable, que, necesariamente, ha de pensarse entre ambos.

§3. La *epojé* y el lenguaje

Es ahora necesario tratar de ligar toda esta problemática de la *epojé* con la cuestión del lenguaje. La dificultad está en que esta reducción propuesta por Richir es tan sumamente radical que si bien deja surgir los fenómenos, también deja pendiente de resolución lo que constituía el problema que planteábamos de inicio: ¿qué ocurre con el acceso a los fenómenos *de lenguaje* en tanto en cuanto son distintos tanto de los fenómenos fuera de lenguaje como del sistema simbólico de la lengua?

Podemos aclarar un primer punto de forma relativamente fácil: la *epojé* fenomenológica hiperbólica, en tanto que pone fuera de curso de toda fijación de las apariciones como apariciones *de* un apareciente *para* un ego (una subjetividad trascendental, un *Dasein*, etc.), y en tanto que libera al pensar del registro instituido, es, de hecho, y en primer término, una *epojé* de la lengua y de todas las determinaciones que ésta le imprime al fenómeno¹⁸. El simulacro ontológico procede, en realidad, de la *pregnancia* de la lengua en el vivir humano. Comprendemos, con mayor precisión, que lo que está puesto entre paréntesis es, en primer lugar, el modo en que el mundo está simbólicamente recortado [le *découpage* symbolique du monde] en apercepciones de lengua merced a las cuales los seres, las cosas, así como los estados de hecho y estados de cosas son siempre tomados como

¹⁸ Cf. *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992. Citado « MP », p. 331.

momentos significativos (e incluso significantes) inscritos en la significancia *simbólica* del mundo, es decir, tomados siempre como momentos de una presencia que es presencia global del mundo y de la lengua, coextensiva con un ipse parlante y pensante.

Esto no significa que la lengua y sus determinaciones simbólicas queden de este modo suprimidas: esto último sería, sencillamente, imposible. Pero quedan suspendidas durante un instante, el instante de la *epojé*, instante en el que se acentúan los “ángulos muertos” de las apercepciones simbólicas, y donde trasparece la dimensión fenomenológica del mundo como el exceso del sentido sobre el sentido constitutivo de todo sentido¹⁹, y que jamás puede ser apercebido (en una apercepción), sino solamente entre-apercebido (en una o varias entre-apercepciones). Asimismo, lo que se abre con la *epojé* fenomenológica son los fenómenos *más acá de la lengua*, y que podemos entre-apercebir en el vado de las apercepciones [au creux des aperceptions], es decir “entre los signos” y “entre líneas”, en su proliferación y labilidad originarias, parpadeando entre sus distintos polos posibles, entre su estatuto de apariciones y de apariencias, pero también entre su estatuto de apariencia a pique de [sur le point de] aparecer y a pique de desaparecer.

Con todo, estos fenómenos entre-apercebidos, si no proceden del registro instituido de la lengua, ¿de dónde proceden entonces? ¿Del lenguaje? ¿De lo fuera de lenguaje? En resumidas cuentas: si la lengua queda puesta fuera de juego, ¿qué nos queda en concreto? Para tratar de comprenderlo, podemos partir de esta observación de Richir, en el curso de la tercera *Meditación*:

“La ‘*Sache selbst*’ de la fenomenología es, como sabemos ahora, la facticidad junto con su sentido, de manera indivisa, y donde el ‘*selbst*’ de la ‘*Sache*’ es la propia indivisión, la indivisión misma. Hay pues ilusión transcendental en pretender partir del momento en que la indivisión se marra o equivoca [est manqué] pero busca recuperarse en la circularidad auto-mediatizada y auto-mediatizante del simulacro ontológico”²⁰

La “*Sache selbst*” de la fenomenología, es decir, aquello sobre lo que abre la *epojé* fenomenológica hiperbólica, es pues “la facticidad”. No obstante, y como hemos visto, la dificultad reside precisamente en que el término de facticidad es fuente de confusión. ¿Cómo ha de entenderse aquí? ¿Ha de entenderse como *mi* facticidad, en el sentido cuasi-heideggeriano de la facticidad, como hecho que hace sentido en y para un *Dasein* encarnado en su mundo? ¿O acaso hay que interpretarlo de modo más radical, como *la* facticidad anónima del pensar?

¹⁹ Hallamos de nuevo, de este modo, aunque a otro registro arquitectónico, la inspiración propiamente husserliana en punto a la intencionalidad de los fenómenos, definida en las *Meditaciones Cartesianas* (§20) como el rebasamiento (es decir, el exceso) de la intención dentro la intención misma (cf. MP, p. 332).

²⁰ MP, p. 98.

Como lo he mostrado en otro lugar²¹, la dificultad está en que *la* facticidad no se entre-apercebe sino cuando *mi* facticidad se pone a vacilar, entregándose a la fenomenalidad de los fenómenos; así pues, la dificultad está en que *la* facticidad y *mi* facticidad siempre son entre-apercebidas *de consuno*, es decir, en el parpadeo que las hace revirar, en contrapunto la una de la otra, entre su aparición y su desaparición.

Precisado esto, cabe que vayamos más lejos, y que conjugemos la cita precedente con la indicación que sigue, tan breve como capital:

“ ‘Toda’ facticidad es fenómeno de lenguaje”²².

“Toda facticidad”, es decir, no ya “la” facticidad sino cada facticidad “mía” (cada facticidad en su *Jemeinigkeit*) como lugar tanto del sentido como de la conciencia – del lenguaje. “Toda facticidad” o “cualquier facticidad” es pues un fenómeno por el que adviene un sentido para mí al tiempo que me reconozco, a la vez, en la apercepción concreta de mí mismo, reconociéndome como distinto del sentido que se está abriendo paso a mí través. Así las cosas, nada nos impide entonces ir un punto más allá y entender *la* facticidad como un fenómeno fuera de lenguaje. Con todo, comprendemos entonces que el fuera de lenguaje nunca está dado puramente en cuanto tal, incluso en el extremo de la *epojé*. Resulta que del mismo modo que *la* facticidad y *mi* facticidad sólo se dan en su parpadeo en eclipses, el lenguaje siempre se da “*al tiempo que*” lo fuera de lenguaje, en un latido en eclipses que *parece* en una misma presencia; lo que significa que lo fuera de lenguaje jamás puede ser apercebido como tal: tan sólo se entre-apercebe en el tiempo de la presencia, es decir, del lenguaje o, dicho con mayor precisión, en los vados [creux] o ángulos muertos de ésta. O, para decirlo de otro modo, con ser cierto que hay institución entre la lengua y el lenguaje, y que se hace entonces posible poner aquélla fuera de juego para acceder a ésta, no es en cambio posible practicar una suerte de *epojé* del lenguaje en aras a abrirse a lo fuera de lenguaje; y ello es así porque no hay relación de institución entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje, ambos encontrándose, irremediamente, “entretejidos” en desajuste²³.

Se impone, con todo, que seamos más precisos. Si cabe pues asimilar “toda facticidad” a un fenómeno de lenguaje, y *la* facticidad a los fenómenos fuera de lenguaje, esto significa, al cabo, que el lenguaje y lo fuera de lenguaje deben ser considerados como los polos de un parpadeo fenomenológico. Ahora bien, sabemos que tomar uno solo de los polos del parpadeo, aislado, por lo tanto, del otro polo y autonomizado, irremediamente conduce

²¹ Cf. mi artículo “El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, *art.cit.*

²² MP, p. 101.

²³ NdT: Sacha Carlson apunta aquí a algo muy importante que merece la pena explicitar: efectivamente, se trata de dos registros arquitectónicos distintos pero cuya diferencia o desajuste no depende de institución alguna. Esto pone de manifiesto que cabe hacer diferencias arquitectónicas en el seno de lo no posicional. También, correlativamente, que hay transposiciones arquitectónicas, pasos de un registro a otro, cuya matriz o “factor de precipitación” no es, en primer término, obra de una *Stiftung*. Toda *Stiftung* abre un registro arquitectónico pero no todo registro arquitectónico resulta de una *Stiftung*. Por supuesto, no hay *Stiftung* del registro de lo fuera de lenguaje. Ahora bien, tampoco la hay del registro del lenguaje (en el sentido de Richir, y como contradistinto a la “lengua”; de la que, en cambio, sí hay *Stiftung*). Tampoco hay *Stiftung* del registro de la intersubjetividad transcendental y, sin embargo, ésta constituye un registro.

a la ilusión transcendental. Hay que preguntarse pues por la legitimidad que hay en hablar de lenguaje y de fuera de lenguaje *separadamente*, es decir, casi como si de dos “realidades” distintas se tratara. Evidentemente, sólo por *abstracción* cabe tratar ambas instancias separadamente. Así, y en último término, ¿en qué medida – podríamos entonces preguntarnos – esta abstracción no procedería, a su vez, de una ilusión transcendental?

Comencemos por ponderar lo que esta abstracción buscar pensar, a saber, la distinción entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje: ¿cuáles son los rasgos específicos que permiten justificar, al menos en el punto de partida, dicha distinción? Richir explica que en el extremo de la hipérbole, en la parecencia o el parecer infinitamente móvil de los fenómenos podemos discernir dos tipos de “movimiento”: dos tipos de “reflexividad” escribe Richir, y que tienen, cada una, su *estilo* y *ritmo* propios – pertenecen, cada una, a un *esquematismo* específico. Richir distingue pues:

“[...] la ‘reflexividad’ sin ipseidad de los fenómenos en su fenomenalidad y la reflexividad teleológica sin concepto y provista de ipseidad del sentido haciéndose, de los fenómenos de lenguaje en su facticidad”²⁴.

Está pues, por un lado, el movimiento (la reflexividad) de los fenómenos en su fenomenalidad, es decir, como hemos visto, en su movimiento in-finito y anónimo, sin ipseidad, en su parpadeo entre la aparición y la desaparición, parpadeo a través del cual los fenómenos ya no parecen como tal o cual fenómeno, sino más bien como el surgimiento “al mismo tiempo que” la evanescencia de múltiples fenómenos potenciales – y donde este “al mismo tiempo” no designa ya, aquí, la “estancia [séjour]” de una presencia, sino *el instante* de la *epojé*, en el que todo fenómeno no parece sino en su inminencia, es decir, como ya siempre *demasiado* pronto o *demasiado* tarde; este “demasiado” marca el exceso o el defecto de lo fuera de lenguaje respecto del tiempo de la presencia, es decir, respecto de la temporalización en lenguaje.

Esta reflexividad de los fenómenos, reflexividad sin presencia y sin ipse, no es pues extensiva a una temporalización/espacialización en presencia; es, más bien, del orden de una proto-temporalización/proto-espacialización cuyo ritmo o esquema es el puro parpadeo de los fenómenos entre sus parecencias y desapariciones, parpadeo mediante el cual estos parecen como infinitamente determinables y cuantificables: he ahí el esquematismo trascendental de la fenomenalización (fuera de lenguaje) que ya pusieran de manifiesto las *Recherches phénoménologiques*. Así y todo, hay, por otro lado, una reflexividad propia de los fenómenos de lenguaje. Éste es teleológica, lo cual significa que el movimiento que caracteriza el despliegue del lenguaje es siempre el de una *búsqueda*, una *mira* [visée]²⁵ o un *mirar por* pero sin que lo que se busca esté dado *a priori*: es la razón por la cual

²⁴ MP, p. 118.

²⁵ NdT: Sería inadecuado, en este caso, traducir por “mención”. No se trata aquí de una *Meinung*. Recordemos que tanto la reflexividad anárquica y a-teleológica de la reflexividad fuera de lenguaje como la reflexividad teleológica de lenguaje (en el sentido de Richir) son ambas reflexividad *sin concepto* en el sentido de la *Crítica del Juicio* de Kant como se señala más adelante. El *ipse* del fenómeno en pos de cual cabe ponerse permite e incluso obliga, precisamente, a pensar una reflexividad teleológica *sin concepto*. De la reflexividad no teleológica (y, *a fortiori*, sin concepto) del fenómeno fuera de lenguaje sólo resulta una simple cohesión (sin concepto): la que procura, precisamente, dicha

Richir, parafraseando al Kant de la tercera *Crítica*, habla de una teleología *sin concepto*, es decir, sin un concepto dado de antemano que proveería *a priori* el término de la búsqueda o siquiera sus rasgos fundamentales.

Lo que distingue fundamentalmente a este segundo tipo de reflexión, descansa en el hecho de que se articula alrededor de dos ipseidades que buscan estabilizarse en una *presencia*: el ipse del sentido buscado que, si bien jamás queda poseído del todo, *trasparece* siempre al movimiento de su búsqueda, y el ipse de aquel para quien hay sentido, y que en cierto modo se despegas asimismo de la búsqueda del sentido por cuanto el sentido se vigila y super-visa [sur-veille] siempre para retomarse constantemente con vistas al sentido que queda por hacer. El estilo, el ritmo o el esquema propios de esta reflexividad es también el de un parpadeo, pero siempre articulado en torno a una ipseidad: ya no se trata, por tanto, del parpadeo entre la presencia y la ausencia del ipse, sino del parpadeo, *a sobre haz del ipse* [à même l'ipse], de las apariciones entre su estatuto de apariciones con vistas a *tal* sentido, y su estatuto de apariencias, meras apariencias en las que las apariciones ya no parecen ligadas a *tal* sentido, sino que remiten a otros sentidos posibles o transposibles no presentes (i.e. virtuales).

Pero volvamos a la cuestión inicialmente planteada: ¿qué es lo que me permite describir cada una de estas reflexiones por sí misma? ¿No supone ello caer en una ilusión transcendental? Por supuesto, comprendemos que esta distinción no es gratuita puesto que es el ipse lo que permite incoar tal distinción por cuanto la *epojé* fenomenológica abre sobre fenómenos que parecen *a la vez* con y sin ipseidad – en el extremo de la hipérbole, conviene recordar, los fenómenos parpadean entre su presencia (con ipse) y su ausencia (sin ipse).

Pero acaso no es abusivo tratar ambas reflexiones separadamente, es decir, como si pudieran operar de modo independiente. Diré muy claramente lo que me parece ser la posición más *practicada* que *afirmada* por Richir desde sus *Meditaciones*: no es posible hablar de los fenómenos y describir sus diferentes momentos sin caer, inevitablemente, en la ilusión transcendental constitutiva de la fenomenalidad; no es pues posible describir *por sí mismos* los diversos “momentos” que pueden ser decantados en el campo fenomenológico con la ayuda de la *epojé* fenomenológica hiperbólica – y ello porque cada uno de estos “momentos” jamás puede constituir una “mismidad”. Es el hecho de tener en cuenta, de inicio, la ilusión transcendental que acompaña toda reflexión sobre el fenómeno, lo que configura el estilo particular de la fenomenología de Richir y la hace tan difícil.

Esto marca una diferencia notable con las fenomenologías más clásicas de Husserl, Heidegger o Merleau-Ponty, en las que la ilusión transcendental se halla *aparentemente* ausente, pero donde esta apariencia no es sino la marca de que también está jugando en ellas, incluso haciéndolo de modo masivo, precisamente de cuan inadvertida; y comprendemos que la fenomenología de Richir es, al menos en su arranque, acaso más de inspiración crítica (Kant, Fichte) que clásicamente fenomenológica. La hipótesis de trabajo de Richir me parece ser la siguiente: se trata de tener en cuenta que si es imposible escapar a la ilusión transcendental aun cuando hay, de hecho, pensar del fenómeno – puesto que este pensar se apoya necesariamente sobre uno de los polos del parpadeo, eclipsando así toda una dimensión del fenómeno –, esta ilusión puede al menos quedar *parcial* y *localmente*

reflexividad.

desactivada. Esto último sí puede lograrse, y Richir trabaja en ello fajándose, por así decirlo, en distintos frentes:

Por una parte, se trata de legitimar cada distinción operada a través de una atestación fenomenológica, al menos indirecta. De ese modo, la fenomenología richiriana queda profundamente marcada por la fenomenología husserliana (que no heideggeriana). Se trata, más en particular y para la cuestión que aquí nos ocupa, de mostrar la necesidad *fenomenológica* de una distinción entre los fenómenos de lenguaje y los fenómenos fuera de lenguaje; para ello, se trata de exhibir fenómenos concretos y familiares que atesten algún género de vínculo o agarre entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje; o, a la inversa, que atesten una carencia en fuera de lenguaje: he ahí el caso de determinadas patologías mentales que se explican por una cerrazón del lenguaje sobre sí mismo (y una correlativa exclusión de lo fuera de lenguaje).

Por otra parte, es evidente que una perspectiva única sobre el fenómeno no puede sino engendrar una ilusión masiva. He ahí por qué Richir practica lo que denomina, con Husserl, el método en zig-zag: nunca instalarse demasiado tiempo en determinada postura de acercamiento a los fenómenos, sino cambiar sin tregua el ángulo de ataque. Por lo demás, es eso también lo que vuelve los textos de Richir tan abstrusos: nunca la perspectiva sobre la cosa (*Sache*) descrita dura lo suficiente como para quedar plenamente establecida y tematizada. En cierto sentido, la ilusión es combatida mediante el propio movimiento del pensar fenomenologizante que, en sus incesantes zig-zags, *busca* plegarse a los parpadeos fenomenológicos, pero siempre (como, por otro lado, es inevitable que así sea) *desde la propia lengua de la filosofía*.

La cuestión del movimiento en la fenomenología de Marc Richir

Robert Alexander

alexander.robert@hotmail.com

Université de Toulouse II - Le Mirail

Traducido por Pablo Posada Varela

Resumen

El autor muestra cómo la refundación richiriana de la fenomenología puede comprenderse a partir del principio heurístico del 'ogkoritmo'. Este concepto trata de mostrar, juntando en una palabra el acoplamiento de una masa rítmica y de una pulsación volumínica no espaciales y no temporales, que las nociones fenomenológicas más fundamentales de Marc Richir están recorridas por estos movimientos 'ogkorítmicos'.

Palabras clave

Ogkoritmo, Refundación de la fenomenología, Refundición de la fenomenología, Doble movimiento de la fenomenalización.

Abstract

The author shows how Richir's refoundation of phenomenology can be understood by means of the heuristic principle of the 'ogkorhythm'. This concept puts together in the same word the couple consisting both in a rhythmic mass and a volume's pulsation which are no spatial and no temporal. This concept aims at showing that, indeed, these 'ogkorhythmic' movements do run through Marc Richir's most fundamental notions.

Keywords

'Ogkorhythm', Refoundation of phenomenology, Recasting of phenomenology, Phenomenalization's double movement.

La cuestión del movimiento en la fenomenología de Marc Richir

Robert Alexander

alexander.robert@hotmail.com

Université de Toulouse II - Le Mirail

Traducido por Pablo Posada Varela

Con la cuestión del movimiento en la fenomenología richiriana, ¿acaso podemos afirmar haber dado con un nudo problemático crucial, algo así como una suerte de matriz-motriz fenomenológica fundamental de esta fenomenología refundada [refondée] y refundida [refondue]? ¿Cabría acaso afirmar también que este foco de sentido [foyer de sens], en cierto modo central, y en torno al cual se organizaría una parte esencial de lo que se ha de comprender, tiene la facultad de permitirnos derivar las claves de dicha refundación [refondation] y los logros de la refundición [refonte], e integrar así la fenomenología según la inaudita comprensión que de él recibiría? ¿Acaso podremos abordar, mediante esta puesta en abismo o imbricación infinita [mise en abyme] de la cuestión del movimiento en la fenomenología de Marc Richir, la totalidad de su obra con mayor holgura? ¿Un acceso más cómodo en definitiva? Eso nos parece. A pesar de que haya muchos otros nervios problemáticos, fundamentales también, y que se articulan a la cuestión que tratamos; efectivamente, en ello reside toda la dificultad de tratar de abordar una obra compleja, prolija y, admitámoslo, difícil. Desde 1969 hasta hoy en día: 20 obras, del orden de doscientos artículos, más o menos diez mil páginas publicadas.

Que, por lo tanto, este lugar matricial del movimiento sea asimismo el área de juego de un cuestionamiento infinito es también la ineludible consecuencia de un método de trabajo consistente en articular el conjunto de la producción richiriana en torno a un eje privilegiado.

Metodología que, por lo demás, pide un punto de arranque. Pues ¿no es de eso de lo que se trata? ¿De la cosa misma, de la cosa o del asunto?

La refundación richiriana de la fenomenología – he ahí nuestra tesis – debe poder comprenderse como la lenta y paciente meditación de ‘esa’ cosa o asunto, de ‘ese’ algo que, precisamente, no es cosa alguna sino que, siempre en movimiento, atraviesa, pasa, circula, mueve y se mueve, centellea, vibra, vacila, pulsa, condensa, disipa, parpadea, vira, oscila, y ello en todas las direcciones a la vez, y en el mismísimo corazón de lo que constituye la cosa misma por pensar. Dicho de otro modo, el centro neurálgico de toda su fenomenología girará y se declinará en torno a la cuestión del “espacio/tiempo” arcaico propio de este movimiento, necesario para comprender, señaladamente y entre otras cosas, qué sea del fenómeno como fenómeno, del fenómeno como nada sino fenómeno ; en resumidas cuentas, del fenómeno refundado [refondé], refundido [refondu], pensado de nuevas.

¿Pero qué cabe decir, más concretamente, al respecto? Esto que sigue: que no comprenderemos prácticamente nada de lo que la filosofía debe pensar, de lo que la fenomenología piensa, si no nos abrimos a un nuevo “espacio/tiempo” que nada tiene de lo que corrientemente cabría entender por espacio/tiempo, así se trate de espacio/tiempos hartos complejos como aquellos que, muy en especial, han sido pensados por la tradición filosófica,

de Platón a Husserl, pasando por Descartes, Kant y Hegel¹. Para llegar a captar esto, este nudo fenomenológico, hemos de considerar las cosas como sigue, y hacernos acreedores de una determinada sensibilidad intelectual: intentemos comprender que, en cada etapa relevante del recorrido, cabe decir, y ello respecto de muchas preguntas y contextos distintos, que ‘algo’ no se cierra, que permanece abierto pero sin por ello haberse abierto antes o cerrado previamente. Y, también, que algo se cierra, permanece cerrado, sin por ello haberse cerrado antes, ni haberse previamente abierto. Esto significa que ‘este’ ‘algo’ que, por lo demás, no ha resultado antes ni abierto ni cerrado, no se volverá a abrir después ni tampoco se abrirá. ¿Qué es eso, tan extraño, que sucede con este movimiento? La apertura de, digamos, ‘algo’ que no es una cosa ahí presente, bajo la mirada, o imaginada, o siquiera ideal, algo que no ha sido cerrado antes, ni abierto, que no se volverá a cerrar después, ni se volverá a abrir tampoco. Aparentemente nada ocurre. Todo parece anularse. Y, sin embargo, es precisamente ahí donde todo se juega. Surge otro “espacio/tiempo”, no determinado por coordenada alguna. Nace una pulsación, un ritmo que no es redondo del todo, un nuevo “espacio/tiempo” que ya no responde, que ya nunca se dejará domeñar ni traducir en términos de abscisas y ordenadas. La apertura es ‘al mismo tiempo’, un cierre y, recíprocamente, el cierre es una apertura. Y este ‘al mismo tiempo’ sin presente significa que un movimiento se forma, e incluso un doble movimiento de apertura y cierre; cierre y apertura que, precisamente, no han tenido lugar; no se han dado, cada cual, bajo la forma de un trayecto unívoco, tanto abierto como cerrado. No hay, precisamente, trayectoria, del mismo modo que no hay cosa o cuerpo alguno que se desplace por ella, no hay cuerpo móvil ni ser alguno que se precipite por ella o se mueva hacia sitio alguno. Ocurre, más bien, que la apertura, abriéndose, abre el cierre en el ‘mismo’ momento en que el cierre, cerrándose, cierra la apertura. Pensar este ‘al mismo tiempo’ consiste en comprender este nuevo “espacio/tiempo” fenomenológico ‘en cuyo interior’ se harán sitio todos los conceptos fenomenológicos. Una suerte de ‘ogkoritmo’² ha sido alumbrado; propongámonos como principio heurístico: una masa o magnitud no espacial intrínsecamente aparejada a un ritmo no temporal. Para aprehenderlo mejor, hay que abandonar la idea de que las cosas suceden en un tiempo lineal y continuo, y que se sitúan en un espacio homogéneo e isotrópico. Y más aún: es preciso deshacerse de la idea correlativa de que ello ocurre en algún lugar y algún tiempo determinables. Pero, entonces, ¿dónde estamos? ¿En qué tipo de tiempo y en qué tipo de espacio? ¿Qué queda del espacio y del tiempo, o, mejor dicho, qué nuevo “espacio/tiempo” brota cuando todos los espacio/tiempos han quedado en suspenso? A este efecto, hemos de tratar de hacernos a la idea, sin por ello imaginarnos una representación cronotopológica, de que una matriz-motriz filosófica fundamental irrepresentable, no espacial y no temporal, ‘ogkorítmica’ diremos, no deja de rodar este curioso movimiento [ne cesse de rouler ce

¹ El marco de este artículo, que apunta exclusivamente a un intento de acercar una parte de la especificidad del movimiento richiriano ‘por sí mismo’, no permite declinar las múltiples relaciones y análisis de los conceptos de tiempo, de espacio y de movimiento dentro de la tradición filosófica que Marc Richir propone, a menudo de forma muy pormenorizada, a lo largo de su obra. Evidentemente, sólo en contrapunto al conjunto de este contexto implícito, de estas relaciones y análisis en los que la propia tradición queda puesta en perspectiva y en movimiento, han podido constituirse e inscribirse, lentamente y paso a paso, las nociones propiamente richirianas de movimiento y de “espacio/tiempo” arcaico cuya repercusión fenomenológica se echará de ver aquí.

² Este neologismo, “ogkorítmico”, trata de reunir en una palabra el emparejamiento [couplage] originario de una masa no espacial y de una pulsación no temporal, y ello con el fin de caracterizar el “espacio/tiempo” fenomenológico arcaico. Se trata pues de considerar, aquí, la asociación entre los términos griegos ‘ogkos’ (cf. Platon, *Parménides*, 164b5-165e2 (8^{ava} hipótesis.)) volumen, masa, y ‘ruthmos’. Por lo demás, masa significa aquí aquello que no tiene forma definida alguna susceptible de ser ponderada, masa sin masa, y ritmo que no tiene forma o tiempo alguno definidos, ritmo sin ritmo. Para mayor precisión, se trata de un quiasmo sin síntesis ‘entre’ una masa rítmica no espacial y no temporal y un ritmo ‘volumínico’ no temporal y no espacial.

curieux mouvement]³ sin que podamos aislar ninguno de sus términos, ni detenerlos. El movimiento de apertura jamás consigue coincidir con el de cierre, al igual que, por lo demás, el movimiento de cierre jamás consigue coincidir con el movimiento de apertura. Dicho de otro modo: la apertura está retrasada y avanzada sobre el cierre y, del mismo modo, el cierre está retrasado y avanzado sobre la apertura. La apertura y el cierre, la relajación [détente]⁴ y la condensación son, cada una de ellas, originarias; la “simultaneidad” de las tensiones opuestas a las que apertura y cierre están sometidos – por retomar un lenguaje de Henri Maldiney que puede facilitar la comprensión de lo que está aquí en juego – no está en el tiempo, ni tiene tampoco espacio o tiempo asignables. Lo cual no quiere decir que su “acción” no sea considerable, pero lo es sin ser causal, en transición no temporal y no espacial. Todo ello es, en cierto modo, unimaginable, indeterminable, inconcebible desde los medios intelectuales habituales que son nuestros conceptos; es no representable, infigurable, y ello radicalmente.

Tiene esto por consecuencia que, en este registro matricial, el antes y el después, la apertura y el cierre, la rapidez y la lentitud, pero también, a lo largo de su obra, otros pares, como son la aparición y la desaparición, la presencia y la ausencia, el envolvimiento [enroulement] y desenvolvimiento [déroulement], la aspiración y la inhibición [refoulement], el alejamiento y el acercamiento, el surgimiento y la anihilación, la excavación y la hinchazón, el avance y el retraso, la incoación y el eclipse, la movilidad y el reposo, la proyección y la retroyección, la anti-cipación y la ‘retro-cipación’, la condensación y la disipación, la salida fuera de sí o alteración y la vuelta a sí o ensimismamiento, jamás dejan de intercambiarse y hacen que, el uno en el otro y el uno fuera del otro, se imbriquen; adentro con afuera, pasado con futuro. He ahí lo esencial, lo que, a modo de organización intelectual mínima, habría de permitirnos comprender mejor el tipo de fenomenología que nos propone Marc Richir.

Toda esta fenomenología puede ser considerada a partir de este “espacio/tiempo” ‘sin’ espacio/tiempo y ‘donde’ tiene lugar la apertura/cierre de ese algo que no es cosa alguna y donde afuera y adentro, antes y después, pasado y futuro se imbrican mutuamente creando una suerte de movimiento ‘ogkorítimico’ cuyo espesor sin masa (o masa sin espesor físico) y cuyo ritmo sin tiempo (im)pulsan, empujan, brotan en continuidad con [à même] la textura de las nociones establecidas; espacio/tiempo que Marc Richir recorre y sobre el que vuelve de múltiples maneras a lo largo de sus cuarenta años de trabajo, por ejemplo, tanto bajo el nombre de movimiento o, de forma más precisa, bajo el de movimiento puro o también doble movimiento único, esquematismo, *chôra*, movimiento sin cuerpo móvil ni trayectoria, como también bajo las nociones de virazón [revirement] instantánea, parpadeo, frotamiento, o incluso al hablar de ‘perceptividad’ phantástica, de contacto de sí consigo en y por desajuste como nada de espacio y de tiempo.

Este mismo movimiento, irrepresentable, tal y como hemos señalado, movimiento que nada mueve, es siempre, como nada, nonada o nada de nada [rien]⁵, incorpóreo, inmaterial, sin comienzo ni fin, sin topos [bornes]

³ También en el original francés hace el autor un uso forzado, en transitivo, de rodar. [NdT]

⁴ Preferimos reservar el término de “distensión” para el *pendant* temporal de la distancia espacial, es decir, para lo que es del orden de la diástasis en presente. [NdT]

⁵ Richir establece una clara distinción entre “Néant” y “rien”. He decidido, en ocasiones, reservando “nada” o “la Nada” para “néant”, usar, cuando no es muy pesado sintácticamente, “nonada” o “nada de nada” para “rien”. En cualquier caso, la tradición de traducción de Richir al castellano está aún en ciernes y no hay – y quizá no lo haya nunca – nada establecido. “Rien que phénomène” ha sido traducido, las más veces, por “nada sino fenómeno” pero también cabría considerar otras posibilidades como “nada más que fenómeno” o incluso expresiones sintácticamente más ágiles como “nada de fenómeno – como propone Dragana Jelenić – o incluso “nonada de fenómeno”. Otros problemas de

asignables, sin extremidades. Significa que no hay, de ello, topología, grafo o representación posibles. Y, sin embargo, y he aquí la novedad propiamente richiriana, este movimiento espacializa y temporaliza, *hace* espacio y *hace* tiempo. Es el motor matricial fenomenológico infigurable de los fenómenos, el corazón de su intrínseca fenomenalidad. Es lo que, en cierto modo, hace que haya fenómeno, fenomenalidad, e incluso fenomenalización, esquematismo y afectividad. No postularlo como exigencia sería dejar a los fenómenos exentos de vida, de ese tremolar [bougé] que constituye lo más íntimo de su vida, que es el más recóndito de sus movimientos.

Ingresamos en un universo filosófico distinto de aquellos a que estamos acostumbrados. En régimen de fenomenología no subsiste nada estable, determinado, fijo, definido, finito. Y la atestación de la necesidad de esta fenomenología es, al fin y al cabo, muy sencilla : sin el postulado de este movimiento infinito, las cosas y los seres estarían fijados, esclerotizados, ya siempre instituidos, precipitados, cristalizados, bloqueados, y serían mesurables, definibles, finitos ; muertos en definitiva. Sabríamos entonces en qué se cifra nuestra persona y la de los demás, qué es de las cosas y de las ideas, de la percepción y de la afección. Sabríamos quiénes somos y seríamos capaces de definir el ser de las cosas. Marc Richir llega a pensar que no podríamos siquiera hablar pues nos veríamos presos, pegados, empedrados dentro de una lengua señalética [signalétique]⁶ y maquinal que nada diría ya, ni siquiera estados-de-cosas o estados-de-hechos, sólo signos, mudos y sin sentido. Por el contrario, el lenguaje – y la cuestión del sentido que en él se despliega – sería el lugar por antonomasia de este movimiento fenomenológico, el de la temporalización en lenguaje en que radica su aventura, infinita a su vez. Se tratará de la aventura del sentido.

Muy temprano en su obra, ya en los primerísimos textos, y desde el primer año en que empezó a publicar, en 1968, aparece muy claramente, pero en un contexto muy definido, la noción de doble movimiento y su sorprendente dinámica intelectual, cuya corrosividad no cesará en sus efectos a lo largo de su obra entera, incluidas las últimas ‘partidas’, en las que, en el corazón de este movimiento, un momento, el de lo sublime, abrirá a la articulación entre a la vez un adentro radical, puro, no espacial, en que consiste la afectividad, el sí-mismo ; y un afuera radical, puro, no espacial, la transcendencia absoluta. Y del mismo modo, este momento se encontrará incesantemente encabalgado, fuera de espacio y de tiempo, para articular en él los desajustes esquemáticos, también y a su vez no espaciales y no temporales. Sístole y diástole serán moduladas, fuera de toda donación de espacio y fuera de toda donación de tiempo, bajo la forma de condensaciones afectivas y de despliegue esquemático.

Es pues este movimiento fenomenológico extremadamente singular, en el sentido de singularidad como punto imposible de alcanzar, el que va a penetrar todos los intersticios de las nociones filosóficas, nociones necesitadas, por ende, de reelaboración. Nada quedará a salvo del efecto corrosivo de esta movilidad fenomenológica, puesta en juego por doquier. Este sutil doble-movimiento – su movilidad pura, junto a su dinámica particular – furtivo y huidizo, se anclará, en adelante, en el seno de todas sus preocupaciones; y eso mismo será lo que tratemos de mostrar.

El interés de nuestro proceder reside en proveerse de una suerte de ‘micro-tecnología’ intelectual que nos permita recorrer la textualidad richiriana. Y ello porque, de modo permanente, será ella la que, cual una suerte de

traducción los plantea el término “se réfléchir”, que en ocasiones traduzco por “reflexionar”, “se refleja”, o incluso “reverbera”. [NdT]

⁶ Una lengua donde sólo funcionaría la remisión extrínseca de signo a signo, de significante a significante. [NdT]

nueva dimensión, nos permitirá comprender cómo se edifican, se estructuran, se establecen conceptos modificados con arreglo a dicho movimiento. Que, a día de hoy, esta matriz-motriz fenomenológica se haya llenado y aderezado poco a poco, perfeccionado paso a paso, alimentada por otros conceptos filosóficos tomados de la tradición o de otras filosofías es algo que tendremos, asimismo, que demostrar. Limitémonos a citar, de modo sumario y sintético, aquellas nociones que nos parecen fundamentales, y ello antes de desplegar aquí, en el marco de este artículo, algunos otros. Nociones fundamentales respecto de la acción, en ellas, de esta “espacio/temporalidad” fenomenológica arcaica, de este movimiento ‘ogkorítmico’, nociones que constituyen el armazón y como el esqueleto de toda la empresa: el doble-movimiento, el movimiento puro, el doble-movimiento único de la fenomenalización y de su esquematismo, la distorsión originaria de la apariencia y del fenómeno, la periferia infinita y distorsionada, los desfases internos a la fase de presencia, la articulación de los esquematismos fuera de lenguaje y de lenguaje, la articulación de los diferentes tipos de síntesis pasivas, la reflexión estética sin concepto, la eidética transcendental sin concepto, el momento fenomenológico de lo sublime, los diferentes tipos de de transcendencia, el parpadeo fenomenológico, el latido en eclipses, la virazón instantánea (*exaiphnès*) y el encabalgamiento de lo instantáneo, el sentido haciéndose, la transpasibilidad (Maldiney), la temporalización en presencia, la temporalización transcendental del pasado y del futuro, la proto-temporalización/proto-espacialización de los *Wesen* salvajes fuera de lenguaje, el inconsciente fenomenológico, la mimesis no especular activa y desde dentro, las *phantasiai*-afecciones ‘*perceptivas*’ de lenguaje, la articulación *Leiblichkeit/Leibhaftigkeit*, la *Phantasieleiblichkeit*, la *chôra*, el elemento fundamental, la no coincidencia de sí consigo, la no adherencia a sí misma de la experiencia humana y, last but not least, el contacto en y por desajuste como nada de espacio y de tiempo con la *Sache* en su infigurabilidad.

Estos distintos conceptos fenomenológicos específicamente richirianos se esclarecerán a medida que los declinemos a la luz del movimiento que está a cada paso en juego y que los inerva.

En primer lugar, el movimiento y el doble-movimiento. Marc Richir escribe en 1968, en “‘Juego Grande’ y pequeños ‘juegos’ [‘Grand jeu’ et petits ‘jeux’]”⁷ (citado “GJPJ”), y a propósito de los acontecimientos revolucionarios de aquella época, que se trata de “localizar el exceso que empuja la protesta contestataria [contestation] ‘más allá’ de cualquier conceptualización, en un movimiento cuyo no-dominio [non-maîtrise] ‘indica’ en el hueco [creux] que dibuja la imposibilidad de su captación en un concepto.” (GJPJ 7, el término ‘movimiento’ está subrayado en el texto). He ahí pues el primerísimo esbozo de un movimiento sin concepto, incontrolable, que escapa a cualquier parámetro y que al describir, supuestamente, la esencia de la protesta revolucionaria, se caracteriza también como siendo un gesto, un quehacer, un movimiento que “no se funda en principio o fin algunos” (GJPJ 13). Este movimiento sin concepto es “an-árquico” (GJPJ 13), “salvaje” (GJPJ 13), e incluso se torna en uno de los polos de un “doble movimiento de consumación”, siendo el otro “polo” (GJPJ 31) “el ideal de autogestión” (GJPJ 31). De ese modo, “la presencia de la idea se agota, sin tasa, minada por su afuera”, es decir, por el movimiento que, precisamente, “también es su adentro”, y ello “al tratar de ignorar que ese afuera es su

⁷ Cf. [Grand jeu et petits jeux.pdf](#) (paru en 1968 dans Textures). Este artículo, así como otros muchos artículos de Richir estarán disponibles en la página de Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org [NdT].

mayor intimidad” (GJPJ 31). Disponemos ya, aquí, de todas las premisas relativas a la sutileza espacio-temporal de nuestra matriz-motriz fenomenológica en que, entre el adentro y el afuera, y entre ambos polos, juega un doble movimiento infinito incontrolable ya que resueltamente inmarcesible por inmaterial, incorporal, sin concepto, indefinible, irrepresentable cualquiera que sea el medio de representación elegido.

En 1969, en “Prolegómenos a una teoría de la lectura [Prolégomènes à une théorie de la lecture]” (citado “TL”), y ahora a propósito de la construcción del sentido en la obra de Husserl y al albur de la relación entre las grandes obras publicadas y las investigaciones inéditas, nos encontramos con que “el doble movimiento de construcción y de borrado [effacement] se da como un único movimiento” (TL 39), e incluso con que “todo pensar es un mismo movimiento de construcción y borrado”, “movimiento de construcción-borrado” (TL 40). Y concebir “el pensar como movimiento”, que “se construye temporalizándose” (TL 49), “como proceso no finalizado”, “como formación”, “que no sea la plenificación de una forma ya avistada y dada” (TL 51), significa que “su movimiento no tiene esencia” (TL 46).

Se ahonda en la problemática y, cabría decir, el movimiento se precisa ; aparece sin concepto, sin esencia : doble movimiento único infinito e incontrolable, que se sostiene sin tenerse en pié. He ahí el enigma; y lo que, en 1970, se manifestará a través del texto que puede considerarse como el certificado de nacimiento que ratifica la nueva fenomenología: “La nada envuelta [Le Rien enroulé]”⁸ (citado “RE”). En éstas, “hay que esforzarse en pensar la unidad de este doble movimiento” (RE 7) en que consiste la fenomenalización : «engendrar un doble movimiento cuya curvatura se halle a la vez dirigida hacia el interior y hacia el exterior” (RE 8), “engendrar un doble movimiento de envolvimiento-desenvolvimiento [un double mouvement d’enroulement-dérroulement]” (RE 8) en el que ambos – interior y exterior – “se equilibren” (RE 9). Insistamos en que este “doble movimiento no termina en punto alguno ni fin alguno dado por anticipado” (RE 9). En efecto, dicho “fin otorgaría un centro al movimiento” (RE 9). Este movimiento es pues puro, y “si hay equilibrio entre envolvimiento y desenvolvimiento, es por no ser el envolvimiento sino frente a un desenvolvimiento y recíprocamente” (RE 9); de tal forma que “el puro movimiento de la fenomenalización constituye por tanto la unidad de un movimiento dentro de un contra-movimiento” (RE 9). Así pues, “el interior y el exterior coinciden” (RE 9), envolvimiento y desenvolvimiento también, y ello de tal suerte que el pensar “permanecería incomprensible, palabra muerta”, afirma el propio Marc Richir, “mientras no le imprimamos al pensamiento esta torsión extraordinaria de un desenvolvimiento inscrito en un envolvimiento, mientras no mantengamos el pensamiento en un movimiento que se contrae en el interior de sí mismo” (RE 19). Esta torsión del pensamiento es la que exige de nosotros que pensemos esta movilidad como irrepresentable, inmaterial, fuera de espacio y de tiempo. En cualquier caso, es sorprendente ver cómo esta problemática corre a lo largo de todo el recorrido richiriano, para hallarse siempre presente, todavía y como un eco, casi cuarenta años más tarde, y a propósito del lenguaje, en los “*Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* [Fragments phénoménologiques sur le langage]» (citado “FPL”), en 2008 : “Desde hace ya mucho tiempo venimos entendiendo el pensar, en su mayor profundidad, como esquematización fenomenologizante en lenguaje (temporalización en presencia sin presente asignable), y ello, al hilo de un doble movimiento

⁸ Cf. [Le rien enroulé.pdf](#) (publicado en 1970 en la revista *Textures*). [NdT]

progresiente/retrogresiente (de un movimiento sin cuerpo móvil, siempre e incesantemente contrarrestado por un contra-movimiento) que, por decirlo de alguna manera, se frota consigo ‘mismo’” (FPL 179). Se trata una y otra vez de la misma idea: la que consiste en concebir un “espacio/tiempo” fenomenológico arcaico que ya no pertenece ni al espacio ni al tiempo. Esta es la matriz-motriz filosófica fundamental agazapada en el fondo de esta fenomenología, objeto de refundición. Y es esta cosa impensable, imprevisible, y con su dinámica, la que, en definitiva, nos permite comprender mejor cómo y respecto de qué vaya esta fenomenología a retomar, refundir y refundar la fenomenología entera.

Con este pertrecho, no es mucho más fácil captar el sentido del ejemplo del árbol propuesto en el mismo texto: “Este árbol que veo no tiene sino *secundariamente* la forma reposada e inmutable en que se detiene nuestra mirada. Este árbol es *chispa de nada* – ni material ni espiritual – que surge del chirrido inaudible entre dos movimientos invisibles” (RE 20).

En 1972, será la misma problemática la que aparezca en “Para una cosmología del Hourloupe [Pour une cosmologie de l’Hourloupe]”⁹, pero esta vez con ocasión del quiasmo entre el gesto y la mirada; este quiasmo en el que visión y trazada [tracement] se cruzan, se persiguen la una a la otra sin coincidir jamás, se contrarrestan mutuamente en un movimiento único que es el doble movimiento mismo de la fenomenalización.

Sin embargo, será sobre todo en Merleau-Ponty, en “Fenomenalización, distorsión, logología [Phénoménalisation, distorsion, logologie]”¹⁰ (citado “PDL”), siempre en 1972, donde nuestro fenomenólogo rastreará los arcanos de esta extraña espacio-temporalidad. Se trata de un torbellino que aspira hacia adentro al tiempo que reprime [refoule] hacia afuera, en un mismo y único movimiento; como nada o nonada [rien] que a cada paso se excavara estallando al tiempo, se envolviese o enrollara en tanto que se desenvuelve o desenrolla, encontrando en ello su tejido conjuntivo, fenomenalizado como la apariencia misma. Es pues ésta una superficie distorsionada, perpetuamente inacabada, en la que la conjunción de un adentro y de un afuera se solapan mutuamente y sin solución de continuidad.

Nos vemos pues conminados a tratar de pensar un movimiento cuyo espacio/tiempo se revela imposible. Lo mismo ocurre con la periferia infinita y distorsionada del doble movimiento. Pasamos a un universo puramente periférico cuyo centro no está en sitio alguno y cuya periferia está doquiera. Se trata del universo que el pintor Jean Dubuffet aproximara con la atmósfera de *l’Hourloupe*.

He ahí lo que no dejará de fascinar a Marc Richir: “esta extraña topología” (RE 5), “esta extraña distorsión” (PDL 76) que franquea el acceso al espacio/tiempo de una nueva cosmología filosófica en la que “interior y exterior comunican sin solución de continuidad” (PDL 76) según ese movimiento ‘ogkorítmico’ irrepresentable en que consiste esta “superficie distorsionada de contacto entre nada y nada [entre rien et rien]” (PDL 77).

En 1976, en “Más allá del giro copernicano (Au-delà du renversement copernicien)” (citado “ARC”), Marc Richir sintetiza de una forma sobresaliente la clave o el meollo [l’enjeu] del conjunto de sus descubrimientos: “*La*

⁹ Cf. [Pour une cosmologie de l'hourloupe.pdf](#) (publicado en 1972 en la revista [Critique](#)). [NdT]

¹⁰ Cf. [Phénoménalisation, distorsion, logologie - Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty.pdf](#) (paru en 1972 dans Textures). [NdT].

distorsión originaria de las 'dimensiones' del tiempo se funda sobre la nueva cosmología filosófica y sobre la fenomenología. La periferia infinita y distorsionada que es el lugar del doble-movimiento de la fenomenalización, es simultáneamente apertura-cierre de la extensión y del tiempo originarios" (ARC 132, subrayamos). El espacio/tiempo originario (el espacio y el tiempo) es tomado en el al mismo tiempo del doble-movimiento de apertura y de cierre como doble-movimiento de la fenomenalización 'en' y 'sobre' la periferia infinita y distorsionada. Todo esto constituye, a nuestros ojos, el motor mismo de toda la fenomenología richiriana. Todo sale y saldrá de ello. Se trata del lugar donde se retoman y relanzan todas las problemáticas pasadas y por venir. Desde aquí es desde donde se origina la nueva dimensión operatoria, espacio-temporal arcaica, que inervará todas las cuestiones fundamentales.

En 1979, en "La Nada y su apariencia (Le Rien et son apparence)"¹¹ (citado "RA"), podemos leer que "el espacio tiempo (la *chôra*) se da como inmediatamente periférico: al igual que el espacio, el tiempo está no-centrado, se desarrolla hacia adelante o hacia el porvenir y se enrolla, en el mismo movimiento, hacia atrás o hacia el pasado" (RA 336).

En las "Investigaciones fenomenológicas (Recherches phénoménologiques)", en 1981 (RP I) y en 1983 (RP II)¹², esta dinámica del movimiento arcaico se intensifica: "la condición de posibilidad *a priori* de la fenomenalización ... está constituida por el doble-movimiento mismo... es decir en tanto que abismo en el que la reflexión-fenomenalización de la apariencia reverbera o se refleja [se réfléchi] sin fin en una regresión infinita, o en tanto que abismo en el que parpadea sin fin, como en una infinita persecución de sí mismo, el propio parpadeo" (RP I 253). "Por ello, asimismo, el doble-movimiento parece sin origen o principio, sin término ni fin: parece principalmente [principiellement] *an-árquico* y *a-teleológico*, *a-temporal*, y, en este sentido, *eterno*; comparece o se insinúa [paraît]¹³ en él el vértigo de lo sin-fondo ..." y "es una suerte de pulsación entre los dos polos del parpadeo, fijeza y movilidad, que parece llevada como por una suerte de doble torbellino que horadase [se vrillant] en ambos sentidos, del uno al otro de los polos del parpadeo, y donde el parpadeo retumba [se répercute], por así decirlo, infinitamente" (RP II 169). "Tal es el sin fondo, la sima insaciable, el abismo indefinidamente abierto, la evanescencia misma captada en su surgimiento en el seno de su infinita fuga, y que constituye, en un sentido que no puede limitarse a ser metafórico, el fundamento de la fenomenología transcendental: sólo en este doble torbellino horadándose en dos sentidos que se contrarrestan pueden comparecer [paraître] los fenómenos (en plural)" (RP II 169).

En 1987, en "Fenómenos, Tiempos y Seres [Phénomène Temps et Êtres]"¹⁴ (PTE), se ahonda en "la

¹¹ [Le rien et son apparence](#) (éditions Ousia, Bruxelles, 1979). [NdT]

¹² Pronto estarán ambas obras disponibles en PDF, tanto en la página de la revista Eikasía, como en la página elaborada por Sacha Carlson. [NdT]

¹³ Especialmente difícil es el uso que hace Richir de "paraît" y "paraître". Este uso, típico de Richir, afín a la temática de la ilusión transcendental y su coalescencia con el fenómeno, combina el "sembler" y el "apparaître", pero que, en el caso de "paraître", refiere un tipo de aparecer más tenue, menos masivo, más parpadeante (precisamente), algo equivalente a "se insinúa" o acaso "transparece" pero en el sentido de "no terminar de aparecer", "no aparecer del todo". "(A)parece" o "comparece" serían posibilidades, como también lo es simplemente "dejar" el "parecer / parece / pareciendo"... insistiendo en que se ha de oír también el primitivo sentido de un aparecer, de un determinado "dar la cara" aunque sea bajo la forma de un simulacro o de un aparecer incompleto. Es éste un sentido menos claro en castellano, como si el "parecer" castellano sólo sirviera para traducir "paraît" cuando "paraît" se acerca a "semble": he ahí el problema. [NdT]

¹⁴ [Phénomènes, temps et êtres I - Ontologie et phénoménologie pdf](#) (ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1987). [NdT]

virazón del parpadeo [revirement du clignotement] del fenómeno” (PTE 137). Y será desde el seno mismo de la “unidad de la virazón, y por el hecho de que, en el seno de la virazón, ambos polos del parpadeo se habitan recíprocamente” (PTE 123) como se decline, con infinita minucia, la finura de los análisis.

En 1992, en sus “Meditaciones fenomenológicas [Méditations phénoménologiques]” (MPH), Marc Richir retomará enteramente la problemática, y lo hará a propósito de la doble virazón en juego en el parpadeo fenomenológico: “He ahí, tal vez, la imagen más fielmente radical del movimiento como entelequia de lo que está en potencia como potencia. El *télos*, por estar ya siempre poseído en él, se vuelve ateleológico (*atélès*, ‘imperfecto’ hubiera dicho Aristóteles en la *Física*) y, de ese modo, anárquico: se trata pues de la paradójica entelequia de lo que jamás se cumple, permaneciendo, de ese modo, ‘eternamente’ en potencia, es decir, en suspenso” (MPH 112).

Esta virazón instantánea será encabalgada [enjambée], puesto que nada podrá fijarla originariamente en instante, y todo el enigma del movimiento se demultiplica aquí ya que, al no coincidir jamás consigo mismo, dicho movimiento se encabalgua sin cesar, y halla su atestación en el “encabalgamiento originario de lo instantáneo” (FPTE 13). En 2006, en sus “Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio [Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace]” (FPTE), el problema se sintetiza como sigue: “puesta en marcha desde el encabalgamiento y la experiencia que de él hacemos, la fenomenología jamás puede abandonar ese punto de partida; se halla, por consiguiente, infinita e indefinidamente en transición” (FPTE 12). A la fenomenología incumbirá la tarea de “dar vida” a dicho encabalgamiento. El problema fundamental estriba en que los desajustes que dicho encabalgamiento encabalgua son no espaciales y no temporales, y que el propio encabalgamiento es, a su vez, contacto, en y por desajuste como nada o nonada de espacio y de tiempo, con la *Sache* en su infiguralidad.

Advertimos pues cómo la inteligibilidad del conjunto de las cuestiones de que se ocupa Marc Richir dependen siempre, en definitiva, de la cuestión del movimiento y de su comprensión.

Si retomamos las cosas desde el movimiento de la apertura y el cierre, la sístole y la diástole – aún no, precisamente, entendidas como sístole afectiva y diástole esquemática tal y como están más recientemente tratadas por Richir, sino sólo en el marco heurístico de nuestro proceder, que sólo aspira a una mejor comprensión del concepto richiriano de movimiento – advertimos cómo está constantemente en juego un movimiento que al paso de retomarse, encabalgando una apertura infinita, ya incoa una diástole infinita en el corazón mismo de la sístole, sístole que, a su vez, se retoma infinitamente, atravesada como está por la diástole. Pues, en definitiva, algo hay que no se cierra en el origen; he ahí todo el enigma de nuestra encarnación y de las preguntas que nos planteamos, y esta diástole originaria infinita resurge en la sístole retomada, y a su vez infinita, que nos encontramos virtualmente y en función en la diástole. Pero la inversa es también verdadera: algo ya siempre se ha abierto y la sístole lo condensa para estallar como estalla su diástole, abierta y en despliegue. Se trata del hiato “permanentemente” encabalgado, fuera de espacio y fuera de tiempo, en que consiste toda la fenomenología richiriana. Un desajuste irreductible, desajuste de no coincidencia consigo, encabalgado sin cesar, caracteriza profundamente todo su proceder filosófico. Este desajuste originario se nutre de ser pulsado por un movimiento igualmente irreductible, y está como trabajado por la imposibilidad de su resolución. Y estos esquematismos, estos movimientos, estos desajustes de no coincidencia y de no adherencia consigo se ven pues incesantemente encabalgados como en polvo

de estrellas [étoilement], como en un escintilamiento [scintillement], un centelleo o un fuego que prendiera súbitamente (ekpirótico). Cabe pues hablar de aberturas/cierres múltiples y centelleantes como estallido diastólico originario y fuera de espacio y de tiempo. La dimensión fenomenológica no es sino este movimiento ‘ogkorítmico’, he ahí su entera riqueza que, como sabemos, recorre, con su potente movilidad infinita, las venas de todas las preguntas y problemas.

Y he que Marc Richir aporta, en las siguientes breves palabras, escritas en 2006, en sus *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*, como una conclusión, provisional, claro está, a nuestro artículo, pero que tiene la virtud de retomar y relanzar, una vez más, el entero enigma y cuestión del movimiento tal y como hemos tratado de declinarlo en estas líneas : “Lo que ha de comprenderse aquí, y que es extremadamente sutil” subraya “es que el *desajuste* como nonada de espacio y de tiempo no es ni diferencia ni incluso *différance* puesto que no separa o desajusta lo que podría advenir bajo la forma de ‘términos’ y, a fortiori, de términos diferentes”, y se ha de comprender que “no hay aquí” – prosigue – “término alguno determinado por una auto-coincidencia en todo esto, ya que nada distingue intrínsecamente cosa alguna de ‘lo que’, sólo por abstracción (pues, al fin y al cabo, hay que hablar, que expresarse), está solamente en movimiento de desajuste, siendo el movimiento sin cuerpo móvil (y cualquier que éste sea) absolutamente primero” (FPTE 382, el subrayado suplementario es nuestro).

Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje

Sacha Carlson.

UCL. Université Catholique de Louvain.

Compositor. Filósofo. Creador de www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Alejandro Arozamena¹(www.brumaria.net prácticas estéticas, artísticas y políticas)

Es sabido que la fenomenología de Marc Richir² se despliega siguiendo, unas veces sucesivamente y otras paralelamente, diferentes hilos conductores, por medio de los cuales intenta aproximarse, cada vez única pero siempre, a la cuestión del fenómeno. Podemos citar la cuestión de la apariencia, de la ilusión o reflexión transcendental, del esquematismo, del mundo (la cosmología fenomenológica y los fenómenos de mundo), la eidética (las esencias o los *Wesen* salvajes) o la *phantasia*. Ahora bien, resulta que, desde principios de los años noventa, la cuestión del lenguaje parece convertirse en uno de los centros de gravedad del pensamiento richiriano. En particular sucede ciertamente así en las *Méditations phénoménologiques*³, cuyo subtítulo es sintomáticamente: “Phénoménologie et phénoménologie du langage”. En este artículo quisiéramos detenernos en la cuestión del lenguaje como fenómeno, tal y como Richir la aborda en la época de las *Méditations*. Sólo que he decidido hacerlo desde una perspectiva muy determinada sobre dicha problemática: antes que partir del riguroso debate que, desde sus inicios, mantiene Richir tanto con la tradición fenomenológica (esencialmente: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) como con la lingüística (esencialmente estructural)⁴, he preferido seguir aquí, lo más cerca posible, el movimiento mismo de pensamiento mediante el cual Richir despliega su aproximación a la lengua y al lenguaje, para encontrar ahí, en lo más vivo de los análisis, las huellas de las diferentes confrontaciones. Más concretamente: en un primer tiempo, comenzaré por proponer una primera aproximación, bastante global, al análisis fenomenológico del lenguaje tal y como lo concibe Richir, con lo cual ya podrá comprenderse el paso más allá, es decir, el tránsito o especificidad de una aproximación tal en relación a la tradición anterior. Entonces, pero sólo entonces y en un segundo tiempo, me propondré seguir el pensamiento de Richir en algunos de los pasajes más cruciales de las *Méditations phénoménologiques*, mostrando cómo se despliega el análisis fenomenológico del lenguaje al albur de aproximaciones múltiples y cruzadas, donde cada vez única, pero siempre, se trata de una perspectiva del fenómeno de lenguaje, la cual sólo adquiere todo su sentido en relación a todas las demás

1 Quiero agradecer a Alejandro Arozamena que, además de su notable trabajo de traducción de los textos del propio Richir, haya tenido a bien traducir este artículo mío al español [S. Carlson].

2 Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir” (*Eikasia* n° 40, 2011, pp. 239-290). En lengua francesa consultaremos: A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Ousia, Bruxelles, 2011. Sobre puntos más específicos de la filosofía de Richir puede consultarse, en español, los importantes artículos de Pablo Posada Varela: “Hipérbole y concretud en parpadeo. En torno al último libro de Marc Richir Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime (2010)”, *Eikasia*, vol. 34, septiembre 2010, pp. 439-458; “Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir”, *Eikasia*, vol. 40, septiembre 2011, pp. 357-442; Fenómeno, concepto, concreción. “El quehacer fenomenológico richiriano”, *Eikasia*, vol. 40, septiembre 2011, pp. 449-482. Me permitiré igualmente remitir a mis propios trabajos: “El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera Meditación fenomenológica”, en *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405; “Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry”, tr. española de P. P. Varela, en *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, www.revistadefilosofia.com, pp. 91-106.

3 M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, coll. “Krisis”, J. Millon, Grenoble, 1992.

4 Me ocupo más extensamente de esto en mi obra ya citada: *De la composition phénoménologique*, ed. cit. etc.

aproximaciones a las que se deja actuar en contrapunto.

1) Los fenómenos de lenguaje

Así pues, comenzaremos⁵ por recordar que, en el vocabulario de Richir, los fenómenos de lenguaje designan aquellos fenómenos que, dependiendo o no de la expresión lingüística articulada, ponen en juego el sentido que se busca, es decir, que ya se encuentra entrevisto, pero que busca estabilizarse. Digamos que, al hablar del lenguaje, Richir se refiere menos a la lengua como sistema de signos simbólicamente instituidos que a la cuestión del sentido en tanto que ésta se correspondería a lo que toda nuestra tradición ya planteaba como pensamiento: no el pensamiento puro, que sería el pensamiento divino, sino el pensamiento como *movimiento* del “espíritu” mediante el cual adviene el sentido. Entonces, añadiremos que esta aproximación puede caracterizarse, y desde el punto mismo de partida, como fenomenológica, al menos en la medida en que no busca analizar las significaciones o unidades de sentido como sustancias, sosteniéndose siempre por sí mismas y en sí mismas, sino como lo que, mismamente, adviene como la vida de una conciencia (o de un *Dasein*), como un flujo (*Unterwegs*) vivo del lenguaje, hacia sí mismo a la vez que hacia lo que hay que decir para y por algún uno (*alguno*). Por tanto, se trata desde el principio de fenomenología y, ello, cualesquiera que sean las diferencias con las concepciones del lenguaje de la fenomenología clásica -en Husserl o Heidegger, por ejemplo. Cuando tematiza la cuestión del lenguaje, el ejemplo sobre el que vuelve constantemente Richir, es el de la “palabra operante”. Eso no significa que la palabra sea el único lugar del ejercicio del lenguaje sino que, más bien, se trata simplemente de un ejemplo cómodo para describir. ¿Qué sucede cuando se quiere decir algo, incluso cuando ese “algo” no es todavía nada determinado, esto es, cuando, como se dice habitualmente, solamente tenemos una idea de lo que queremos decir? Me gustaría poder demostrar más extensamente⁶ que la interpretación fenomenológica de Richir comienza por mostrar que esta “idea” no lo es verdaderamente, o no lo es en el sentido clásico del término, ni tampoco en el sentido intencional (real, ideal o imaginado), y que no está, así pues, en un presente intencional ni, por otra parte, es ella misma un presente, como un punto, por así decir, intemporal. En otros términos, todo esto significa que Richir rechaza de entrada la interpretación tradicional que uno se puede encontrar hasta en Husserl, interpretación según la cual la palabra puede desplegarse en un flujo temporal *continuo*, en el flujo del “presente vivo”, “rebotando”, por decirlo de algún modo, de signo a signo así como de presente a presente. Lo cual vendría a suponer también que el sentido de la palabra es el resultado de una síntesis efectuada por la conciencia, síntesis de estos presentes sucesivamente recorridos⁷; y que, correlativamente, cada significantes tiene su propio significado, como ser, cosa, o acción del mundo (o de un mundo posible en tanto que representado en la imaginación) de tal modo que el flujo, mediante un salto de presente a

5 Para lo que sigue me apoyaré, y ampliamente, en un artículo de Richir muy esclarecedor por lo que respecta a la cuestión del lenguaje: “Des phénomènes de langage”, *Perspectivar o sujeto et a Racionalidade*, M.J. Cantista, Campo das letras, Porto, 2006, pp 95-107.

6 Cf. a este respecto mi obra ya citada: *De la composition phénoménologique*, así como el hermosísimo artículo de M. Richir, que constituye sin duda la mejor introducción a su fenomenología del lenguaje: “Sens et Paroles : pour une approche phénoménologique du langage” en *Figures de la Rationalité. Etudes d'Anthropologie philosophique IV*, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La Neuve, 1991, pp. 228-246.

7 Cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, coll. “Krisis”, Éditions J. Millon, Grenoble, 2006, p. 19 (en adelante: FPTE, p. 19).

presente, consistiría de hecho en saltar de seres, cosas y acciones a seres, cosas y acciones⁸. De hecho, para Richir, esta interpretación sólo vale para la lengua lógica, en la que, efectivamente, las unidades de sentido como unidad de lengua están siempre determinadas *a priori* y son siempre susceptibles de encadenarse unas a otras, relacionándose al mismo tiempo con objetos intencionales provistos de su sentido intencional. Ahora bien, se sabe que la palabra sólo es lógica muy raramente y aquello a lo que se refiere sólo se deja agotar muy pocas veces por el significado (*Bedeutungen*). Razón por la cual, el análisis fenomenológico propuesto por Richir, comienza por poner fuera de juego no solamente a los signos de la lengua, para poder dejar a la vista el sentido que comportan o, más bien, el sentido que les porta; sino que también deja fuera de juego a esas representaciones tradicionales del sentido mismo y, con ellas, la concepción del tiempo que implican.

Pero entonces, ¿cómo describir fenomenológicamente la experiencia de la palabra? Se ha de partir de aquello, el “algo”, a partir de lo cual el fenómeno de lenguaje puede “encenderse”⁹, es decir, de lo que Richir llama el “esbozo del sentido”¹⁰, del que explica que no es la Idea intemporal en sí misma y detonante del movimiento temporal del lenguaje como pensamiento de esta misma Idea. No. Tal y como lo explica Richir, el esbozo de sentido es en sí mismo una temporalización, a través de la separación interna que lo constituye, entre la promesa de un sentido por hacer (futuro) y la exigencia de ese mismo sentido que se trata de desplegar (pasado). Nos será necesario volver sobre el estatuto fenomenológico concreto de este esbozo, pero esta primera aproximación permite desde ya comprender la estructura global del fenómeno de lenguaje que se desprende de ella: se trata del despliegue del esbozo de sentido, es decir de una temporalización en presencia que busca seguir y estabilizar lo que se ha entre-apercebido en el esbozo, no como la idea unívoca del sentido único por decir, sino como aquello que aparece de manera indeterminada en la separación interna del esbozo, en tanto que promesa de un sentido que se entrevé fugazmente y exigencia de decir ese sentido que aún no está ahí. Así, el despliegue de la palabra debe ajustarse constantemente a lo que ella presiente de su propio sentido yendo siempre más lejos, hacia lo que tiene que decir al mismo tiempo que hacia sí misma para poder decirlo, pero también volviendo constantemente sobre su propio despliegue para retomarse, corregirse o afinarse. Por otra parte, esa es la razón por la que la temporalización de la palabra ya no puede comprenderse como palabra continua a un presente vivo provisto de sus retenciones y protenciones (Husserl), ni tampoco como un pro-yecto estructurante del ser-en-el-mundo del *Dasein* (Heidegger). Como se ha visto, la temporalización del lenguaje se caracteriza, para Richir, como una temporalización (-espacialización¹¹) en presencia sin presente asignable. Pero, ¿cómo decir esto más concretamente?

Para comprenderlo hay que detenerse en lo que podríamos llamar, a modo de una primera aproximación, el *ritmo* del lenguaje. Pero, antes que nada, observemos que el sentido, en su presencia, se despliega siempre mediante la separación, en él, de una palpitación hacia el futuro y de un retorno hacia el pasado. A estos “momentos” constitutivos de la fase de presencia Richir decide llamarlos “retenciones” (pasado) y “protenciones” (futuro),

8 Cf. *ibid.*

9 Cf. FPTE, p. 97.

10 ... y, a veces, “sentido en esbozo”.

11 ¿Por qué espacialización? Porque ese es el termino usado por Richir -en todo caso hasta la época de las *Méditations*- para designar las separaciones internas a la fase de presencia, separación que en sí misma no se reduce a una diferencia (o diferencia) temporal. Aunque aquí tampoco -he ahí la dificultad de esta expresión richiriana y que puede ser origen de muchos malentendidos- se trata, o no del todo, de la espacialidad constitutiva de lo que Husserl llamaba *Leibkörper*.

siguiendo así el vocabulario de Husserl. Pero contrariamente a la lección husserliana clásica, en las *Leçons sur la conscience intime du temps*, Richir explica que las “retenciones” y “protenciones” se corresponden y enredan constantemente¹², al menos hasta el punto en que el sentido se satura, y hasta que lo se que tuviera que decir pareciese haberse dicho. Lo cual, también, significa que las “retenciones” y “protenciones” no pueden disponerse simétricamente alrededor de un presente puntual, del cual extraerían supuestamente su sentido: no hay presente “asignable” (es decir, situable en un punto determinado del tiempo) como fuente de la vivacidad del tiempo -por lo mismo que, de manera transpuesta, no hay instante en el que se juegue el destino del Dasein y su temporalización originaria según las tres ek-stasis del tiempo. Muy al contrario, en el despliegue del sentido, que no es un flujo continuo, se constituye una *ipseidad*, como ipseidad del sentido, que no es una identidad estable, sino que emerge constantemente desde su despliegue, según su propia reflexividad, entre las “retenciones” y las “protenciones”, y sin que se le pueda asignar un lugar determinado, como puede ser el de un presente. Desde ahora podemos decir que hacer sentido, como fenómeno de lenguaje, no consiste en identificar este sentido, sino en *habitarlo*¹³. Se trata, en otros términos, de abrazar la reflexividad del sentido en su ipseidad desde lo que Kant llamaba la apercepción transcendental, en la que viene a constituirse nuestro *ipse*. Por lo tanto, va a ser en el juego entre la ipseidad del sentido y la ipseidad de la conciencia (del “yo”), en el juego del sí mismo del sentido y de nuestro propio uno mismo, donde se desplegará el lenguaje como fenómeno: el fenómeno de lenguaje adviene cuando algún uno (*alguno*) refiere y despliega *un* sentido, de manera que estas dos unidades -la del sí mismo y la del sentido, que son unidades paradójicas, y que no dependen de la lógica sino, más bien, de lo que Merleau-Ponty llamaba la “cohesión sin concepto”- se constituyen la una con la otra, y la una por la otra¹⁴.

¿Qué decir, entonces, del ritmo propio del lenguaje? Se podría pensar que este ritmo consiste en la articulación específica de dos ipseidades en su reflexividad, en el curso del despliegue de la presencia del sentido. Pero al hacer esto, seguiría sin explicarse la naturaleza propia de este ritmo, que precisamente es la de mantener abierto el tiempo mediante el cruzamiento de las “retenciones” y “protenciones”, es decir también, mediante el movimiento de las dos ipseidades una en relación con la otra. Y aún quedaría comprender la especificidad de este ritmo, ritmo en virtud del cual el sentido se apodera del tiempo y deja de coincidir totalmente consigo mismo -en virtud de lo que Richir a menudo llama una “implosión identitaria”-; en resumen, que las reflexividades que lo constituyen jamás se llevan totalmente a cabo. En efecto, para analizar este ritmo es preciso tener en cuenta otro momento importante del lenguaje, que es el de *una reflexividad relativamente ciega, sin ipse*. Entonces, y solamente entonces, puede pensarse el ritmo del lenguaje como el (doble) movimiento de su despliegue, esto es, como lo que Richir va a llamar el *esquematismo de lenguaje*:

“Si, para hacer sentido, hay que partir a la aventura es porque, en la reflexividad que esboza el sentido, hay una reflexividad que la desborda en su inocencia, dicho de otro

12 Señalaremos de paso que, al hacer esto, Richir reencuentra sin saberlo el análisis propuesto por Husserl en los famosos manuscritos de Bernau, de los cuales el propio Richir ofrece un análisis crítico en sus *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*.

13 Cf. “Des phénomènes de langage”, *art.cit.*, p. 99.

14 De hecho, en esta presentación de las cosas, nos hemos olvidado de un momento importante que Richir sólo tendrá en cuenta en sus trabajos más recientes, a saber: que el sentido se hace siempre (también) para *alguno* -aun cuando éste sea virtual. Pero no entraré, aquí, en esta cuestión.

modo, un movimiento relativamente ciego que nosotros llamamos esquematismo fenomenológico y que, justamente, se encuentra un poco retrasado y un poco adelantado en el origen con respecto a sí mismo, sin que ese adelanto esté ya determinado por un *telos* y sin que ese retraso lo esté por un *archè*. Aquí, el adelanto no promete nada sino el movimiento, pues la promesa es ciega; y el retraso no retiene nada sino un nuevo movimiento, pues detrás no hay nada más que una exigencia paralelamente ciega. Para nosotros, el esquematismo fenomenológico no está sometido a ninguna predeterminación, solamente es aquello mismo donde se inscribe, sin haber “creado” el sentido de toda esta obra, la temporalización/espacialización del sentido en su ipseidad”¹⁵.

Así pues, esta ciega reflexividad es la “inocencia del lenguaje”, mediante la cual el lenguaje se reflexiona a sí mismo *en su fenomenalidad*, en la separación del sentido que se refleja en el lenguaje y que constituye todos los inopinados accidentes de la palabra en su relación con el sentido por decir¹⁶. Esta reflexividad sin ipse es la que nos permite comprender por qué las “retenciones” y “protenciones” se recruzan y se metamorfosean, incluso cuando buscan decir la “misma” cosa. Y es esta reflexividad, asimismo, la que habita desde su interior en la temporalización de la palabra, lo cual permite finalmente comprender por qué el sentido, para fenomenalizarse, requiere del partir a la aventura y que nada garantice *a priori* que el sentido vaya a ser encontrado. Tener en cuenta, así, esta reflexividad es lo que nos permite describir el ritmo del lenguaje, que Richir llama esquematismo del lenguaje, como el de un (doble) movimiento complejo hacia el sentido, pero también *relativamente ciego* (“inocente”, escribe muy a menudo Richir) *en cuanto al sentido*. En consecuencia, Richir va a definir el esquematismo fenomenológico como un ritmo singular, caracterizado por su adelanto y su retraso, en el origen, con respecto a sí mismo. Es muy relevante que nos encontremos aquí, aunque expresadas diferidamente, las primera intuiciones de Richir relativas al esquematismo¹⁷: se trata del movimiento mediante el cual adviene el fenómeno, que es un doble movimiento originario y que se puede definir, en el contexto específico del lenguaje, como el impulso (el movimiento del ir) de una promesa hacia el futuro ajustándose constantemente (movimiento de retorno o contra-movimiento) a la exigencia del sentido siempre ya dado. Añadiremos que Richir también utiliza la terminología kantiana de la tercera *Crítica*, que es una de las fuentes principales en lo que concierne al pensamiento del esquematismo fenomenológico: el esquematismo puede pensarse como el (doble) movimiento de una finalidad sin fin, debido a que el *telos* nunca está dado sino que, paralelamente, remite a un *arché* para siempre ausente. Sea como fuere, se comprende que el esquematismo de lenguaje es el ritmo en el que se fenomenalizan los fenómenos de lenguaje indisolublemente hechos de dos reflexividades: la del sentido en su ipseidad (siempre ya articulado en

¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶ Cf. FPTE, p. 22.

¹⁷ Cf. *De la composition phénoménologique*, *op.cit.*, así como mi artículo “Phénomène” (traducido al español por Pablo Posada Varela, de próxima aparición en *Eikasia*), donde demuestro que, con ocasión de su lectura inaugural de Fichte (en su tesis de 1973 dedicada esencialmente a la primera versión de la *Doctrine de la science*), Richir va a forjar su primera concepción del esquematismo, como *doble movimiento de la imaginación o de la fenomenalización*, aunque el término esquematismo, que es de factura kantiana, todavía no sea propiamente utilizado.

la ipseidad del Yo) y la de lo “relativamente ciego” que acabamos de ver. Se comprende también que se trata del ritmo de un movimiento sin cuerpo móvil, que no está en el espacio, y tampoco crea su espacio, pero “espacializa” el “lugar” del sentido en su temporalización; es un ritmo de disipación y condensación, que solamente se deja comprender en la separación de la presencia constitutiva del sentido haciéndose¹⁸.

Sin embargo, el tener en cuenta el esquematismo de lenguaje no agota, ni con mucho, el análisis del lenguaje *como fenómeno*. Pues, una vez más, conviene comprender en qué dice el lenguaje otra cosa que lo que dice de suyo, y se sujeta, por así decir, a algo que depende del fuera de lenguaje. También se puede comprender que si el lenguaje no es, o no es simplemente, sentido de sí mismo, pero dice algo de sensato a propósito de algo más que lo que dice de suyo, tiene que encontrar su esbozo por encima de sí mismo. En consecuencia, habría que volver a la cuestión del “esbozo del sentido”, de la cual habíamos partido. Las explicaciones de Richir a este respecto pueden parecer contradictorias. Por un lado, explica que el esbozo está animado por una vida que ya es temporal, puesto que en ella se distinguen la promesa y la exigencia del sentido a encontrar. Pero, por otro, estima que este esbozo no es todavía lenguaje en su temporalidad propia, puesto que en él todavía no hay separación que permita el recruzamiento entre las “retenciones” y las “protenciones” o, lo que es lo mismo, todavía no hay espesura que haga la textura misma del sentido. De hecho, habría que decir más justamente que el esbozo es la inestable frontera entre lenguaje y fuera de lenguaje que, por otra parte, es en sí misma *insituable*¹⁹: solamente el análisis puede buscar distinguir, mediante la abstracción, entre lo que sería el esbozo *de* sentido, es decir el sentido mismo en su estado naciente -y se le comprende, entonces, del lado del lenguaje-, y el esbozo *del* sentido en tanto que origen fenomenológico del lenguaje y, asimismo, en cuanto que no dependería del lenguaje -y, entonces, se le comprende, esta vez, del lado del fuera de lenguaje²⁰. Nos atendremos a la segunda, que permite plantear la cuestión más radicalmente. Se dirá, entonces, que el esbozo no remite a las “retenciones” o a las “protenciones” (como sí ocurría en la fase de presencia), sino a lo que Richir a veces llama las “proto-retenciones” y “proto-protenciones”, que son horizontes prototemporales, como pasado transcendental y futuro paralelamente transcendental, es decir, un pasado y un futuro que jamás han sido y no serán jamás en el presente. Así pues, se trata de los horizontes “inmemorial” e “inmaduro” que bordean a la presencia, como un “pasado masivo” y un “futuro masivo” que despuntan en el horizonte del tiempo. Estos dos momentos masivos constituyen de hecho el horizonte an-árquico y a-teleológico puesto en juego por el cortocircuito no identificador del esquematismo en relación al sentido haciéndose en su ipseidad²¹: desde el origen, una parte del sentido se pierde forzosamente en su despliegue, por lo cual se tendría a bien decir que los esbozos de sentido son originariamente plurales, pero también habría que decir que, muy a menudo, se “abortan” y, por ello, abren la *hiencia* de lo inmemorial y lo inmaduro²². Por supuesto, estos horizontes sobrepasan todo poder de la intuición o de la imaginación. Se les puede, todo lo más, “sentir”, en las lindes de la experiencia, como la huella de una salvajería de la que emergen el lenguaje y sus fenómenos. Esta “sensación” no se debe comprender como si fuera dependiente de la interioridad psicológica de un sujeto, sino como el

18 Retomo aquí algunas expresiones utilizadas por Richir desde los *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*, (op. cit).

19 Cf. FPTE, p. 23.

20 Señalaremos que esta distinción no siempre está demasiado clara en el propio Richir.

21 Cf. FPTE, p. 24.

22 Cf. *ibid*.

presentimiento, que depende más bien de la afectividad²³, de otros mundos posibles, para siempre enterrados en la hiancia de su inmemorialidad y de su inmadurez. Mundos desde siempre y para siempre abortados, que jamás han tenido, ni tendrán jamás, tiempo para temporalizar o esbozar, tiempo del que Richir dice que dan prueba mediante las “premoniciones” y las “reminiscencias” transcendentales que, en el fondo, encierran todas las presencias. Esta afectividad es, pues, como el eco de lo que transgrede el lenguaje en el lenguaje; es la huella de la sujeción del lenguaje a lo que no es lenguaje, y que se tiene que llamar fuera de lenguaje.

En cualquier caso, este bosquejo de análisis del esbozo de sentido permite comprender que el análisis fenomenológico se despliega en dos paneles solidarios. El primero concierne al esbozo de lenguaje, cuyo contenido ya hemos visto que se sostiene en una pluralidad de sentidos, pluralidad indeterminada *a priori*, y donde en principio sólo uno (sólo un sentido, se entiende) se fenomenalizará como presencia. De hecho, se trata de comprender que, en cierto sentido, la totalidad del lenguaje se encuentra en el esbozo de sentido y, por ello mismo, en todo fenómeno de lenguaje. A esta totalidad incoativa e indeterminada de lenguaje, Richir la llama generalmente *masa fenomenológica del lenguaje*, que es el primer panel al cual debe dedicarse el análisis, en tanto que esta masa actúa a distancia sobre todo fenómeno de lenguaje, haciendo resonar en sus pliegues otros sentidos y otros mundos posibles que dan, asimismo, la espesura al sentido que se despliega como presencia: por tanto, este análisis va a concernir a la pluralidad de sentidos que encierra todo fenómeno de lenguaje -lo que Richir nombra, precisamente, como la *polisemia fenomenológica*-, y a la sujeción del lenguaje en el fuera de lenguaje a modo de sus horizontes de ausencia. Luego, el segundo panel, tendrá que ver con la estructura global del fenómeno de lenguaje, cuya descripción podrá ser afinada después de lo ya dicho. En efecto, se comprende que la aventura del sentido se encienda comprendiendo, o sea “cogiendo al vuelo”²⁴, uno de los sentidos posibles que encierra el esbozo de sentido -que Richir también llama *Wesen* salvaje de lenguaje. Mediante esta “comprensión” el sentido puede, entonces, relanzarse, volver a empezar, al abrir la relación recíproca de las retenciones y protenciones. De lo que resulta esa temporalización en hueco por la cual el sentido puede desplegarse en su ipseidad, en grado del esquematismo de lenguaje, y así el sentido sigue estando siempre abierto a los otros sentidos posibles que encierra su esbozo, y que “murmuran”, por así decir, en contrapunto del sentido que se despliega en la fase misma de presencia. Y así, también, se explica que el sentido jamás esté seguro de sí mismo, y que advenga siempre junto al riesgo de su fracaso, de su viraje o sus equívocos; muy en resumen, que siempre pueda extraviarse en el curso de su despliegue, encontrando otros caminos que se le imponen en el mismo curso de ese despliegue.

□

Dado todo lo cual, es forzoso reconocer que, si bien el análisis sumario que acabamos de proponer partía de una experiencia relativamente corriente, que es la de la palabra, el punto de llegada parece hallarse lo más lejos posible de lo que uno se encuentra y reconoce comúnmente en la experiencia que tenemos de los seres y las cosas, por

23 ... y, últimamente, de la afección sublime, de la que habría que mostrar que habita *necesariamente*, aun cuando *implícitamente*, todo fenómeno de lenguaje.

24 *Des phénomènes de langage*, p. 102.

medio de nuestra percepción o imaginación. ¿Cómo comprender todo esto? Tal y como decían los estoicos, a los que Richir a veces evoca, el “sentido” (λεκτόν) es en sí mismo “incorporal” (ἀσώματος). Es decir, para retomar el lenguaje filosófico de Richir, que el sentido es en sí mismo infigurable o, lo que es lo mismo, tan inimaginable como (y esto es el “más paradójico todavía”) inconceptualizable –no “expresable”, no reducible a un concepto-, como también lo son, por otra parte, las “retenciones” y las “protenciones” que lo constituyen²⁵. Lo cual plantea de hecho dos preguntas que conviene hacer a la fenomenología del lenguaje que propone Richir. Primera: ¿cómo elucidar, es decir igualmente, poner en evidencia, lo que en sí mismo es invisible e infigurable? ¿Nos vemos forzados a andar a tientas en la oscuridad? Y segunda, ¿con qué derecho podemos hablar del lenguaje, dado que jamás es directamente accesible como objeto visible y disponible para el análisis? ¿Cómo podemos estar seguros de que no se trata de una pura construcción especulativa?

Una primera respuesta sería decir que, si bien el sentido es infigurable, no es fenomenológicamente nada y no es, por tanto, absolutamente *unleiblich*. Entonces, se podría decir que depende de lo que Husserl evidenció como *phantasia*, cuyas características señaladas por el propio Husserl son, como se sabe²⁶: su aspecto proteiforme, la discontinuidad de su surgimiento como claro (*blitzhaft*), y su intermitencia en relación a una temporalidad supuestamente continua. Y, en efecto, también se sabe muy bien que, a partir de *Phénoménologie en esquisses*²⁷, Richir va a tratar de interpretar el lenguaje al través del “descubrimiento de la *phantasia*”. A partir de ahora, el fenómeno de lenguaje será comprendido como una *phantasia* perceptiva, mientras que las “retenciones” y “protenciones” serán asimiladas a las “entre-apercepciones” de *phantasia*, descontándose, asimismo, de las apariciones de *phantasia* pura, que dependen del fuera de lenguaje. Pero las *Méditations phénoménologiques*, sobre las cuales quisiera detenerme ahora, no disponen todavía de este instrumento analítico que es la *phantasia*. El análisis fenomenológico que se desarrolla en ellas ya no será tan frontal a partir de ahora: se desplegará en sucesivas pinceladas, mediante las cuales el fenomenólogo tocará toda vez, pero de manera parcial, cada uno de los aspectos en los que trans(a)parece su fenomenalidad²⁸. En lo que sigue serán examinadas tres aproximaciones al lenguaje que se esbozan en el texto de las *Méditations*. Cada una de ellas da luz, respectivamente, a un rasgo específico, a uno de los caracteres fundamentales del lenguaje como fenómeno. Primero, ese carácter del lenguaje que es ser siempre reflexivo, como relación del sentido consigo mismo, es decir también como conciencia. Segundo, el carácter de no ser nunca unívoco, sino de ser siempre originariamente polisémico, en tanto que siempre está comprendido en la masa fenomenológica del lenguaje. Y, en fin, ese carácter por medio del cual el lenguaje siempre dice más que lo que dice de suyo y mediante el cual, en consecuencia, puede estar abierto a los fenómenos

25 Punto éste que merece ser señalado, en la medida en que Richir no siempre ha sido muy claro a este respecto: en efecto, algunos textos (en particular, pensamos en *Phénoménologie et institution symbolique*, 1988) pueden dar a pensar que el lenguaje, en tanto que punto de partida del análisis, es en sí mismo aprehensible en una evidencia fenomenológica sobre la cual uno podría apoyarse. Los textos más recientes prestan mucha más atención a esta dificultad. Así, en el primer texto de las primeras *Variations sur le sublime et sur le soi*: “Bajo su forma fenomenológica más ingenua, la paradoja del lenguaje o, para nosotros, la paradoja del pensar -y no la del pensamiento habitualmente reducido a las significaciones y a sus relaciones- es que, como tal, es inintuicionable puesto que infigurable (*undarstellbar*)”

26 En Husserl podemos encontrar todo lo avanzado en la lectura propuesta por Richir en *Phénoménologie en esquisses* (2000).

27 *Op. cit.*

28 ... lo que, evidentemente, presupone que la reducción ya esté *efectuada*, incluso si, aquí, no estuviera aún *tematizada*. En este artículo no abordaré esta cuestión metodológica que, sin embargo, es fundamental y atraviesa todo el texto de las *Méditations*. Sobre este punto me permito remitir a mis dos artículos: “El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* (*art. cit.*)” y “Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry” (*art. cit.*).

de mundos fuera de lenguaje.

2) La reflexividad del lenguaje

El primer “momento” que se nos presenta a examen es el momento del sentido articulándose siempre *a y en sí mismo*. Momento ya evidenciado por Heidegger²⁹, explicaría que el lenguaje se despliegue siempre en vista de un sentido, pero también *en vista de sí mismo*: en efecto, cuando hablo, el lenguaje se halla tanto en la búsqueda de la cosa por decir como en la de sí mismo (“busco mis palabras”). Pero a diferencia de Heidegger³⁰, Richir añade que este “momento” de retorno sobre sí mismo del lenguaje, que es pues un “momento” reflexivo, y que es el “momento” en el que adviene la *conciencia*. Por tanto, se trata de mostrar que todo fenómeno de lenguaje es *eo ipso* un fenómeno de conciencia y que, inversamente, la conciencia depende de los fenómenos de lenguaje. Para entenderlo, habrá que volver a lo que ya hemos despejado como el movimiento mismo del sentido haciéndose. En la medida en que el lenguaje es, al mismo tiempo, búsqueda de lo que hay que decir y búsqueda de sí mismo como expresión justa para decir lo que hay que decir, este doble movimiento de búsqueda del sentido y de reanudación y corrección de esta búsqueda, tiende a despejar dos “momentos” dentro del propio fenómeno: el momento del sentido y el momento del decir. Y, mucho más: estos dos momentos tienden a fenomenalizarse, del mismo modo que el fenómeno, como dos ipseidades, a saber: el ipse del sentido mismo como ipse de lo que se dice en el decir; y el ipse del decir mismo que, de hecho, es el ipse del Hombre como ser hablante. Por lo tanto, el fenómeno de lenguaje es el “lugar” de recruzamiento entre estos dos ipses que, precisamente, no se sostienen más que en este recruzarse. Así que, llegamos a la tesis clásica según la cual sólo existe conciencia cuando hay confrontación con algún sentido otro: la conciencia como auto-reflexión sólo es posible apoyándose sobre lo otro (sobre un ipse otro); e inversamente, el sentido sólo puede darse si se descuenta a una auto-apercepción de sí mismo. Por ahí volvemos a lo que Richir ya había dejado muy en claro después de su lectura de Fichte, en *Le rien et son apparence*, a propósito de la W-L de 1794/95, donde el fenómeno de “representación” se comprendía como la articulación de un Yo (*Ich*) y de un No-yo (*Nicht-Ich*), en el doble movimiento del Yo yendo hacia el No-yo, pero también volviendo siempre hacia sí mismo³¹. Mediante lo cual se comprende, también, que el fenómeno de representación que era analizado por Fichte -e interpretado fenomenológicamente por Richir-, de hecho, no es nada más que el fenómeno de lenguaje como fenómeno de un sentido que se da como ipse y cuya idea se da, de antemano, como la de un No-yo (segundo principio) para algún *uno* (*alguno*) que siempre ya se refleja como sí mismo, y cuya *idea* se da, también de antemano, como la de un Yo absoluto (primer principio), no realizándose estos dos sentidos sino en su encuentro mutuo, cuya *idea* se da, una vez más de antemano, como la de la exigencia de su necesaria articulación (tercer principio). Y, asimismo, a partir de esto se comprenderá también que lo que Richir despejaba como el registro

29 Así lo explica Richir en un hermosísimo texto titulado: “Ereignis, temps et phénomènes” (en *Heidegger : Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Osiris, Paris, 1988, pp. 13-36), en el que propone una lectura tan profunda como crítica del pensamiento del último Heidegger, a propósito del lenguaje y de la temporalidad.

30 Cf. *ibid.*

31 Sobre esta cuestión me permito remitir a mi artículo: “Doctrine de la science et doctrine du phénomène. Remarques sur la première lecture richirienne de Fichte” (de próxima aparición en *Eikasia*, con traducción de Pablo Posada Varela), así como a mi obra, en preparación, titulada (provisionalmente): *Fichte phénoménologue. Une interprétation phénoménologique de la Doctrine de la science*.

transcendental que hace posible el fenómeno de la “representación”, y que era la fluctuación de la imaginación transcendental, en realidad no es otra cosa que el parpadeo in-finito, an-árquico, a-teleológico y, por tanto, sin ipse de los fenómenos *fuera de lenguaje*.

Pero volvamos a ese momento específico del fenómeno de lenguaje en el que el sentido vuelve siempre sobre sí mismo, y mediante lo cual adviene la conciencia. A la fenomenología le toca describir lo más precisamente posible esta articulación, y ello a partir de todo lo ya despejado en la temporalización/espacialización propia de los fenómenos de lenguaje. La cual ha sido descrita como aneja a un fundamental estar en falso:

“El estar en falso original de la fase de presencia consiste en que ésta se refleja como conciencia al inscribir en ella sus retenciones y protenciones, de tal manera que las primeras son un pasado que está todavía en presencia, pero allí, en una cierta separación en el origen, *todavía* a la espera de su futuro, y que las segundas, de similar modo, son un futuro que está *ya* en presencia, pero allí, en una cierta separación en el origen, ya enriquecido desde su pasado. El propio sentido se halla en este co-saber, en esta conciencia en la cual se vela y se sobrevela (vigila), en el desarrollo en el cual se enrolla. No siendo idéntico el estar en falso, que allí se encuentra originariamente y que procede de lo que es espacializado como presencia siempre ya en el pasado de las retenciones [...] a lo que está allí originariamente, espacializado como presencia todavía siempre en el futuro de las protenciones, sin que sean, no obstante, absolutamente diferentes o extraños, puesto que uno y otro están ligados al través de la presencia del sentido haciéndose [...]”³².

De donde se desprende que la temporalización en lenguaje es, también, lo que Richir llama una “espacialización”, mediante la cual las “retenciones” y las “protenciones” son originariamente y, además, siguen siendo en la separación de unas con otras: se trata de lo que, en *La crise du sens*, el propio Richir va a llamar también la *distensión* del presente -fórmula que Richir utiliza como eco de San Agustín. Y de esta distensión es de donde procede lo que se ha dado en llamar el estar en falso constitutivo de la presencia. Así, es decir, como sentido global del fenómeno, el sentido se halla tanto allí, en las “retenciones”, como allí, en las “protenciones”, y asimismo, no siendo éstas idénticas en cuanto al sentido de aquellas, el lenguaje es también una reflexión de las primeras hacia las segundas y a la inversa, pero una reflexión que no llega nunca a hacerlas coincidir totalmente: las “retenciones” y las “protenciones” se reflejan mutuamente, pero jamás llegan a reunirse, abriendo de este modo el *espesor* de la presencia. Por esta doble reflexión adviene la conciencia, así como el sentido haciéndose, como con-ciencia, es decir como “saber” -que, evidentemente, aquí no es del orden del conocimiento-, vela o sobre-vela (vigilancia) del sentido sobre sí mismo; pero eso sólo es posible, precisamente, si el sentido es hecho estallar y espacializado entre sus “retenciones” y sus “protenciones”, originariamente y para siempre en la separación de unas con otras. La

32 MP, p. 199.

conciencia es, pues, ese “saber” móvil del lenguaje, que *todavía* tiene que ser y que *ya* ha sido, sin que jamás ese “todavía” y ese “ya” puedan coincidir (sino en la ilusión transcendental)³³.

A este respecto, se observará que, así como la presencia del lenguaje no es una presencia plena, es decir, llena de sí como la clausura de un sentido repitiéndose hasta el infinito, la conciencia que Richir busca describir aquí no se debería comprender como la auto-apercepción pura y sin resto de sí misma:

“En particular hay que desconfiar de la clásica imagen de un sentido que, probándose a sí mismo al hacerse, llegaría hasta ser una prueba sin resto, en la univocidad, de alguna manera atragantada o saturada de sí misma, en una plenitud que lo volvería reducible a la idealidad de la significación”³⁴.

Por lo tanto, aquí, no alcanzan las clásicas críticas en cuanto a la metafísica de la presencia o de la subjetividad (Heidegger, Derrida), puesto que la conciencia se describe, precisamente, como dependiente de un estar en falso, y puesto que el sentido que se despliega en ella jamás es un sentido lleno de sí, sino que sólo aparece como sentido en su despliegue, es decir en su finitud -incluso si hay momentos, sobre los cuales nos será preciso volver, en los que el sentido se aparece como saturado por sí mismo, lo que no significa que lo esté efectivamente: es el caso cuando lo que se busca decir parece haber sido dicho en el decir mismo. Al contrario, la descripción del sentido y de la conciencia que propone Richir permite comprender que un sentido que se probara efectivamente a sí mismo y sin resto, ya no sería ni sentido ni conciencia: ya no existiría el estar en falso que permitiera al sentido reflexionarse como sentido, ni al sentido reflejarse como conciencia. Desde luego tendremos que interrogarnos sobre el origen de esta espacialización originaria del sentido y, por tanto, de su estar en falso, que nos contentamos con describir aquí como un “hecho”: pero ello toca a esa otra articulación interna del sentido que consiste precisamente en estar siempre abierta desde el interior hacia otra cosa que el sí mismo; es la articulación entre el lenguaje y el fuera de lenguaje, sobre la cual volveremos en un instante.

3) La polisemia fenomenológica

El segundo “momento” que se va a examinar es aquel mediante el cual el sentido, además de ser búsqueda y reanudación de sí mismo, es también *abierto* (Richir escribe “transpasible”, tomando prestada esa expresión a Henri Maldiney) a los otros sentidos *posibles*. Aquí, la cuestión es la de una polisemia fenomenológica que sería preciso distinguir cuidadosamente de la polisemia lingüística. Richir es muy claro a este respecto:

“La polisemia del lenguaje, *a priori* no tiene nada que ver con la polisemia de los

33 Cf. *Relire la Krisis de Husserl. Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux*, 1988, pp. 136 sqq.
34 MP, p. 199.

signos de la lengua”³⁵.

“Nada” quizás sea decir demasiado. Pero, efectivamente, estas dos polisemias dependen de dos órdenes diferentes: mientras que la polisemia lingüística se apoya en significaciones fijas y recogidas en los diccionarios, la polisemia fenomenológica no está fijada mediante los usos de la lengua y, por eso, es fluctuante e inestable³⁶. Insiste, pues, Richir:

“En efecto, una atenta reflexión de lo que generalmente se entiende por polisemia demuestra perfectamente que no es “indeducible”, ni tampoco irreducible a un significante o significado amo -por mucho que se le designe, de manera un tanto vaga, como “ser”-; demuestra que parece proceder, según la expresión de Derrida, de una diseminación que es originaria pero que es necesario reconquistar, a diferencia de Derrida, en su movimiento mismo, a menos que quiera reducirse, una vez más, la facticidad de los sentidos a la factualidad inerte de los signos”³⁷.

Tiene que entenderse que la polisemia fenomenológica es originaria y que, por lo tanto, no se reduce a ninguna otra cosa más fundamental, que sería lo Uno -una especie de “globalidad del sentido” en relación a sí mismo³⁸- sea cual sea su estatuto. De hecho, en esta breve cita, Richir ofrece un vertiginoso resumen de la concepción del lenguaje que poco a poco elabora al hilo de sus *Méditations*, con ocasión del rechazo de tres interpretaciones diferentes de la polisemia, que expone a partir de la clásica distinción saussureana entre significante y significado. Veámoslo:

1. Según la primera hipótesis, toda polisemia se reduciría a un “significado amo” o, dicho de otro modo, siempre podría reducirse a su origen, que no es otro que *la* cosa por decir como *única* realidad en la cual, únicamente, se sostiene la palabra. Esta primera hipótesis, que Richir rechaza, puede ilustrarse mediante una filosofía de tipo platónico, hasta en sus versiones modernas, tanto en Husserl (en las *Investigaciones Lógicas*) como en el atomismo lógico resultante del último Wittgenstein, donde a cualquier nombre (*onoma*) se le haría remitir de manera unívoca a *un* ente (*on*), es decir al significado, tal y como es y de ningún otro modo a como es. Así, toda equivocidad de la palabra no podría venir más que de una contaminación del lenguaje por la sensibilidad (las sensaciones, las pasiones). Sin embargo, esta tesis puede ser criticada del mismo modo que Richir critica la concepción lógica del lenguaje en Husserl. Simplemente añadiré aquí que esta crítica puede extenderse hasta una filosofía de tipo heideggeriano, tal y como lo sugiere nuestro autor: aún no siendo un ente, el ser puede interpretar el papel de un “significado amo”, por mucho que fuese “vago”, que sería el referente último de todo lenguaje que, como *Ereignis*, sólo va a desplegar últimamente el ser como origen y fin de todo sentido. Por tanto, se puede ver, incluso en la más fundamental de las ontologías, un retoño de la metafísica de lo Uno en Platón, tal y como lo había señalado

35 EP, p. 41, nota.

36 Cf. EP, p. 42.

37 MP, p. 198.

38 Cf. MP, p. 198.

anteriormente Derrida, en una de las más famosas páginas de *De la grammatologie*, que estimaba “que el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, reinstalaría la instancia del logos y de la verdad del ser como “*primun signatum*”: significado en cierto sentido “transcendental” [...] implicado por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y por toda sintaxis, vale decir, por todo significante lingüístico, que sencillamente no podría confundirse con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que, sin embargo, hace posibles, abriendo así la historia del logos y siendo solamente él mismo por medio del logos: es decir, *no siendo nada* antes del logos y fuera de él”³⁹. “Significado transcendental” o “significado amo”: la crítica consiste, por consiguiente, en contestar la posición de una significación absoluta que dirigiría desde afuera el juego de los signos o del sentido, cuya polisemia, a partir de ese momento, dejaría de ser para siempre originaria.

2. La segunda hipótesis sostiene que la polisemia se vincula siempre a un “significante amo”, cuyo significado tan sólo sería una proyección ilusoria. Incluso cuando no es citado, se trata siempre de Lacan y es a él a quien se alude aquí⁴⁰. Se sabe que éste cuestionaba abiertamente la concepción clásica del signo como significante que remitiría a un significado ya instituido⁴¹. Muy al contrario, lo que Lacan buscaba era comprender que “la palabra no es signo, sino nudo de significación”. Y así, en efecto, la cuestión de la polisemia se encontraría en el núcleo de la “lingüística lacaniana”. Para demostrarlo, Lacan toma como ejemplo la palabra “*rideau*” (telón) que no designa, o eso explica Lacan, únicamente esa cosa así llamada, sino también los múltiples usos metafóricos (*rideau d'arbre*, telón de árboles), por calambur (*ris d'eau*, rizados de agua), simples evocaciones, etc⁴². De este modo, Lacan entiende demostrar que el signo es ante todo un significante (un “significante amo”) que, en tanto que depende del orden simbólico, “gobierna” múltiples significaciones o, más exactamente, “efectos de sentido”. Esta concepción del lenguaje debe ser fenomenológicamente criticada, siguiendo al menos dos direcciones. En un primer tiempo, convendría dilucidar el preciso estatuto fenomenológico de un significante tal⁴³. Como se sabe⁴⁴, éste se deja pensar

39 J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967, p. 33. A este respecto se puede leer todo el parágrafo titulado : «L'être écrit» (*ibid.*, pp. 31-41)

40 En lo que concierne a Lacan, me inspiro en las explicaciones de J. Garelli en *Le temps des signes*, Klincksieck, Paris, 1983 (chap. 3) y también, *De l'entité à l'événement. La phénoménologie à l'épreuve de la science et de l'art contemporains*, Mimèsis, Paris, 1998 (chap. 4).

41 “En efecto, ningún lingüista y ningún filósofo podría ya sostener una teoría del lenguaje como sistema de signos que duplicara el de las realidades, definidas por el común acuerdo de las mentes sanas en cuerpos sanos”. (*Propos sur la causalité psychique*, p. 166, cité par Garelli in *De l'entité à l'événement*, op. cit., p. 105).

42 He aquí el célebre texto en su integridad: “La palabra no es signo, sino nudo de significación. Diga yo por ejemplo la palabra “telón”, no solo por convención se designará el uso de un objeto al que pueden diversificar de mil maneras las intenciones con las que lo capta el obrero, el comerciante, el pintor o el psicólogo gualtista, como trabajo, valor de cambio, fisonomía coloreada o estructura especial. Es, por metáfora, un telón de árboles; por retruécano, las ondas y los rizados del agua y mi amigo Leiris, que domina mejor que yo estos juegos glosolálicos. Es, por decreto, el límite de mi dominio, o por ocasión la pantalla de mi meditación en la habitación que comparto. Es, por milagro, el espacio abierto al infinito, el desconocido en el umbral, o la partida en la mañana del solitario. Es, por obsesión, el movimiento en que se trasluce la presencia de Agripina en el Consejo del Imperio, o la mirada de Madame de Chasteller al paso de Lucien Leuwen. Es, por equivocación, Polonio a quien hiero: “¡Una rata, una rata, una gran rata!” Es, por interjección en el entreacto del drama, el grito de mi impaciencia o la voz de mi cansancio. ¡Telón! Es, por fin, una imagen del sentido como sentido, que para descubrirse tiene que ser desvelado”. (J. Lacan, *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris, 1966, pp.166-167).

43 ... lo cual, el propio Richir, intenta llevar a cabo en el segundo capítulo de la segunda parte de *Phénoménologie et institution symbolique* (1988), que se despliega como una larga e implícita discusión con Lacan: lo que Richir buscaría con ello es poner en evidencia el estatuto fenomenológico de lo que Lacan *designa* como “significante”. Pero la discusión en tanto que tal viene a tornarse rápidamente en breve, puesto que esencialmente será esa la *noción* que Richir va a examinar, y no el pensamiento del psicoanalista parisino. A propósito de esto, Richir escribe con toda franqueza: “Como puede percibirse, lo que le faltó cruelmente a Lacan fue una filosofía coherente del lenguaje. Y, en la medida de esta falta, le fue necesario precipitarse hacia la lingüística, de ahí que sus teorizaciones generalmente lleven la marca de un impenitente

en y por lo que desborda en el curso sensato, es decir, simplemente, lógico de la palabra: hay una “lógica del significante” que aparece, en primer lugar, como una lógica “otra”, o como lógica del inconsciente y del “sujeto del inconsciente” puntuado en el lugar del Otro. Así pues, habrá que interrogar el estatuto de esta “lógica”: ¿se trata verdaderamente de una lógica en tanto que depende de un lenguaje, es decir del “sentido”, por mucho que fuese inaccesible en cuanto lógica del Otro? Richir estará muy atento al modo en que Lacan se enfrenta a esta “lógica” como si fuera la de una máquina, por ejemplo, cuando se trata de la “batería de significantes”⁴⁵. Para Richir no existe duda alguna de que la “lógica del significante” no es más que un “pseudo-lenguaje”⁴⁶, que jamás se sostiene en sí mismo, y no aparece como tal más que *después* del ejercicio del lenguaje. Conviene, así, no “reificar”⁴⁷ al Otro, contrariamente a lo que dice Lacan, en lo que constituye la dimensión hiperhegeliana de su obra⁴⁸, por la cual el “saber absoluto” está siempre supuestamente depositado en alguna otra parte (en el inconsciente). Muy al contrario, siempre para Richir, “no es el Otro quien “da” el sentido”⁴⁹, ya que, por lo mismo, sólo será en la estructura del lenguaje, es decir, del sentido, donde va a poder encontrarse el origen del Otro⁵⁰. De la misma manera, para Richir, nunca habría que autonomizar completamente el significante y, a este respecto, tal y como a veces señala el propio Richir, es significativo que Lacan nunca pudiera dar una definición satisfactoria del significante en tanto que tal⁵¹. El caso es que, fenomenológicamente, el significante siempre es un significante vacío y sólo se sostiene al ser interpretado, es decir, investido por el lenguaje, tal y como sucede, por ejemplo, en la cura psicoanalítica, en la cual se trata de temporalizar como (y en) lenguaje el no-sentido simbólico, es decir, el significante⁵². A partir de este momento, si el significante puede ser el lugar de una cierta polisemia, y más particularmente (Lacan no dejó de insistir en ello) de metáforas y metonimias, no es porque el significante oculte una pluralidad disponible en alguna otra parte (en el lugar del Otro), sino porque el significante puede ser investido por el lenguaje de diversas maneras. Pero esta primera crítica del significante lacaniano descansa en una crítica mucho más fundamental: se trata de contestar el estatuto de lo que el citado texto de las *Meditaciones* llama el

bricolage. Por no hablar de aquellos que confunden, las más de las veces, significantes y palabras, juego de significantes y juego de palabras” (PIS, p. 175, nota 9). Y uno se pregunta si Lacan mismo no cae a veces en la última categoría examinada por Richir: “aquellos que”....

44 Sobre la noción lacaniana de significante, se leerá con gran provecho el artículo de P. Juinet, “Lacan, le symbolique et le signifiant” (*Cliniques méditerranéennes* 2003/2, n° 68, pp. 131-144), donde se encontrarán las referencias esenciales en la obra de Lacan para esta noción.

45 Cf. PIS, p. 144.

46 PIS, p. 147.

47 Cf. PIS, p. 145.

48 Cf. PIS, p. 145, 154.

49 PIS, p. 165.

50 “[...] en el desfase mismo de la fase de presencia del fenómeno de lenguaje es donde hay que buscar el origen de la institución simbólica, y por ello mismo, del Otro en tanto que supuesto lugar de su puesta en obra. Dicho de otro modo, no existe “otro” sentido disponible en un afuera, ni tampoco existen efectos de sentido que salgan, a la manera de un conejo del sombrero, como efecto semántico de una pura y simple sintaxis significativa. Si hay un sentido “otro”, sería primariamente como un *no-sentido*, esencialmente escamoteado, y si hay “efecto” de sentido lo habrá en el interior de un sentido, ya en obra en el esquematismo de lenguaje, pero desplazado (he ahí el “efecto”) fuera de lenguaje en lo que constituye el desfase de la fase de lenguaje” (PIS, p. 156).

51 La definición que Lacan repite un poco por todas partes (“el significante es lo que representa al sujeto para otro significante”) es demasiado formal para ser verdaderamente esclarecedora.

52 “La cura psicoanalítica, y como se sabe Lacan ha insistido fuertemente en ello, es una cura *de lenguaje*, en la que precisamente se trata de transformar el malencuentro en encuentro por temporalización/espacialización como lenguaje de aquello que cae en desherencia (lo inconsciente) en relación al fenómeno de lenguaje. Empresa esencialmente *práctica*, en el sentido en que se trata de un *hacer* en (y como) lenguaje, y finalmente misteriosa, sea lo que sea aquello que se diga [...] : si por su autonomización, los *Wesen* aparecen en la conciencia (en el fenómeno de lenguaje), no que no va aparecer es el sentido que se incrusta como la existencialidad simbólica o, más bien, se aparecerá como no sentido. Y si, en efecto, se puede decir que analista es aquel que tiene una cierta práctica de este no-sentido simbólico [scil. los significantes] -no acunable como totalidad en una teoría-, es totalmente falso, a nuestro juicio, decir que lo es porque “descifra” la red significativa de la dispondría, en otra parte, el inconsciente. El inconsciente no “sabe” más que el analista, y hay que abandonar, de una vez por todas, esa astucia hiperhegeliana en virtud de la cual el “saber” estaría a nuestra disposición en alguna parte”. (PIS, p. 159).

“significante-amor”. Para Richir, lo que hay de inadmisibile en esta concepción del lenguaje es, una vez más, la ordenanza del lenguaje en el reino de lo Uno: ya no se trata aquí de reducir los significantes a sus significados, se trata, al contrario, de ordenar los significados múltiples en los diferentes significantes -incluso quizás, en última instancia, en un significante único- como garantes del orden simbólico y que, por lo tanto, siempre pueden ser considerados como siempre ya dados.

3. En las dos primeras hipótesis contempladas, el supuesto sentido estaba *a priori* reglamentado por lo Uno: ya por el orden de los significados (el orden de las “cosas”), ya por el orden simbólico de los significantes. En cambio, esta tercera hipótesis contempla la posibilidad de una polisemia originaria que ya no estaría gobernada por una instancia, significado o significante. Aquí se alude a Derrida⁵³, y en primer lugar habría que releer lo que Richir escribe a propósito de esto en el citado texto: la polisemia procedería “según la expresión de Derrida de una “diseminación” que es originaria”; pero Richir añade rápidamente que “a diferencia de Derrida”, se tendría que “reconquistar en su movimiento mismo, a menos que quiera reducirse, una vez más, la facticidad de los sentidos a la factualidad inerte de los signos”. Primero, ¿qué es la diseminación? Tal y como el breve texto de Richir nos invita a pensar, la diseminación derridiana proviene de la forclusión, inaugural en Derrida, de la noción misma de signo, “la cual implica siempre en sí misma la distinción de significante-significado”⁵⁴. Y esta distinción es, asimismo, “sospechosa”⁵⁵ en la medida en que, como el propio Derrida procura demostrar, es coextensiva a los conceptos metafísicos tradicionales, en particular a los de logos y presencia: precisamente, lo que se va a tratar de “deconstruir” es lo que Derrida, en un eco a Heidegger, llama “metafísica de la presencia”⁵⁶. No se trata, pues, de anular la diferencia entre el significante y el significado al hacer derivar uno de otro, sino, más bien, de discutir el hecho mismo de esta diferencia, lo que sólo puede hacerse, como se va a ver, tomando la diferencia *más acá* de la oposición que se cristaliza en ella, es decir en el movimiento mismo del diferir -en la *diferancia*. Por tanto, si por lo general Derrida comienza por criticar la imposición, que es presencia, del significado -incluido el “significado trascendental- en el campo de los signos, así como su influencia sobre el significante, siempre añade, asimismo, que “si se borra la diferencia radical entre significante y significado, es la palabra misma “significante” la que habría que abandonar como concepto metafísico”⁵⁷. Pero, entonces, ¿qué quedaría del signo después de esta deconstrucción? Podemos comprenderlo volviendo de nuevo a partir de la noción saussureana de “arbitrariedad del signo”, tal y como se la reapropia Derrida⁵⁸: si no hay significado ni significante presentes, aun cuando lo estuvieran mediante separaciones diferenciales con respecto a los otros significantes y significados del sistema, la

53 Más exactamente al “primer” Derrida.

54 Cf. *De la grammatologie*, op. cit., p. 23.

55 Cf. *ibid.*, p. 26.

56 A este respecto, F. Dastur precisa de manera muy útil: “metafísica de la presencia”: a primer vista parecería un concepto heideggeriano, pero no lo podemos encontrar como tal en la obra de Heidegger. Para la tentativa derridiana de elaboración de una gramatología, presencia quiere decir siempre “presencia plena” y se opone radicalmente a ausencia, mientras que para la fenomenología heideggeriana de lo inaparente, “presencia” como régimen metafísico quiere decir “presencia permanente” (*beständige Anwesenheit*) y se opone al inaparente advenimiento de la venida a presencia de lo que llega en presencia (*Anwesenung des Anwesenden*) (Cf. M. Heidegger, *Question IV*, Gallimard, París, 1976, p. 339)” (“Derrida et la question de la présence : une relecture de La voix et le phénomène” in *Revue de Métaphysique et de Morale* 2007/1, n° 53, p. 20).

57 “La structure, le signe et le jeu” in *L’écriture et la différence*, Editions du Seuil, París, 1967, p. 412.

58 Cf. *De la grammatologie*, op. cit., pp. 65 sqq.

arbitrariedad del signo ya no sería solamente la arbitrariedad del significante, o la de tal relación entre un significante y un significado determinados, sino que habría que entenderla como *la arbitrariedad de toda determinación significativa*. Para explicarlo, Derrida sustituye el concepto de signo por la noción de “huella”⁵⁹: las huellas son diferencias desprovistas de toda positividad, por lo tanto de toda presencia, no son ni significantes ni significados o, más bien, son ambas cosas al mismo tiempo, pero indistintamente. Finalmente, en la huella no hay sino la diferencia interna, pero insituable e indeterminada, entre significante y significado, los cuales no serán nunca verdaderamente distinguidos, y es esa la razón por la que la huella jamás podrá ser más que un esbozo de signo o de significación, debiendo así, necesariamente, “suplirse”⁶⁰ mediante otras huellas. Y, por eso mismo, Derrida dice que el sentido está originariamente “diseminado”: es diseminación en la medida en que el movimiento mismo de significación crece hasta sobrepasar la o las huellas dadas hacia otras huellas en un movimiento de sustitución de huellas por huellas que Derrida llama “juego de sustituciones”⁶¹; así pues, el sentido está originariamente esparcido o “diseminado”, puesto que jamás se nos da en persona, sino siempre *diferido*, según un movimiento de *diferancia*⁶². Así, Derrida prefiere hablar de juego -término que va a retomar de Nietzsche⁶³ - antes que de interpretación, es decir de “la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen”⁶⁴. He ahí, en una palabra, lo que Derrida llama “diseminación”.

Queda examinar la crítica formulada por Richir en contra de Derrida. ¿Qué habría que entender cuando Richir escribe que, a diferencia de Derrida, tendríamos que “reconquistar” la diseminación originaria del sentido en su movimiento mismo”? Si, para Derrida, originariamente no hay presencia en el campo de los “signos” o de las “huellas” es porque las huellas, nunca completamente presentes y nunca completamente ausentes, se sustituyen unas a otras. Parecería como si la crítica fenomenológica de Richir consistiera aquí en interrogarse sobre lo que hace posible este juego de sustituciones. Y en efecto, en sí mismas, las huellas no remiten a nada: no son más que marcas inertes. Aquello que permite, en cambio, este juego de signos sólo puede ser un movimiento del pensamiento, es decir del lenguaje, el cual, en el origen, no es únicamente un movimiento de diferencia o de esparcimiento del sentido, sino también un movimiento de reanudación (de reflexión) de su propia operación, según un ritmo singular que Richir describe como el del esquematismo de lenguaje. Solamente por eso puede haber huella, es decir, fenómeno (de lenguaje) mínimamente comprensible, es decir, de alguna manera “presente” (pero no en el sentido de Derrida). Y se comprende, así, por qué asimila Richir las “huellas” de Derrida a “signos

59 Sobre la noción de huella, cf. *De la grammatologie*, op. cit., pp. 90 sqq, así como F. Dastur : *Phénoménologie et différence*, op. cit. pp. 110 sqq, en quien me inspiro aquí.

60 “La structure, le signe et le jeu”, op. cit., pp. 423 sq.

61 *Ibid*.

62 Cf. a propósito de esto la última página de *La voix et le phénomène* (P.U.F., Paris, 1967, p. 117), donde Derrida escribe: “contrariamente a lo que la fenomenología —que es siempre fenomenología de la percepción— ha intentado hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede no estar tentado de creer, *la cosa misma se sustrae siempre*” (la cursiva es mía). Una página antes, Derrida comentaba un ejemplo puesto por Husserl en las *Ideen I* (§100): el de la Galería de Dresde, donde sólo hay cuadros de cuadros. Como señala justamente F. Dastur, esta imagen da buena cuenta de la propia filosofía de Derrida: laberinto de “signos” o de “imágenes” que no hacen más que remitir a otros “signos” y a otras “imágenes” (cf. *Phénoménologie et différence*, op. cit., p. 110).

63 ... apoyándose particularmente en la interpretación de Nietzsche propuesta por Deleuze en su libro, publicado en 1962, *Nietzsche et la philosophie*, una obra cuya influencia fue inmensa para toda una generación.

64 Cf. “La structure, le signe et le jeu”, op. cit., p. 427. Cf. también *De la grammatologie*, op. cit., p. 71. Este juego, para Derrida, es también, como se sabe, el de la escritura.

inertes”: porque estas “huellas”, en tanto que supuestamente van a sustituirse unas a otras en un “archiescritura” que implica la ausencia radical de todo locutor, de hecho no son más que signos segundos, que parecerían sustituirse unos a otros tan sólo porque en su juego, el sujeto y el pensamiento que los animan habrían sido *ilusoriamente eclipsados*. Respecto a todo lo cual hay un equívoco que subyace en todo el pensamiento del joven Derrida, y que Richir parece haber visto muy bien. Por una parte, como se acaba de leer en Richir, sólo mediante “signos inertes” y factuales, es decir simbólicamente instituidos, puede Derrida entrar en la afirmación nietzscheana del “gozoso juego del mundo” que, en efecto, es un juego ciertamente ilimitado de sustituciones de signos⁶⁵. Pero, por otra parte, en Derrida existe también ese pertinaz deseo de subvertir los usos del lenguaje y los signos, y así lo verificamos en su encarnizado esfuerzo de escritura; como si se *consumiese* en querer hacer decir a los signos *otra cosa*: lo inédito, lo indeterminado, incluso lo indecible. ¿No se puede decir, entonces, que hay en él una cierta pasión por los fenómenos y por el lenguaje (fenomenológico)? Precisamente eso es lo que parece haber visto muy bien Richir: en Derrida hay una vacilación no sabida entre la lengua y el lenguaje, entre lo fenomenológico y lo simbólico:

“[...] al haber mezclado las dos instancias de lo fenomenológico y lo simbólico Derrida consiguió llegar rápidamente al pensamiento que, hoy, es el suyo, sin que se sepa muy bien si se trata de un pensamiento (nuevo) de lo simbólico (lo que, más bien, es) o una suerte de fenomenología “general” o “universal” (lo que, a decir verdad, sería una contradicción en los términos)”⁶⁶.

El *aggiornamento* de este equívoco permite, pues, acercarse al pensamiento de Derrida de un modo distinto. Y permite, también, situar el pensamiento de Richir en relación al de Derrida que, como se sabe, fue desde el principio uno de sus inspiradores.

Intentaremos pues, aunque sólo sea por un instante, interpretar a Richir y Derrida uno a través del otro. En el cuadro de la arquitectónica richiriana, me propongo interpretar el pensamiento de Derrida como la figura *ilusoria* de una escritura del lenguaje puro, como “archi-escritura”⁶⁷. Esta figura es la de una ilusión transcendental ya que, como hemos visto, nunca hay lenguaje puro desde el momento en que se expresa con los medios de la lengua. Por tanto, la escritura derridiana es esa figura *imposible* de una escritura, como juego de signos, que conseguiría, mediante un tránsito al límite que sólo puede ser metafísico, eclipsarse en la factualidad. Pero también se puede

65 El índice de que las huellas derridianas finalmente no son más que marcas factuales e inertes es que Derrida contempla el campo del lenguaje como un campo cerrado, pero no totalizable, en la medida en que el juego de las permutaciones es ilimitado: “Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de *sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito*”. (“La structure, le signe et le jeu”, *op. cit.*, p. 423: cursiva nuestra).

66 CSP, p. 296.

67 Derrida sabe perfectamente que la escritura, en el sentido habitual del término, y por consiguiente la que él mismo práctica, no es la archi-escritura. Pero deja subsistir en sus textos una anfibología entre las dos nociones. En *De la grammatologie*, (*op. cit.*, p. 82), Derrida precisa claramente que “no se trata de restablecer la escritura en sentido estrecho”, pero también indica que continúa utilizando el término corriente de escritura antes que el de archi-escritura “porque ella [i.e. la archi-escritura] comunica esencialmente con el concepto vulgar de la escritura”, el cual “sólo pudo imponerse históricamente por la disimulación de la archi-escritura” (p. 83).

interpretar a Richir a partir de Derrida, lo cual podría hacerse a través de la noción derridiana de *archi-escritura*. Se dirá entonces que la fenomenología richiriana del lenguaje es un *pensamiento* de la *archi-escritura* -y no una práctica inmediata de ésta última. Pero lo que es nuevo en relación a Derrida es que Richir demuestra que esta *archi-escritura* es necesariamente (*archi-*)escritura *esquemática*⁶⁸. En efecto, el esquematismo es la (*archi-*)escritura subterránea que ritma el fenómeno de lenguaje; y por ello no se puede tratar de un simple juego de ensamblajes o sustituciones de signos, puesto que el esquematismo se juega siempre, no en las cadenas de signos entrañadas por la falta de centro en el origen del campo de signos⁶⁹, sino siempre *entre los signos* instituidos, en los blancos o vacíos que son las verdaderas huellas rítmicas de lo que hay que decir, pero que los signos no llegarán jamás a decir en sus infinitas combinaciones. Pero este esquematismo *no aparece* inmediatamente en lo esquematizado. En términos derridianos, la *archi-escritura* es fuertemente invisible, inaparente incluso si es ella la que comporta y estructura la escritura⁷⁰. Por ello debe decirse que, si el pensamiento del esquematismo tiene *así*, o sea, necesariamente, que poner en obra el esquematismo que busca pensar, no podrá en absoluto reducirse simplemente a tal efectución - como en una especie de infinita “logo” o “graforrea”.



Después de haber examinado estas tres interpretaciones de la polisemia rechazadas por Richir, es hora de volvernos hacia la interpretación propiamente richiriana. Señalaré aquí tres rasgos. *El primer rasgo* a destacar es que esta concepción encuentra su lugar en lo que Richir llama los *Wesen* de lenguaje, es decir en los diferentes “momentos” del sentido de lenguaje, cuya principal característica es depender de una fundamental indeterminación. El término alemán “*Wesen*” es una noción central en la fenomenología richiriana; significa al mismo tiempo un “ser” o una “esencia” y, cuando Richir habla de *Wesen*⁷¹, designa de hecho una concreción fenomenológica como *momento* que se libra o desprende del fenómeno. Por tanto, no un fenómeno en tanto que tal, sino un momento o una parte de fenómeno⁷², que puede ser el momento de otro fenómeno⁷³: por eso puede convenir bastante bien el término de esencia, pero siempre a condición de no ver en él una esencia simbólicamente instituida, es decir un *eidós*. Richir insiste en el hecho de que aquello que él llama *Wesen* son momentos *fenomenológicos* (en el sentido richiriano), anteriores a toda formación eidética o, lo que es lo mismo, momentos indeterminados. Vale decir, también, que lo que Richir llama más específicamente los *Wesen* de lenguaje deben ser rigurosamente distinguidos de los “seres” o apercepciones de lengua, esto es, de los signos lingüísticos (semióticos). Al contrario, los *Wesen* de lenguaje deben ser considerados como los verdaderos “signos” fenomenológicos⁷⁴. Para comprenderlo, bastaría con recordar que el

68 Recordaré aquí, un poco de pasada, que la expresión “escritura esquemática” se encuentra regularmente en los escritos de Richir, en particular en la época de *Phénomènes, temps et êtres* (1987) y de *Phénoménologie et institution symbolique* (1988).

69 Cf. “La structure, le signe et le jeu”, *op. cit.*, p. 423.

70 Podemos observar aquí cuanto más se aproxima Richir al pensamiento heideggeriano de una fenomenología de lo inaparente, que al pensamiento derridiano. Sería otra manera de comprender cómo y por qué Richir “sale de Derrida a través de Heidegger”.

71 Término que utiliza un poco a la guisa de Merleau-Ponty: cf. la introducción a PTE.

72 Así pues, se puede tratar tanto de un color como de una percepción. El rojo de este rosa. Pero el rojo no puede aparecer en sí mismo: sólo aparece mismamente este rosa.

73 Para retomar el ejemplo precedente, el rojo no es lo propio de este rosa, sino de todos los demás rosas rojos, y también de todas las cosas rojas.

74 Y, una vez más, deberían ser distinguidos de los *Wesen salvajes* de lenguaje y de los *Wesen salvajes* fuera de lenguaje.

sentido no es algo que se posea -si no en raros y muy breves momentos-, sino más bien algo que se busca. Como ya se ha visto, el sentido no es tampoco un “algo” que se pudiera identificar, sino que está enteramente en la búsqueda de sí mismo por sí mismo, y desde ese momento, también, separado de sí mismo. Sin embargo, esta búsqueda del sentido en la que precisamente consiste el lenguaje no es continua o monótona; en este sentido, hay un ritmo propio para todo sentido, que comporta sus avances y retiradas y, por tanto, también, sus “acentos” como momentos por los que pasa el sentido, y abre su camino y su tiempo propio. Precisamente a estos “momentos”, Richir los va a llamar “*Wesen*” de lenguaje o, también, “signos” fenomenológicos: “momentos” que, propiamente hablando, no son o están presentes, sino que concurren en la fase de presencia constituyendo “relevos”⁷⁵. Y, justamente refiriéndose a estos últimos, es por lo que Richir habla de polisemia fenomenológica. Pero el caso es que, al no estar presentes, estos *Wesen* tampoco están disponibles (*vorhanden*) y, por lo tanto, no “significan” a la manera de las significaciones: su modo de significar es, más bien, un “hacer signo” hacia el sentido haciéndose. Sólo que, la dificultad, se encuentra en el hecho de que no hacen signo únicamente hacia *el* sentido que se busca: sólo así puede comprenderse que el sentido debe, precisamente, buscarse, es decir, partir a la aventura y reflejar su aventura a medida que va desplegándose y, por consiguiente, retomándose y corrigiéndose. Dicho de otro modo, esto significa que esos *Wesen* de lenguaje no son los “relevos” del sentido en un camino lineal y continuo, sino que son otros tantos puntos de tránsito y, también, encrucijadas hacia otros sentidos posibles. Más en resumen: que estos *Wesen* son “momentos” de la fase de presencia en su estar en falso constitutivo, lo cual se marca mismamente en estos distintos momentos; por eso, estos “seres” de lenguaje no pueden ser unívocos sino, al contrario, originariamente polisémicos. Ahora se comprende un poco mejor lo que supone el propio despliegue del lenguaje: para que el sentido se haga, el lenguaje debe “vencer” a esta polisemia originaria; debe “mantener el rumbo” (pero un rumbo que no está dado de antemano, esa es la dificultad) en cada estación o relevo que, sin embargo, ofrece a cada instante otros caminos u otros destinos posibles. El lenguaje es una aventura singular y compleja, ya que se trata de abrir un camino no en un árido desierto, de oasis en oasis, sino “a través del tupido maquis de los *Wesen* de lenguaje”⁷⁶, es decir, en una bulliciosa jungla de sentidos posibles.

El segundo rasgo que debe destacarse en lo que concierne a la polisemia fenomenológica es el siguiente: que es estrictamente coextensiva a lo que yo llamaría, con Richir, *la hemorragia* constitutiva de todo sentido. En efecto, tenemos que retomar lo que ya analizamos como la temporalización/espacialización de todo sentido, que es una temporalización/espacialización en el estar en falso. Este estar en falso, ya lo hemos visto, se sostiene en una irreductible *separación* -eso a lo que Richir llama “espacialización”- entre las “retenciones” y las “protenciones”; y si, como se ha visto igualmente, esta separación abre el área del sentido como lugar de una presencia, por lo mismo, el estiramiento *entre* las “retenciones” y las “protenciones”, ese estar en falso, marca también el carácter fundamental del sentido, a saber, el de no ser nunca totalmente mostrado o reflejado: el lugar de la presencia no es plano, sino que está constituido por múltiples relieves, y numerosos pliegues. Por esta razón, Richir estima que el

75 “Como ya hemos visto, estos sentidos nunca están “presentes” propiamente hablando, en el sentido de que, en el despliegue del propio sentido, no son más que relevos totalmente efímeros, parpadeando en el sentido como tantos otros esbozos de sentido sobre los cuales, de algún modo, el propio sentido rebota de tarde en tarde para deslizarse entre ellos”(MP, p. 158).

76 EP, pp. 41-42.

sentido es, así, siempre constitutivo de lo que él llama un “desfasaje de la fase de presencia”⁷⁷: sólo hay sentido en una fase de presencia, pero éste sólo se sostiene en su estar en falso constitutivo, es decir, siempre, en el estiramiento que tiende a desfasarlo. De esta concepción del desfasaje, Richir extrae dos órdenes de consecuencias, siendo de primer orden la cuestión de la hemorragia. Efectivamente, tiene que entenderse que, si la presencia es siempre desfase de sí misma, ello implica, como ya lo hemos indicado, que el sentido nunca puede reflejarse totalmente en sí mismo; y eso significa, asimismo, que siempre existen “fallas”, “agujeros” o “lagunas” del sentido en el sentido⁷⁸. En consecuencia, al ahuecarse la separación entre las “protenciones” y las “retenciones”, se marca una carencia -o una caries- en el sentido, como si el sentido, en su presencia, nunca pareciese ser más que una parte ausente de sí mismo -y, entonces, como si el sentido fuera siempre en retraso con respecto a sí mismo, buscando continuamente colmar lo que le falta para reunirse plenamente, mientras esta ausencia interna al sentido lo mina inexorablemente desde su interior. Y esta ausencia del sentido en el sentido, actuando como una “llaga”⁷⁹, será finalmente la responsable de lo que Richir llama también una “hemorragia del sentido”⁸⁰; pues esta ausencia o estas lagunas internas en el sentido no lo serían nunca sin amenazar al sentido en su presencia: la fase de presencia sólo se estabiliza al vencer el desfasaje que siempre la mina desde su interior. Respecto a esto, Richir habla de “la amenaza de una pérdida irremediable de sentido”⁸¹ que la lengua busca, precisamente, neutralizar; o incluso de fisuras que “agrietan” el sentido⁸². Pero, lo que se tiene que señalar sobre todo, en esta perspectiva que es la nuestra, es que estas lagunas que Richir llama también “fisuras”⁸³, son eso mismo que vuelve posible la polisemia fenomenológica. Y, si bien estas lagunas siempre tienen por efecto amenazar el sentido, ellas funcionan también como “soplos de sentido” (del mismo modo en que se habla de “soplos de aire”): los huecos de sentido en el interior del sentido “soplan” o atraen el sentido, es decir, otros sentidos posibles. Estos sentidos posibles -que Richir designa como “transposibles”, retomando el término de Henri Maldiney, para distinguir este tipo de posibilidad fenomenológica de los posibles eidéticos u ontológico-existenciales- actúan pues en el interior de la fase de presencia, pero *en tanto que posibilidades* que también dan al sentido una parte de su espesura (de su fenomenalidad).

Tercer rasgo. Se acaba de ver: en virtud del desfasaje de su fase de presencia, el sentido está siempre *en falta* en relación consigo mismo. Sería necesario ahora comprender que el desfasaje implica también un *exceso* del sentido en el sentido. Si la separación entre las “retenciones” y las “protenciones” marca una falta del sentido en el sentido, por el hecho de que siempre hay *menos* en las “retenciones” que en las “protenciones” y *menos* en las “protenciones” que en las “retenciones”, esta falta sólo es el reverso de un exceso, porque, inversamente, también hay *más* en las “retenciones” que en las “protenciones” y a la inversa. ¿Qué se puede decir, fenomenológicamente,

77 Richir trata todo esto en su quinta *Méditation phénoménologique*, y más particularmente en las págs. 197-207, en un párrafo titulado: “La transpasibilidad mutua de los sentidos de lenguaje: los desfasajes internos a la fase de presencia (en la temporalización)”.

78 Cf. MP, pp. 199 sqq.

79 Cf. MP, p. 159.

80 MP, p. 198.

81 MP, p. 199.

82 Cf. MP, p. 159.

83 Cf. por ejemplo MP, pp. 159 sqq. Señalaremos que es preciso distinguir estas “fisuras” de lo que Richir llama las “hiancias”. Si las primeras encajan bastante bien en las lagunas *internas* del sentido, las segundas designan los horizontes de ausencia que *bordean* los fenómenos de lenguaje, pero que dependen más precisamente de los fenómenos fuera de lenguaje.

de este exceso? En lo que concierne a la cuestión de la polisemia fenomenológica, se trataría ahora de describir los sentidos posibles que habitan la fase de presencia, y que constituyen el exceso fenomenológico y polisémico. A estos sentidos posibles, Richir los llama *Wesen* salvajes de lenguaje⁸⁴ o, también, *Wesen* formales de lenguaje⁸⁵:

“En ellos, hay algo del “todo” indeterminado del lenguaje (a saber: precisamente los otros sentidos como transpasibles), que se sedimenta y entreteje, de manera salvaje, en la fase de presencia del lenguaje: salvajería del lenguaje que, de algún modo, actúa en su reverso, en el inconsciente fenomenológico, del sentido que se refleja haciéndose”⁸⁶.

Los sentidos posibles habitan la fase de presencia como una especie de “murmullo” de *cualquier* otro y de *todo* sentido (de lenguaje) posible. Así pues, estos sentidos -o estos *Wesen*- habitan la fase de presencia (de conciencia), pero no son precisamente conscientes: por eso dice Richir que dependen del inconsciente fenomenológico -pero del inconsciente fenomenológico *de lenguaje*. Y esto es, sin duda, lo más difícil de comprender: siendo el lenguaje el lugar de la conciencia hay que mantener, sin embargo, ¡que no todo en la conciencia es consciente⁸⁷! Richir describe una vez más estos *Wesen* inconscientes como “sentido en eclipse” puesto que “abortado”⁸⁸: se trata de esbozos de temporalización/espacialización que no tuvieron el tiempo de morir y ser reflejados en ipseidad. Pero estos abortos de sentido dejan huellas o ecos en la fase de presencia: esa es, por lo demás, la única razón por la que es posible hablar de ello. Y, por añadidura, constituyen la espesura propia del lenguaje.

Para comprender más concretamente de lo que se trata, se puede concluir con Richir que esta parte no reflexiva del lenguaje se comprueba en aquello que *aparece* en el lenguaje como dependiente solamente del lenguaje, y no de lo que el lenguaje busca decir (clásicamente: el pensamiento o el ser). En efecto, cuando yo digo algo siempre se puede señalar una separación entre el decir y lo dicho -entre el lenguaje mismo y lo que el lenguaje busca decir. Incluso si el lenguaje aparece como diciendo el ser (lo que se dice), el *timbre del lenguaje* no resuena exactamente como el *timbre del ser*. Esta separación -o este exceso del lenguaje sobre el ser- puede manifestarse en toda experiencia de palabra, cuando se experimenta la imposibilidad de una pura *apofansis*, y que la palabra siempre dice *más* -y siempre *menos*- que lo quiere decir -o sea, cuando se experimenta que el lenguaje también se dice siempre al mismo tiempo que dice el ser (o el pensamiento). En este “más” y en este “menos” puede percibirse el imperio propio del lenguaje, la “logicidad” del logos, siempre en la separación del ser y el pensamiento, pero siempre también irremediamente sujeta a ellos. A propósito de esto, una de las cuestiones más viejas de la filosofía es la de saber qué hacer con esta “logicidad” en el orden del discurso verdadero: bien porque se considera que el lenguaje “obstruye” irremediamente el pensamiento y debe ser purificado hasta devenir transparente a lo

84 ... que no hay que confundir ni con los *Wesen* de lenguaje (como “signos” fenomenológicos) ni con los *Wesen* salvajes fuera de lenguaje.

85 Denominación que se puede encontrar sobre todo en *Phénomènes, temps et êtres* y en *Phénoménologie et institution symbolique*. Habría que distinguir muy bien, entonces, los *Wesen* de lenguaje (los “signos” fenomenológicos) y los *Wesen* salvajes de lenguaje (los *Wesen* formales). Estas distinciones serán practicadas a partir de *Phénomènes, temps et êtres* y *Phénoménologie et institution symbolique*, y lo serán aún más en todo el recorrido de las *Méditations phénoménologiques*, pero la plena claridad sobre ellas no llegará hasta la quinta *Méditation*.

86 MP, p. 203.

87 ... por no hablar del hecho de que también hay un inconsciente fenomenológico *fuera de lenguaje*, donde lo que no llega a la conciencia no es lo que, desde el lenguaje, permanece fuera de la conciencia, sino más bien y mucho más radicalmente, el fuera de lenguaje.

88 MP, p. 203.

que dice -tentativa que podemos encontrar desde Platón hasta Husserl; o bien porque se busca utilizar la potencia de esta “logicidad”: poder de persuasión y de fascinación, cuyo uso y abuso habría tenido lugar desde siempre, es decir, desde que hay seres hablantes. En este sentido, la retórica como arte del “decir bien” mediante el uso de los poderes de la palabra es, seguramente, el más viejo cómplice de la filosofía como arte del “decir verdadero”; pero es también su más antigua enemiga, como puede comprobarse tanto en la obra de Platón quien, *con todos los recursos del lenguaje*, condenaba toda forma de retórica, como en la de Aristóteles, que buscaba instituir la retórica a partir de la filosofía⁸⁹.

Sea como fuere, Richir recuerda que estos poderes propios del logos -la “logicidad” del logos- fueron tradicionalmente analizados como si dependieran de la lógica y la gramática⁹⁰. La lengua se apoya en un cierto número de estructuras, que son servidumbres⁹¹, y que le dan su carácter propio: carácter de la lengua, y no del ser o del mundo⁹². Lo cual puede verificarse de manera lo suficientemente asombrosa en el ejercicio de la traducción, que debe afrontar la dificultad de que una misma “cosa” dicha suene de un modo diferente en tal o cual lengua; y es que, en efecto, las estructuras propias de cada lengua (la gramática propia de cada lengua) la “colorean” de manera singular y, por tanto, desbordan lo que se dice o escribe en ellas: todo el arte del traductor consiste, entonces, no en hacer coincidir, sino en armonizar los dos lenguajes en el lugar del texto traducido. A decir verdad, esta interpretación tradicional del exceso del lenguaje sobre lo que en él se dice, permite desde ya formular una primera hipótesis en cuanto a la polisemia: podría decirse que todo signo está siempre ya *abierto* a otros signos que no están presentes, pero que están *implicados* como posibles en virtud de las diferentes reglas (gramaticales y lógicas) de encadenamientos de signos. Doble apertura, de hecho, por medio de la cual los signos estarían a la vez abiertos unos a otros al hilo de sus posibles encadenamientos según el eje longitudinal (clásicamente: sintagmático), y abiertos a otros signos posibles según el eje transversal (clásicamente: paradigmático). En este sentido, esta apertura de los signos a otros signos sería una primera figura de la polisemia. La tesis sostenida aquí por Richir, en cambio, consiste en decir que la “logicidad” del lenguaje no depende *de antemano* de la gramática y de la lógica, es decir de las estructuras lingüísticas instituidas⁹³ -y esa es la razón por la que, al igual que Richir, yo también escribo “logicidad” entre comillas. Más aún, Richir propone pensar que esta “logicidad” está compuesta de *Wesen* salvajes de lenguaje, por tanto de seres no instituidos, que constituyen los “ejes”, las “bisagras” o los “pivotes” no entre las palabras (los signos en el sentido semiótico), sino entre los “signos” fenomenológicos. Propiamente hablando, estos *Wesen* no son pues sentidos de lenguaje (sentidos temporalizados/espacializados en presencia), ni tampoco los

89 Cf. el hermoso estudio de Paul Ricoeur: “Entre rhétorique et poétique : Aristote” en *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1975, pp. 13-61.

90 Cf. MP, p. 204.

91 Por ejemplo los fenómenos de rección en francés o español: se está *obligado* a acordar el verbo al sujeto, etc.

92 ... aun cuando toda una tradición lingüística y filosófica moderna, que va desde los lógicos de Port Royal hasta von Humboldt, ha buscado mostrar que las servidumbres de la lengua no hacen más que reflejar las estructuras del pensamiento y del ser: así, la rección sería la ilustración sensible de las conexiones entre conceptos.

93 “Clásicamente, desde el seno de la institución simbólica del lenguaje como lengua, esta parte [scil. de “logicidad” del lenguaje] es reflejada como la de la gramática y la lógica: pero sólo lo es, tal y como nosotros comprendemos, mediante la deformación coherente del lenguaje como lengua, es decir en esa institución simbólica de la lengua todavía “natural” [scil. pues, de un modo más cercano al lenguaje fenomenológico: el término natural evoca aquí más bien la *Lebenswelt* husserliana] como lengua cuyos signos va a estar supuestamente fijados a la mentada (y nunca conseguida) univocidad de las significaciones”. “MP, p. 204). Esta polisemia fenomenológica es la que Richir busca describir. Ahora bien, en la medida en la que la gramática y la lógica dependen de una institución simbólica, no pueden explicar esta polisemia. Muy al contrario, puede verse que la polisemia fenomenológica del lenguaje es la que permite comprender cómo es posible una cosa como la gramática.

“signos” fenomenológicos que constituyen los “relevos” del sentido haciéndose, sino más bien las *articulaciones* entre estos “signos”, como estructuras dinámicas de “vacío” a las cuales se sujetan los “signos”, y en virtud de las cuales los “signos” pueden ser, efectivamente y como se ha visto, “relevos” del sentido haciéndose, es decir, pueden *encadenarse*. Ahora se comprende por qué Richir califica a estos *Wesen* de *formales*: son formales en el sentido de que en sí mismos no son nada, ni siquiera un sentido que aparece como presencia, pero constituyen la estructura fenomenológica y dinámica -la “forma”, si se quiere, aunque a este término haya que darle un uso muy delicado- del sentido que entra en presencia. Se comprende también por qué en *Phénoménologie et institution symbolique*⁹⁴, Richir decía de estos *Wesen* que son *desencarnados*: y lo son en el mismo sentido en que son formales, es decir, en el sentido de que no aparecen en la carne de una presencia -siendo toda la dificultad pensar que estos *Wesen*, por no ser o estar encarnados, constituyen una buena parte de la carne del sentido encarnado.

Queda comprender cómo estos *Wesen* formales y salvajes de lenguaje participan en lo que se ha dado en llamar la polisemia fenomenológica. Y, sobre todo, cómo es que la “logicidad” del lenguaje permite a los sentidos ser siempre abiertos a otros sentidos. Para explicarlo, Richir hace resaltar que el exceso de logicidad del lenguaje sobre lo que se dice en el lenguaje es, así y más fundamentalmente, un exceso del lenguaje sobre sí mismo: no solamente el exceso de un sentido sobre sí mismo, sino el exceso del todo indeterminado del lenguaje sobre el lenguaje en tal o cual fase de presencia⁹⁵. Así pues, el todo del lenguaje habita secretamente toda la fase de presencia, haciendo resonar en ella la multiplicidad indefinida de los recorridos de sentidos posibles -tanto los recorridos del sentido que podría cruzar esta fase de presencia, como los trayectos del sentido que se alejan infinitamente de ella. Eso significa de hecho que los *Wesen* formales (o *Wesen* salvajes de lenguaje: recuerdo aquí que estas dos expresiones son equivalentes) no son sino las huellas del todo del lenguaje como lejanos ecos de los trayectos posibles, pero *a priori* infinitos e indeterminados, del sentido. He ahí, pues, el estatuto propiamente fenomenológico de los sentidos transposibles, constituyentes de la polisemia fenomenológica: multiplicidad indeterminable de las huellas o ecos de sentidos posibles deducidos de las masa incoativa del todo del lenguaje, que en sí mismos no son encarnados, pero que habitan toda fase de presencia como sombras o jirones erráticos de lenguaje. Estos “ecos”, que no son encarnados en sí mismos, más bien resuenan como “reminiscencias” o “premoniciones” de otros sentidos encarnados transposibles⁹⁶. Se debe precisar, sin embargo, que todas estas reminiscencias y premoniciones no se le aparecen de la misma manera a la fase de presencia: una parte de esta “logicidad” errante del lenguaje está siempre *a punto* de encarnarse, dado que transparenta tal o cual “signo” fenomenológico, sujetándose más específicamente a él -al mismo tiempo que el “signo” también se apoya en ella. El signo aparece, así, con el espesor que le es propio: es lo que Richir llama la “laminación”⁹⁷ de los signos, por

94 En particular en el capítulo dos de la segunda parte, *PIS*, pp. 143 sqq.

95 Un poco, pero *mutatis mutandis*, como la gramática, que está implicada totalmente en cada frase, incluso si solamente una parte de las reglas es la que está efectivamente aplicada.

96 Cf. por ejemplo MP, p. 206. La dificultad aquí es que Richir utiliza prácticamente el mismo vocabulario en lo que concierne a los *Wesen* salvajes de lenguaje y a los *Wesen* salvajes fuera de lenguaje: en efecto, los dos tipos de *Wesen* dependen de “reminiscencias” y “premoniciones” transcendentales, pero no tienen, sin embargo, el mismo estatuto fenomenológico (cf. por ejemplo MP, pp. 171 y siguientes, donde Richir explora el límite entre estos dos tipos de *Wesen*, y donde multiplica las precauciones en su vocabulario).

97 Hay que distinguir el espesor que le es propio a toda indeterminidad de lenguaje, donde todo el lenguaje resuena de una cierta manera en cada una de sus partes, y el espesor (la “laminación”) propia de tal o cual “signo”. Ahí es sólo una determinada parte del todo del lenguaje la que viene a sujetarse al “signo” y a darle su profundidad.

medio de la cual tal “signo” o tal otro es el grueso de una multitud indeterminada de sentidos distintos que resuenan *más específicamente* junto a ese “signo”, y que indican la posibilidad de otros trayectos que el sentido habría podido tomar, pero que no llegó a tomar, sin embargo.

Para concluir este segundo tiempo del análisis del lenguaje en tanto que tal, y que concierne a la polisemia fenomenológica, retomaré una expresión utilizada muy a menudo por Richir en sus *Méditations*, concretamente cuando explica que todo “signo” fenomenológico es el lugar, a la vez, de un *concierto* y de un *desconcierto*⁹⁸. Concierto, en efecto, o lo que es lo mismo disposición de una fase de presencia cuando, por una parte, el sentido se refleja y, por otra, logra hacer resonar armoniosamente los otros sentidos posibles junto a su propio contenido: existe, entonces, fase de presencia con su *propio* espesor (o su fenomenalidad) en lo que Richir llama laminación de los “signos” -la multiplicidad de los signos sujetos a la fase de presencia, siendo ésta, si se quiere, las diferentes “laminas” de la “laminación”, sólo que, en la concepción richiriana, estos sentidos transposibles jamás serían individuados o determinables y, por lo tanto, este ejemplo de la laminación no permitiría dar cuenta de ello. Pero también desconcierto, es decir, desfasaje, cuando los *Wesen* salvajes de lenguaje, como huellas de “logicidad” errantes no resuenan armoniosamente junto a la fase de presencia. Hay, entonces, disonancia interna en la fase de presencia, hasta tal punto que ésta siempre puede desfasarse: la laminación de los signos puede dislocarse y el sentido esparcirse:

“[...] en los “signos” fenomenológicos [...] siempre están las premisas o los riesgos del “retorno” al “estado” salvaje, de su mutación desde su estado de “lamina” de sentido al estado de sentidos múltiples, abortados y, a la vez, en la inmanencia de su desplegarse. Como si estos seres abortados estuvieran en un sueño y fuesen, en cualquier momento, capaces de despertarse”⁹⁹.

Sin duda el sentido es, siempre y al mismo tiempo, concierto y des-concierto, fasaje y desfasaje, armonía y disonancia. Es decir, de hecho, que el sentido es una aventura que puede tener éxito, pero que también puede fracasar. Paradójicamente, la polisemia fenomenológica es el elemento que le permite buscarse y desplegarse, pero también es lo que, desde su interior, amenaza a todo sentido con su pérdida o, incluso, con su hundimiento.

4) *El fuera de lenguaje. ¿Qué se puede decir del fuera de lenguaje desde el lenguaje?*

El tercer momento considerado en el lenguaje desde el lenguaje no podría ser más que la articulación de éste en su otro, es decir, en el fuera de lenguaje. La cuestión es delicada, pero al mismo tiempo primordial, pues va de la atestación fenomenológica que sólo puede ser indirecta, a la dimensión fenomenológica fuera de lenguaje. Y si, tal y como yo hago aquí, se intenta aproximar el fuera de lenguaje al lugar mismo del lenguaje, la cuestión será entonces la de las huellas que deja el fuera de lenguaje en el lenguaje. En esta vía, hay que destacar dos elementos

⁹⁸ Cf. por ejemplo MP, p. 203.

⁹⁹ MP, p. 203.

que sirven de punto de partida para el análisis. El primero es una evidencia que, así todo, habrá que recordar: el sentido de lenguaje generalmente aparece como fenómeno de mundo más amplio que el lenguaje mismo: más concretamente, cuando yo hablo o pienso, tengo la impresión de decir algo que no depende únicamente de mi propia palabra. Si bien está “impresión” puede ser una ilusión transcendental o una circularidad de la institución simbólica, ha de ser, no obstante, precisada. El segundo elemento a destacar, es que el lenguaje también es “ciego”¹⁰⁰ al fuera de lenguaje: en efecto, mi experiencia consciente nunca puede aperebir las fenomenalizaciones fuera de lenguaje, en la medida en que, como ya se ha visto, la conciencia es un fenómeno de lenguaje. Si hay fenómenos fuera de lenguaje no pueden fenomenalizarse como presencia, es decir, como conciencia. Pero, entonces ¿en qué sentido el fuera de lenguaje puede ser caracterizado como fenómeno? ¿no haría falta para ello que fuera vivenciado, es decir, que *apareciera* de una cierta manera?

Comenzaremos por socavar este último punto. El lenguaje, es decir la conciencia, no puede ver nada del fuera de lenguaje. Si uno se quiere mantener en el lenguaje la única vía practicable es, entonces, hacer notar que *esta misma ceguera no es inaparente*: si los fenómenos fuera de lenguaje son efectiva y propiamente invisibles (insensibles, impensables, inaparentes, etc.), la ceguera misma deja una huella aparente en el campo de la apariencia, es decir, del lenguaje y de la conciencia. Y la apariencia de ceguera es simplemente el hecho de que el lenguaje no lo ve todo o, por decirlo en otro vocabulario, es su finitud. Y, efectivamente, esta ceguera es la que permite dar prueba del fuera de lenguaje¹⁰¹. Dicho de otro modo, la ceguera del lenguaje, el hecho de que no lo vea todo, o en otro vocabulario, su finitud, es lo que permite dar prueba del fuera de lenguaje: sin una separación entre los fenómenos de lenguaje y los fenómenos fuera de lenguaje, estos últimos no podrían existir como fenómenos...

“[...] puesto que todo lenguaje sería *eo ipso* transparente a sí mismo, estaría capturado en la ilusión inmediata de su apofanticidad en la que no se encontraría sino a sí mismo”¹⁰².

Ahora bien, manifiestamente ese no es el caso: si se puede creer en la apofanticidad del lenguaje -y ello sin decidir si se trata o no de una ilusión transcendental-, la experiencia enseña que el lenguaje jamás es inmediatamente apofántico: hace falta tiempo (ensayos, correcciones, avances) para decir algo que parezca decir lo que se tiene que decir en transparencia. Esta temporalización/espacialización, es decir esta parte de la ausencia del lenguaje en sí mismo, es lo que indica una dimensión otra a la cual se sujeta el lenguaje.

¿Se puede decir, sin embargo, así de simplemente que la ausencia en el lenguaje da prueba de una dimensión fuera del lenguaje? No, no se puede. Puesto que, como se ha visto, hay un inconsciente de lenguaje, formado por los *Wesen* salvajes de lenguaje como huellas erráticas de “lógica” del todo del lenguaje. Richir es consciente de la dificultad, y la trata explícitamente:

100 Cf. MP, p. 200.

101 “Reflexionándolo bien, eso mismo constituye [...] la distancia o la separación de los fenómenos de lenguaje con los fenómenos fuera de lenguaje [...]” (MP, pp. 200 sq.)

102 MP, p. 201.

“En particular, debe haber una diferencia entre el pasado/futuro transcendental de las fases de mundo fuera de lenguaje y el pasado/futuro transcendental de las fases de lenguaje”¹⁰³

En otros términos, se trata de dar prueba de la diferencia entre el inconsciente fenomenológico fuera de lenguaje (los horizontes proto-temporales/proto-espaciales de ausencia que bordean los fenómenos) y el inconsciente fenomenológico de lenguaje, es decir los horizontes trascendentales (no presentes) del todo del lenguaje en tal fase de presencia. De forma manifiesta, se hace preciso preguntarnos más finamente sobre lo que aparece como inconsciente fenomenológico fuera de lenguaje. Esta diferencia debe ser probada, sin que la fenomenología de Richir se “desvanezca en una teoría especulativa”¹⁰⁴. Sin embargo, ello sólo puede hacerse volviendo al método fenomenológico radical puesto a punto por Richir, es decir, practicando la *epojé* fenomenológica hiperbólica¹⁰⁵.

103 MP, p. 207.

104 MP, p. 207.

105 Cf. mi artículo: “Sur la pointe de l'hyperbole. La mise en jeu concrète de l'épochè phénoménologique hyperbolique dans la troisième Méditation phénoménologique” (de próxima aparición en *Eikasia*).

Sobre el sentido y expresión de la vida afectiva en la fenomenología de Husserl

Ignacio Quepons Ramírez

Universidad Nacional Autónoma de México/ Husserl

Archiv - Universität zu Köln

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar los diferentes estratos de expresión del sentido emotivo en la fenomenología de Husserl y el problema de su expresión. A partir de la crítica de la interpretación analítica del nóema, destacamos los momentos del nóema que exceden a la conceptualización. Para sostener esta idea proponemos atender a la relevancia de los momentos no independientes del sentido objetivo, los cuales, constituyen la concreción individual de la experiencia pero a su vez exceden la generalización promovida por el significado lógico.

Palabras clave

Sentido, significación, nóema emotivo, expresión.

Abstract

The aim of this work is to present the different levels of expression of the emotive sense in Husserl's Phenomenology and the problem of its expression. Taking as our point of departure the criticism to the analytical interpretation of the noema we emphasize the moments of noema's constitution which exceeds the conceptualization. In order to suggest this idea we argue that is necessary to attend to the relevance of the not independent moments of the objective sense, which constitute the individual concretion of the experience and exceed the generalization promoted by the logical meaning.

Keywords

Sense, Meaning, emotive noema, expression

Sobre el sentido y expresión de la vida afectiva en la fenomenología de Husserl

Ignacio Quepons Ramírez

Universidad Nacional Autónoma de México/ Husserl Archiv - Universität zu Köln

Para Antonio Zirión Q.,
ejemplo de honestidad intelectual y compromiso filosófico

Qué método debe seguirse para aprender o descubrir la naturaleza de lo que es, es una cuestión que quizá es superior a mis alcances y a los tuyos. Lo importante es reconocer que no es en los nombres, donde es preciso buscar y estudiar las cosas sino en las cosas mismas.

Platón Cratilo

Introducción

De acuerdo a la distinción entre “sentido” y “significación” que aparece en el parágrafo 124 de *Ideas I*¹, trataremos de esclarecer los niveles de expresión de los diferentes estratos de la experiencia, con especial atención a las vivencias que intervienen en la formación del sentido afectivo-emotivo. Veremos que la emotividad destaca un momento de concreción de la vivencia con su respectivo correlato noemático que la “expresión” nunca alcanza a dar cuenta del todo; y esta pretensión siempre incumplida produce esa insatisfacción que enunciamos en fórmulas como “no tengo palabras para decir lo que siento”. La sensación de plenitud en el sentimiento en contraste con nuestra respectiva frustración expresiva, no se debe a condiciones meramente accidentales sino que tiene su fundamento fenomenológico.

El problema nos hace volver sobre el amplio debate en torno a la naturaleza del “sentido” en la fenomenología trascendental; o más específicamente, la cuestión en torno al concepto de “nóema”. En primer lugar consideraremos algunos problemas relativos a la interpretación “analítica” del sentido; la cual sostiene que el nóema debe ser

¹ Este trabajo puede leerse en paralelo con algunos textos en que Marc Richir trata de cerca el parágrafo 124 de *Ideas I* así como el espinoso problema de la (no) productividad de la capa de la expresión. Citemos, fundamentalmente, el capítulo 6 de la obra *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990, donde se tratan problemas semejantes a los que aquí abordamos. Estas referencias pueden completarse con la 1ª (para la cuestión de lo lógico y lo noemático) y la 2ª (para la cuestión de la afectividad) de las *Méditations Phénoménologiques* (J. Millon, Grenoble, 1992). También hay resonancias de lo que aquí trato en el artículo “Le problème de la logique pure. De Husserl à une nouvelle position phénoménologique” publicado en 1984 en la *Revue Philosophique de Louvain*, que anticipa cuestiones desarrolladas por Richir en el citado capítulo 6 de *La crise du sens et la phénoménologie*. Este artículo, puede consultarse en el enlace siguiente : Le problème de la logique pure. De Husserl à une nouvelle position phénoménologique, recogido en la página montada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org

interpretado como significado lógico o concepto y por tanto el análisis fenomenológico puede entenderse en términos del análisis semántico del lenguaje. Dicha posición ha recibido una amplia ponderación crítica a lo largo de los últimos años. Nuestra contribución será enfatizar sus problemas y ahondar en la necesidad de distinguir entre significación y sentido tomando en cuenta las dificultades entre la esfera expresiva y la experiencia primordial de la vida afectiva. La esfera de las emociones exige atender la relevancia de los momentos no independientes del sentido objetivo, los cuales constituyen la concreción individual de la experiencia, como momentos significativamente relevantes², los cuales, en la mayor parte de los casos vuelven problemática el paso de la experiencia a la expresión de su sentido de unidades de significado lógico.

Por último, consideraremos los alcances de nuestra distinción hacia el problema sobre la posibilidad de “sentidos” formados como tales para los cuales no tengamos en modo alguna posibilidad de expresión, dicho de otra forma, saber si hay o no “sentidos inefables”. Husserl sostiene, por un lado, que no hay motivos para pensar que no pueda ser expresado algún aspecto de la vida de conciencia pero, por otro lado, también señala explícitamente que no hay transparencia entre la capa de la expresión y lo expresado por ella.³ ¿Esta no transparencia es suficiente para hablar de sentido o momentos de sentido de la experiencia que sean “inefables”? Antonio Ziri6n ha sugerido esa posibilidad y ha esbozado en distintas ocasiones los problemas asociados a la idea de una fenomenología de lo inefable.⁴ Nuestro estudio termina con algunas ponderaciones marginales a la cuesti6n, toda vez que la esfera de la vida afectiva ser6a el caso paradigmático de las dificultades de expresar una experiencia concreta.

§1 El noema: sentido y núcleo noemático

Toda vivencia intencional, por esencia, alberga un “sentido”, eventualmente múltiple, y realiza sobre la base de su intencionalidad nuevas operaciones y sus rendimientos. Este “sentido” contenido en la vivencia no es, sin embargo, un ingrediente de la misma. Una de las distinciones fundamentales de la fenomenología es precisamente la diferencia entre de los componentes reales (*reell*) que forman parte de las vivencias y de sus correlatos objetivos que trascienden a la realidad de la vivencia pero son constituidos por ocasi6n de su referencia intencional. Toda vivencia intencional mienta algo de una manera determinada por ella; pero aquello que la vivencia mienta o hacia lo que est6 dirigida es su correlato intencional, que no debe confundirse con los ingredientes de la vivencia en cuanto tal.⁵

La referencia intencional de la vida de conciencia apunta hacia dos polos de la correlaci6n: por un lado est6n los caracteres subjetivos ingredientes a la vivencia en cuanto tal, el polo no6tico, y por el otro lado tenemos al objeto

² Si bien el modelo “fregeano” o analítico de la interpretaci6n del n6ema ha recibido en los últimos años una variedad de cr6ticas, lo cierto es que, como señaala Daniel Stchigel, hay un relativo descuido del tema de la constituci6n del n6ema afectivo por parte de los intérpretes de Husserl. En este trabajo quisiera apuntar a la consideraci6n de su relevancia en el debate. Véase Daniel Stchigel *El objeto ausente. Interpretaciones del noema*, Buenos Aires, Ediciones Virgilio, 2007, p.269

³ *Hua III* §125-127

⁴ Antonio Ziri6n, “¿Ser6a posible una fenomenología de lo inefable?”, *Devenires*. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura. Año VI, No. 12, julio 2005 (Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”. Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo. Morelia, Michoac6n, México); así como “El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología”, *Folios*, Segunda Época, No.16 Universidad Pedag6gica Nacional, Bogot6, 2002.

⁵ “Por un lado, tenemos, pues, que distinguir las partes y momentos que encontramos mediante un ANÁLISIS DE LOS INGREDIENTES de la vivencia, en que tratamos a ésta como objeto, tal como a cualquier otro, preguntando por sus fragmentos o por los momentos no independientes que la integran como ingredientes. Mas, por otro lado, es la vivencia intencional conciencia de algo, y lo es por su esencia” *Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero*. (Hua III S.202). Todas las citas a *Ideas I* se toman de la nueva versi6n de Antonio Ziri6n, en proceso de publicaci6n.

mentado por dicha vivencia, el nóema.

Los caracteres noéticos son los contenidos immanentes de la vida de conciencia. En este rubro entran las sensaciones, la temporalidad immanente, las modificaciones de la atención y el modo en que la conciencia asume el objeto de su referencia. Por su parte recibe la denominación de nóema o noemático todo lo relativo a sentido del “objeto de la vivencia” en cuanto mentado por una vivencia determinada. Es así que la constitución del objeto en cuanto tal depende de la forma manera efectiva en que la conciencia se refiere a su objeto, y el modo de esa referencia puede entenderse en sentido amplio como su “sentido”. El objeto de la experiencia exhibe sus determinaciones “para esa vivencia” y según la forma en que dicha vivencia lo asume y no es nada sin la referencia intencional que lo mienta. En ese sentido podemos decir que la nóesis perceptiva tiene un objeto o nóema, en tanto que objeto percibido o la conciencia de imagen, tiene un objeto en tanto objeto representado en imagen.⁶ Además, el carácter específico de ese objeto no es independiente del sentido con el que la vivencia se refiere a él y a su vez ese sentido, es el sentido objetivo para esa vivencia que lo mienta.

La doctrina husserliana sobre el concepto de nóema aparece a partir del § 88 de *Ideas I*. En el marco de la esfera trascendental se afirma el carácter esencial de toda vivencias intencional de albergar un “sentido”, o “nóema” como lo mentado por la vivencia intencional como su objeto en cuanto tal. Ahora, dice Husserl, ejecutamos la reducción trascendental⁷ y tenemos entonces el mismo contenido exhibido bajo las mismas determinaciones perceptivas y los caracteres correspondientes a nuestra valoración con agrado, pero asumidas de manera diferente. El mundo entero asumido como independiente de mi experiencia y determinado en su estructura por las explicaciones físicas de los saberes disciplinares, ha quedado “desconectado” en cuando a la validez de dichas explicaciones. El resultado es el campo de la pura experiencia, en el cual se nos ofrece el mismo contenido objetivo, exactamente igual que en la actitud natural, pero asumido en cuanto fenómeno puro. Tenemos pues el objeto de nuestra experiencia, no relativo a la presuposición que hace de él un “objeto de la naturaleza” sino tal y como es experimentado por nosotros en nuestra conciencia viva. La reducción trascendental asume el mundo con sus mismos caracteres y contenidos pero asumidos desde la perspectiva de la manera en que se da concretamente en la experiencia y sin recurrir a mayor explicación que la

⁶ Como señala John Drummond, Husserl habla del nóema en diferentes sentidos, lo que ha dado lugar a una amplia discusión en torno a su naturaleza, Cfr. Drummond “The structure of Intentionality” en Donn Welton Welton, Bernet, Zavota *Edmund Husserl: critical assessments of leading philosophers*, Part IV, Routledge, 2005 pp.37-41, especial atención a la nota 32. Aunque el debate es muy complejo y tiene muchas derivaciones en general se pueden distinguir dos posiciones en medio de las cuales discurren algunas vías de mediación. La primera, derivada de las tesis de Aron Gurwitsch (*Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston: Northwestern University Press, 1966) que interpreta al nóema como percepto y la de Føllesdal, (“Husserl’s Notion of Noema”. *The Journal of Philosophy* 66 (1969): 680-87. Reprinted in *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Ed. by H.L. Dreyfus. Cambridge and London The MIT Press, 1984.) Smith y McIntyre, (*Husserl and Intentionality; A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht, Boston, Lancaster: D.Reidel Publishing Co., 1984), que lo identifican a la noción de Frege de “Sinn”, es decir, entidad abstracta, concepto o significación lingüística. Existen posiciones conciliadoras como las de J.N. Mohanty, (“Intentionality and noema”. *The possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht, Boston, and Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1985)] Donn Welton Welton, (*The Origins of Meaning, Op.cit.*), y posiciones que apuntan a la superación del debate como la del propio John Drummond (*Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990) o el estudio de Rudolf Bernet “Husserls Begriff des Noema” en Samuel Ijsseling (ed.) *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung. Phaenomenologica, Vol.115*, Dordrecht: Kluwer, 1990, pp.61-80. Sin pretender una posición final en el debate, subyace en nuestro trabajo una mayor cercanía con estos últimos, especialmente en lo que concierne a las críticas que hacen a la interpretación fregeana que abiertamente rechazamos toda vez que nuestro interés es restituir los derechos de una noción de sentido que no se identifique sin más con la de significación lingüística, la cual es derivada por Smith y MacIntyre de la interpretación de Føllesdal. Cfr. “Introduction” en Drummond y Lester E. Embree *Phenomenology of the noema*, Contributions to Phenomenology, Vol. 10, Springer, 1992. Para un estudio amplio y detallado torno al debate actual sobre las interpretaciones de la noción de nóema es Daniel Stchigel *Op.cit.*

⁷ La reducción trascendental es el procedimiento metódico ejemplar de la fenomenología que consiste en la suspensión de la tesis de realidad o existencia del mundo de experiencia y nuestra propia vida psicológica, como una vida inserta en ese mundo realmente existente, para acceder a ese mismo mundo como campo de experiencia concreta de una subjetividad descrita en términos de puras relaciones de experiencia. La reducción fenomenológica es la depuración del campo y sentido específico del mundo como horizonte de experiencia de vida concreta. La presentación canónica de la reducción trascendental aparece en *Ideas I* en los §32,33, y §56-62.

descripción de esta manera de ofrecerse en la vida de conciencia.⁸

Es así que la esfera noemática ofrece al mundo como horizonte de fondo de una variedad de objetos posibles de ofrecerse en la experiencia según una lógica propia. Las estructuras noéticas de la conciencia se descubren en las determinaciones específicas que muestra el nóema y su referencia a él. Si atendemos al objeto de la pura experiencia podemos distinguir además una unidad que subyace a las cualidades que lo exhiben, es decir, no vivimos estas determinaciones como complejos aislados de datos de sensación sino como campos unitarios de sensación interconectados entre sí que presentan una unidad fenoménica sensible.⁹ Aparte de estos caracteres tenemos la experiencia de un núcleo invariable que constituye la determinación del sentido específico, por ejemplo, “manzano en flor”, con relativa independencia de las determinaciones fundadas en esta representación. Llegamos entonces la noción de “núcleo noemático”, el cual representa el núcleo dóxico, el cual, ofrece el necesario “*que*” del objeto mentado en cuanto tal. Este núcleo noemático no es exclusivo del objeto particular; la particularidad es ella misma un carácter noemático fundado en esta “materia” (en el lenguaje de *Investigaciones Lógicas*). Con esto me refiero al hecho de que el mismo núcleo noemático puede identificarse como el mismo en una variedad de individuos de la misma especie perceptiva de acuerdo a diferentes grados de generalidad. La relativa generalidad del núcleo noemático es precisamente el punto de discusión entre los intérpretes de la noción de sentido en Husserl, toda vez que el núcleo es relativo al nóema concreto que es correlato efectivo de la vivencia individual, pero a la vez, es el cumplimiento de una variedad de menciones significativas relativas al mismo. La mención significativa, “manzano en flor” encuentra su cumplimiento efectivo en “un manzano en flor” tal que es presente a la percepción actual, pero podría ser cualquier manzano en flor y no precisamente el individual que tengo enfrente. El rasgo unitario que permite hablar de “cualquier” manzano en flor no es sólo una unidad de especie sino una unidad de sentido.

El núcleo noemático es la unidad invariable del contenido objetivo de la experiencia; sobre dicha unidad se fundan diferentes capas de sentido que conforman el nóema pleno y concreto de la vivencia. El núcleo es el objeto en cuanto tal pero, como nóema, adquiere su sentido en estricta referencia al acto que lo mienta. Todo nóema es, y lo es en su núcleo invariable, respecto de una síntesis de operaciones noéticas, es decir, de operaciones subjetivas intencionales que mientan un sentido de una determinada forma. Así, la rosa percibida en cuanto tal es “percibida” y no necesariamente juzgada en un juicio predicativo.¹⁰

⁸ La reducción trascendental no es la “eliminación” del mundo natural para quedarse con las meras vivencias de conciencia, así se trate de una conciencia pura. No cabe en fenomenología semejante abstracción. Se trata de un procedimiento metodológico para destacar lo propio de la corriente de vida, de la pura experiencia y asume el mismo contenido específico al que están dirigidas. La diferencia estriba en que para garantizar el principio de immanencia de la experiencia en referencia sólo a sí misma se suspende el carácter independiente de aquello vivido en la experiencia, su carácter de existencia independiente, y así el mundo se nos ofrece como puro fenómeno de sentido vivido. En sus lecciones de *Filosofía Primera* Husserl repara en el eventual malentendido en la reducción trascendental que podría considerarse como una suerte de autohipnosis donde quedaría “ciego para los objetos”, o si apagáramos el interruptor del mundo que nos rodea, por el contrario, la reducción nos conduciría a una posición en la que permanecemos “con los ojos abiertos para todo”. Ahí afirma “Ich werde also nicht wie durch eine Selbsthypnose objektblind (etwa gar, wenn ich zur Ausschaltung der ganzen Welt übergehe, für diese ganze blind) sondern für alles bleibe ich sehende” Hua VIII, s.111

⁹ Con ello me refiero al correlato objetivo de determinaciones tales como: las modificaciones de la atención, las variaciones en la perspectiva (en una percepción externa), los contrastes de la luz por su relación a otros objetos percibidos (la sombra que cae sobre el objeto por estar detrás de otro) y las determinaciones que incluso le dan al objeto percibido la concreción intuitiva efectiva de “este objeto que veo en cuanto tal”

¹⁰ Husserl utiliza un concepto amplio de juicio que incluye a la percepción, pues toda percepción mienta, al igual que un juicio predicativo, su objeto como algo en el cómo de ciertas determinaciones y es la coherencia entre el acto perceptivo y el acto de juicio que mienta de forma meramente significativa su objeto la que hace posible la síntesis de cumplimiento.

Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama “sentido” (en una significación muy ampliada), EXACTAMENTE TAL como éste reside “inmanentemente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, tal como, SI CONSULTAMOS PURAMENTE A ESTA VIVENCIA MISMA, nos es ofrecido por ella.¹¹

Desde esta perspectiva, y siguiendo el camino de la reducción fenomenológica, los objetos del mundo psicofísico han quedado desconectados en cuanto a su “existencia”, y nos quedamos con aquello que se ofrece de manera patente en la vivencia de tales como correlato de ella misma. Esta relación entre la percepción y lo percibido, el agrado y lo que resulta agradable, se describe en la pura inmanencia de la vida de conciencia, “puramente sobre la base de las vivencias de percepción y de agrado fenomenológicamente reducidas tal como se insertan en la corriente de vivencias trascendental”.¹²

Lo “percibido” en cuanto sentido no encierra en sí (ni por tanto se le debe atribuir sobre la base de “conocimientos indirectos”) nada más que aquello que en lo perceptivamente aparente “realmente aparece” en el caso dado, y exactamente en el modo, en la manera de darse, en la que es consciente precisamente en la percepción.¹³

Toda vivencia intencional tiene su “objeto intencional” o sentido objetivo, éste no agota el pleno nóema, de la misma manera en que no todo lo noético es del carácter de “dar sentido”, el pleno nóema está constituido por una serie de elementos noemáticos o elementos de sentido fundados en un necesario núcleo, el núcleo noemático¹⁴. El conjunto de elementos noemáticos no independientes del sentido objetivo y su respectivo núcleo noemático es denominado por Husserl “nóema pleno”; en sentido amplio podemos considerarlo “sentido” porque los elementos noemáticos fundados son también elementos de “sentido”.¹⁵

Dichos elementos noemáticos están fundados en la objetividad o sentido noemático que constituye el núcleo del nóema y forman parte de lo que Husserl llama nóema pleno. ¿A qué se debe esta distinción entre el sentido y aquellos elementos fundados en él, que no forman parte de ese núcleo que es el correlato de los actos de dar sentido? Como sugiere Donn Welton, Husserl concede una cierta primacía expositiva a la actitud cognoscitiva, por lo que hay una primacía del sentido entendido como “sentido objetivo”, es decir, como “sentido que cumple significados lógicos”.¹⁶ No obstante, el propio Husserl reconoce que en la experiencia plena, hay más que aquello que cumple los significados

¹¹ Hua III/1, S.203.

¹² Hua III/1 S.204

¹³ Hua III/1 S.206

¹⁴ El concepto de nóema puede rastrearse en la filosofía de Husserl en §16 de IL V (objeto intencional) y “materia” del acto Cfr. Dallas Willard. “Finding the noema” en Drummond y Lester Embree, *The phenomenology of The Noema*, Op. Cit., p. 32

¹⁵ “Aquello que se ha destacado como “sentido” en el análisis del ejemplo, no agota el nóema pleno; en conformidad con ello, tampoco el lado noético de la vivencia intencional consiste meramente en el momento de la “dación de sentido” propiamente dicha, a la que corresponde especialmente el “sentido” como correlato. Pronto se mostrará que el nóema pleno consiste en un complejo de momentos noemáticos; que en este complejo el momento específico del sentido sólo forma una especie de necesario ESTRATO NUCLEAR en el que están esencialmente fundados otros momentos, que sólo por ello podríamos designar igualmente, pero en sentido ampliado, como momentos del sentido.” Hua III, S.206.

¹⁶ Cfr. Donn Welton, *The Origins of Meaning: a Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Springer, 1983. p.121-164

lógicos, los actos de conocimiento. No obstante, todos estos momentos del nóema, que no son el sentido objetivo, vienen a ser “sentido” por estar dirigidos o contribuir a la presentación de aquello que cumple el sentido impletivo de una mención significativa. Aunque Husserl parece utilizar el concepto de sentido para caracterizar aquello que cumple el sentido impletivo de las intenciones significativas, al reconocer que también hay en el “sentido” momentos del nóema pleno que no encuentran “expresión”, debemos concluir que la denominación de “sentido” en general no es exclusiva del sentido objetivo que cumple significados lógicos.¹⁷

Además, el cumplimiento significativo no requiere todo el nóema pleno y completo, sino sólo la plenitud en lo que respecta al núcleo noemático; de ahí que las variaciones de claridad en la presentación del objeto, que no son sólo noéticas sino que tienen a su vez sus correspondientes “rendimientos” noemáticos, no sean relevantes para el cumplimiento de la intención significativa. Lo mismo podríamos decir de la concreción material de la percepción en cuanto a la capa hylética que brinda la plenitud intuitiva.

Por todo lo anterior podemos advertir, según lo señalado por el propio Husserl, que se trata de componentes de sentido puesto que contribuyen en la presentación del objeto mentado en cuanto tal.¹⁸ No obstante, justo por tratarse de componentes de “sentido”, son caracteres noemáticos y no meramente noéticos, es decir, corresponden a la objetividad mentada en cuanto tal y no a algún elemento ingrediente de la conciencia, por lo cual hay que insistir en que el concepto de nóema se refiere a una esfera más amplia que la del sentido objetivo.

El núcleo noemático establece la referencia objetiva del sentido, por lo cual hay que distinguir a su vez, primero entre el nóema y el objeto, pero más específicamente, entre el núcleo noemático o sentido objetivo y el objeto. Tal distinción, en el caso de las expresiones, vale también para el nóema. Primero, un mismo núcleo noemático, puede ser compartido por distintos nóemas plenos. Varios nóemas, incluso correspondientes a vivencias del todo distintas, pueden tener el mismo sentido objetivo. Segundo, el núcleo noemático, en última instancia mienta una “mera objetividad”, sostén de las determinaciones noemáticas, caracterizado por Husserl como una “X” determinable en el sentido noemático.¹⁹

Todo nóema obtiene su sentido a través del modo de referencia que mienta el objeto que él alberga. El carácter intencional de la conciencia, constituye el modo de la mención pero a su vez no se identifica del todo con el objeto de su referencia. En el caso del nóema, la referencia final no es el núcleo noemático, sino que éste, a su vez, tiene un centro que “funge como ‘portador’ de peculiaridades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, para las propiedades noemáticamente modificadas de lo ‘mentado en cuanto tal’.”²⁰

El “algo” determinado por los predicados que se dicen del objeto mentado en cuanto tal, (incluyendo esta

¹⁷ Justo Welton apuesta a una comprender cómo Husserl reorienta el sentido de su exposición de la intencionalidad, de una interpretación “logística” hacia una interpretación “perceptual” como origen del sentido. Cfr. Donn Welton, Op.cit. p.166 ss. El esquema propuesto por Welton, no obstante, tiene el riesgo de presentar un corte o cambio de rumbo drástico en el proyecto de Husserl, cuando, en realidad sus cambios responden más a una ampliación del concepto de lógica. No hay que olvidar que sus estudios sobre la génesis de *Análisis sobre la síntesis pasiva* y *Experiencia y Juicio* son momentos de la fundación de una idea amplia de lógica. En Husserl, si bien no hay una transparencia que permita intercambiar el sentido vivido al significado lógico, sí hay una coherencia intrínseca entre ambos momentos más que la discontinuidad que encontramos en otros fenomenólogos de la tradición como Heidegger y Merleau-Ponty.

¹⁸ Esto vale también para caracteres noemáticos que tienen que ver con correlatos de actos que mientan determinaciones no objetivas, como los sentimientos y las valoraciones que pueden eventualmente formar parte de la vivencia perceptiva, como veremos a continuación.

¹⁹ “Así pues, en todo nóema reside un puro algo-objeto semejante como punto de unidad, y a la vez vemos cómo hay que distinguir en respecto noemático dos diversos conceptos de objeto: este puro punto de unidad, este “OBJETO” NOEMÁTICO “SIN MÁS” y el “OBJETO EN EL CÓMO DE SUS DETERMINACIONES” —añadidas las respectivas indeterminaciones que “quedan abiertas” y son de este modo co-mentadas. Por lo demás, hay que tomar este “cómo” exactamente según prescriba el acto respectivo.” Hua III/1, S.302ss.

²⁰ Hua III/1, S.299

propia determinación objetiva) es, en última instancia, la unidad que sostiene el carácter del objeto mentado en cuanto tal como “el mismo” en la variación continua de sus determinaciones. Este “sujeto determinable de sus posibles predicados” es denominado por Husserl como la mera “x” con abstracción de todos los predicados y se distingue de todos los nóemas de los predicados impuestos sobre él. De modo que en todo nóema existe un punto de unidad que es el soporte de las determinaciones en las que se constituye el objeto.²¹

Por ahora conviene dejar en clara la distinción entre sentido, objeto y núcleo noemático. Señala Husserl: “El ‘SENTIDO’, del que hemos hablado repetidamente, ES ESTE NOEMÁTICO ‘OBJETO EN EL CÓMO’ con todo lo que la DESCRIPCIÓN ANTES CARACTERIZADA es capaz de encontrar con evidencia en él y de expresar conceptualmente.”²² El sentido en cuanto sentido objetivo del nóema, es aquello que cumple lo mentado por las intenciones significativas. Aquello que se ofrece por entero en la intuición es el nóema, el cual tiene un centro objetivo o núcleo noemático que caracteriza al objeto mentado en cuanto tal.

§2 Grados de expresión del nóema: la necesidad de distinguir entre sentido y significación.

A pesar de la distinción explícita entre sentido y significación, lo cierto es que Husserl mismo no es del todo claro en su caracterización del nóema. La comprensión cabal de dicha noción y la recepción de su aporte en el diálogo con otras tradiciones ha dado lugar a un acalorado debate, particularmente a raíz de la interpretación propuesta por Dagfinn Føllesdal en su famoso artículo sobre el concepto de nóema²³. Su tesis, en términos generales, es la identificación de la noción husserliana de “nóema” al concepto de “*Sinn*” utilizado por Frege. Føllesdal sostiene su interpretación con base en una sentencia de Husserl que aparece en *Ideas III*, donde señala que el nóema es una generalización de la idea de significado²⁴. Dicha hipótesis radicalizada más tarde por McIntyre y Smith, sugiere la posibilidad de equiparar el análisis del significado lingüístico de la filosofía analítica con el análisis noemático.

A pesar de las posibilidades de integración entre ambas tradiciones que abre esta interpretación, desafortunadamente también tiene serios problemas. El análisis descriptivo muestra que es que el núcleo noemático en sentido estricto no es una significación en el sentido lingüístico y hay caracteres del nóema, que son caracteres de

²¹ Resulta evidente la asociación con el antiguo concepto de “cosa en sí” de Kant, mas no debe confundirse en ningún momento esta tesis husserliana con la de su homólogo de Kögnisberg. La “cosa en sí” está más allá del horizonte de la subjetividad en la filosofía kantiana, en cambio, para Husserl, la mera “x” es ella también correlato de la vida de conciencia, aunque ciertamente irreductible, por encontrarse del lado del nóema, a un fragmento de la vida de conciencia en cuanto tal (aunque es siempre correlato de la conciencia). ¿Qué es aquello que en última instancia sostiene al objeto como él mismo en la variación infinita de sus determinaciones? Ciertamente, está más allá de nuestra voluntad; la cosa es lo que es ante la percepción, independientemente de nuestras pretensiones voluntarias, y se presenta en la sucesión continua de sus determinaciones sensibles como aquel objeto percibido y como siempre él mismo. En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, y aquí mismo, en *Ideas I* como en *Meditaciones Cartesianas*; Husserl señala que la unidad de la vida de conciencia está garantizada por la síntesis temporal. Lo interesante es que esta síntesis se realiza pasivamente (*Meditaciones Cartesianas*, §§ 38-39). No es osado aventurar que la coherencia entre la unidad de la vida de conciencia (que es patente en la experiencia interna) y la unidad de esa mera “x” objetiva, está impuesta por la propia unidad de la conciencia misma, por decirlo así, a pesar de ella, puesto que se realiza pasivamente. Al final, la última trascendencia, ese mero “algo” abstracto, síntesis de unidad, sería reductible a la unidad originaria de la vida de la conciencia. Aunque se trata de una tesis metafísica, es posible desarrollarse fenomenológicamente. Véase para esta cuestión John Drummond, “The Structure of Intentionality” en Welton, Bernet, Zavota *Op.cit.* p.41. También parece apuntar en ese sentido lo señalado por Husserl en torno a la constitución de la temporalidad en el § 27 de los *Análisis sobre la síntesis Pasiva*, Hua XI. s.28 ss.

²² Hua III/1 S.303

²³ Dagfinn Føllesdal “Husserl notion of *Noema*” en Hubert L. Dreyfus (ed.) *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Technology Press, Massachusetts 1982. pp. 73- 80. Originalmente fue presentado en APA symposium on phemonenology, en New York el 27 de Diciembre de 1969 y posteriormente publicado en *Journal of philosophy* (1969) pp. 680-87.

²⁴ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Tr. Luis Eduardo Gonzalez, revisión de Antonio Zirión, p.98 (Hua V s.85) y p.102 (Hua V s.89)

sentido en toda regla que no encuentran lugar, en el momento de la enunciación, dentro de la expresión lingüística. Cuando Husserl dice que el nóema es una generalización de la noción de significado, en realidad se refiere a que la forma en que descubre el concepto de nóema y el hilo conductor inicial del proyecto lógico es un análisis del significado. Este núcleo dóxico, en la medida en que lo es para cada vivencia concreta que lo mienta necesita ser aprehendido ya con la forma conceptual-significativa. Aunque, por otra parte, sea el concepto y con él la expresión lógica, el que lo “expresa” (diríamos parafraseando a Hegel) de acuerdo a su esencia universal. Pero ello supone una abstracción ideatoria y el consecuente acto aprehensor dirigido al núcleo de sentido para completar el proceso. Parece más razonable pensar, como sugiere Mohanty, que la universal conceptualización de todos los núcleos noemáticos no quiere decir que sean ya conceptos, sino unidades conceptualizables.²⁵

Como hemos argumentado arriba, el nóema y el significado lingüístico para Husserl no se identifican. La descripción del sentido de la percepción no corresponde sin más al significado lógico que expresa el núcleo dóxico que capta. Si tomamos por ejemplo el correlato noemático del acto de percibir una silla, tenemos elementos como la configuración visual y táctil de una silla, la variación en la iluminación reflejada en su superficie, las intuiciones sensibles que ofrecen los grados de plenitud intuitiva de mi percepción, la perspectiva concreta en que veo la silla, etc. Todo lo anterior son momentos del correlato noemático de la percepción “de la silla”. Los llamamos “caracteres de sentido” porque ofrecen el correlato noemático de la silla y concreción de la vivencia de percepción de “la silla percibida en cuanto tal”. Pero el mismo nóema “silla percibida” se mantiene en la variación de la atención sobre la silla, del punto de vista o incluso en la presentación de otras sillas. Sin embargo en lo que respecta a la percepción concreta de una silla en particular que tengo enfrente, es necesario destacar lo que Husserl llama “nóema concreto” de una vivencia actual.²⁶ Este es el punto en que creemos que las tesis de Føllesdal fallan en su caracterización del concepto de nóema. A nuestro parecer la reducción del “sentido” en general a entidad abstracta o concepto, no hace justicia ni al nóema concreto ni a la plenitud noemática, razón por la cual, además, no está justificada la interpretación derivada de las tesis de Føllesdal, como es la que realizan McIntyre y Smith que identifican nóema y significado.

En este sentido iría también la necesaria distinción entre “nóema” y “esencia”.²⁷ La esencia es una noción ontológica relativa al tipo de objeto y su determinación a priori de acuerdo a la región ontológica a la que pertenece. Husserl comienza a utilizar el concepto de esencia y la captación de esencias para distinguir la esfera de lo fáctico empírico de la esfera ideal del objeto en sus determinaciones posibles. El nóema y la esencia son unidades no “empíricas”, a la captación de una esencia le corresponde como a todo acto un nóema referido al sentido de lo mentado en cuanto tal en la unidad invariable de las determinaciones intuitivas. Aun cuando se trate de un juicio, tenemos las ocurrencias fácticas del juzgar que tienen, no obstante, como correlato a ese juicio específico y su “contenido mentado” como su nóema. La variación en la fantasía, a través de la cual se exhibe intuitivamente una esencia, es un acto intencional con su nóema, que es el objeto en el cómo de sus determinaciones en la fantasía, esto es, en sus variaciones

²⁵ Esto resume mi posición en el segundo capítulo de mi estudio *Sobre el sentido y la expresión de la vida afectiva* Tesis de Maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008, donde expongo con más detalle mis críticas a la interpretación fregeana del nóema y extendiendo el debate a las dificultades de la expresión de los nóemas afectivos. Una panorámica amplia y actual del debate en torno al concepto de nóema en Husserl la ofrece el libro de Daniel Schtigel *El objeto ausente: interpretaciones sobre el nóema*, Ediciones Virgilio, Buenos Aires, 2007.

²⁶ Hua III/1, § 130-133 y Welton Op.cit. “Concrete Noema” p.204-211 para una mejor exposición de este tema.

²⁷ *Ideas III* §16 p.98 ss. [Hua V s.85ss] Cfr. J.N. Mohanty, *Phenomenology between essentialism and transcendental philosophy*, Northwestern University Press, 1997, p.46

posibles; dado que la variación en la fantasía mienta al objeto en el “como si” de sus posibilidades el resultado, que se explicita en horizontes como todos los núcleos noemáticos, es la mención que mienta y cumple una esencia concreta.

La diferencia entre nóema y esencia es una diferencia semejante a la que establece Husserl entre significación y objeto en *Investigaciones Lógicas*. El nóema que mienta un acto intencional puede ser “absurdo” y a pesar de ello ser un “significado lógico”. Es así que el significado “cuadrado redondo”, el cual mienta un contra sentido, es no obstante un significado, pero la esencia “cuadrado redondo” no existe.²⁸ Los actos concretos no sólo mientan al objeto en su posibilidad, aunque todos lo hacen implícitamente (de otra forma sería imposible la mención) sino que lo mientan concretamente. Cuando veo la silla rota, la silla rota no es cualquier silla rota posible sino la silla que está en el cuarto, tirada en el suelo, sin la pata derecha, con el respaldo quebrado, y todas estas determinaciones son determinaciones noemáticas que puede o no compartir esta silla precisa con la esencia en general que corresponde a todas las sillas rotas posibles.

a) Consecuencias de la interpretación lingüística de la noción de nóema

Para una comprensión más precisa de su argumento enunciemos las tesis de Føllesdal. La primera tesis es que el nóema es una *entidad intensional*, y es una generalización de la noción de significado. Su tesis se fundamenta en dos líneas del tercer volumen de sus *Ideas* que podemos encontrar en el parágrafo §16: “El nóema no es más que la generalización de la idea de Significado (Sinn) al dominio total de los actos”²⁹ Más adelante hace referencia al pasaje al que nosotros también aludimos del parágrafo §124 de *Ideas I*, en el que Husserl afirma que los términos de Sentido (Sinn) y de Significación (Bedeutung), utilizados inicialmente como sinónimas, requieren un concepto más amplio de significado, pues en cierto modo es aplicable a la entera esfera noético-noemática, esto es, a todos los actos intervengan o no expresiones.

Para Føllesdal existe una cierta ambigüedad en el uso de Husserl de la palabra sentido, “Sinn”, aplicado al nóema. Dice Føllesdal “Algunas veces quiere referirse al noema pleno, otras veces sólo a una parte de él, una parte que puede ser la misma en actos de diferentes clases – por ejemplo, actos de percibir, recordar, imaginar, etc.”³⁰. En efecto, la ambigüedad existe, pero también hay suficientes razones para precisar la terminología con base en las propias distinciones que realiza Husserl en *Ideas I*. Especialmente cuando él mismo señala que la noción de “Sentido” debe usarse en una acepción más amplia que la de significación, relativa al contenido de las vivencias de la expresión. En su acepción amplia, sentido se refiere al noema en plenitud (con todos sus caracteres noemáticos) pero el propio Husserl usa una acepción reducida que es en cierto modo equiparable a la de “sentido objetivo” o “núcleo noemático”.

La segunda tesis de Føllesdal hace referencia a la distinción entre dos componentes del nóema. Por un lado es lo común a todos los actos del mismo objeto, con las mismas propiedades, orientado de la misma manera; por otro es el carácter tético del acto, es decir, lo que hace que sea percepción, recuerdo, imaginación. En cuanto al primero de estos componentes se denomina sentido noemático o sentido objetivo. El segundo de estos componentes es el correlato noemático del modo de darse el objeto. Según Føllesdal, en *Ideas* Husserl normalmente utiliza el concepto de *Sinn* para

²⁸ Véase *Ideas III*, p.98 ss. [Hua V s.85ss.]

²⁹ *Ideas III*, p.102 [Hua V s.89]

³⁰ Føllesdal, Op. cit. p.75

el primer componente y nóema para ambos. Por nuestra parte hemos argumentado que el sentido, *Sinn*, abarca toda la esfera noemática incluyendo los caracteres noemáticos fundados en el sentido objetivo. Aunque es cierto que tales caracteres noemáticos son “sentido” de manera derivada respecto del sentido objetivo.

La tercera tesis afirma que el sentido noemático es aquello en virtud de lo cual la conciencia se relaciona con su objeto³¹. De la tesis cuarta a la séptima se enuncian los modos de referencia del nóema a su objeto que sugieren la correspondencia entre las distinciones entre sentido y referencia de Frege. Estas relaciones, que se sostienen en la consideración de la relación entre significación y su referente son sostenibles desde Husserl; pero la cuestión de fondo está en la determinación precisa de qué es el nóema mismo. La octava tesis enuncia su propuesta más controvertida: los nóemas son entidades abstractas. Aquí hace referencia aquí al manuscrito *Noema und Sinn*, donde Husserl afirma que los sentidos (*Sinn*) son objetos irreales, no son objetos que existan en el tiempo. Los nóemas tampoco son objetos espaciales, por lo cual, piensa Føllesdal, no son objetos percibidos por nuestros sentidos (Novena tesis).³²

La décima tesis de Føllesdal señala que los nóemas son conocidos a través de una reflexión especial, la reflexión fenomenológica, la cual “no es una manera especial de mirar o utilizar nuestros sentidos; los objetos captados en la reflexión fenomenológica son, como hemos observado ya en las dos tesis precedentes, abstractos e imperceptibles”³³

En la decimosegunda tesis realiza el acercamiento explícito entre el concepto de nóema de Husserl y la noción de Sentido (*Sinn*) de Frege, que caracteriza esta posición interpretativa de la obra husserliana. Aquí Føllesdal señala que el nóema es un sistema complejo de tales determinaciones que hacen a una multitud de datos visuales, táctiles y otros ser apariencias de un objeto.

“Si la fenomenología es el estudio del significado (meaning), en sentido amplio, entonces ¿qué luz arroja a las cuestiones concernientes al significado que han jugado un papel fundamental en la filosofía de sus inicios y que son una preocupación fundamental de tantos filósofos contemporáneos?”³⁴. En efecto, Føllesdal tiene razón y la fenomenología tiene como tema el estudio de la significación en sentido amplio³⁵; pero habría que insistir en ese carácter “amplio” que Husserl señala y no confundirlo con la esfera de la significación lingüística, por lo cual es conveniente distinguir entre significación y sentido.

Doce años más tarde David Smith y Ronald McIntyre, partiendo de la interpretación sobre el nóema que hace Føllesdal, defienden la identificación entre el concepto de nóema y el de significado en Husserl.³⁶ Su estudio comienza con una caracterización del concepto de significación lingüística de Husserl; para ello recurren a la exposición de algunas pautas generales del concepto de significación que aparece en la Primera de las *Investigaciones Lógicas*. McIntyre y Smith ponen atención en que la significación es una entidad ideal, de la forma de una especie ideal, que se ve instanciada en los

³¹ Ídem

³² Føllesdal cita simplemente “Nóema und Sinn”. Se trata del Manuscrito con la signatura del Archivo Husserl de Lovaina B III 12. El grupo está dividido en nueve partes que corresponden a diferentes periodos (entre 1908 y 1927).

³³ Føllesdal Op. cit. p.78.

³⁴ Ibid. p.80

³⁵ Que nosotros preferimos llamar “sentido”, para distinguirla de la noción específica de significación.

³⁶ McIntyre and Smith, “Husserl’s Identification of Meaning and Noema”, en Hubert L. Dreyfus (ed.) *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Technology Press, Massachusetts 1982 pp. 43-58. Originalmente fue publicado en *The Monist* 59 (1975) 115-132. El desarrollo más amplio de su posición se encuentra en su obra conjunta *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht Publishing Company, 1982. A propósito de esta obra véase el detallado análisis de Agustín Serrano de Haro en “Fenomenología trascendental y filosofía analítica, en torno al concepto de nóema” en *Revista de Filosofía*, No. 2 Universidad Complutense de Madrid, 1989, p.169-177. En este trabajo Serrano de Haro aborda en algunas imprecisiones a las que no nos referimos aquí, en torno a la comprensión de los filósofos norteamericanos, de la reducción trascendental y sus consecuencias en la noción de nóema.

actos significativos, sin perder por ello su existencia independiente e ideal. Con la aparición de *Ideas* en 1913, Husserl desarrolló una noción de acto de significación (act-meaning) que McIntyre y Smith identifican con el concepto de *Sinn*, por la cual Husserl abandona la idea de que las significaciones son esencias de actos instanciadas en actos. En su lugar Husserl considera que las significaciones (meanings) son “entidades abstractas correlatos de actos y expresables por palabras pero en ningún sentido propiedades o partes de actos”³⁷. En efecto, Husserl cree que el sentido o nóema no es un ingrediente o parte de los actos sino el correlato objetivo de la intención. Tales entidades son llamadas hoy, en día, según McIntyre y Smith, entidades “intensionales”. En este punto coinciden con la tesis de Føllesdal.

En el segundo apartado de su estudio se dedican a desarrollar el tema de que toda significación lingüística es un sentido noemático (Noematic Sinn)³⁸. Las significaciones lingüísticas, consideradas como entidades intensionales, son ontológicamente independientes de la conciencia. Smith y McIntyre defienden que para Husserl las significaciones (Bedeutungen) expresadas por palabras son los sentidos noemáticos de los “actos de dar sentido”, actos de conciencia.

La expresión de un significado en palabras involucra la realización de una acción, una parte del comportamiento corporal vinculada al proceso intencional subyacente de la conciencia. El aspecto corpóreo de los actos de habla (*speech act*) consiste en la producción de una “mera expresión”, soporte sensible en la forma de una articulación fónica o forma escrita. Pero la ejecución completa de una expresión, en sentido estricto, tiene su propio aspecto intencional en el acto que brinda la significación. El hablante debe actuar con el propósito de expresar una significación por la ejecución vocal de los sonidos adecuados a las palabras, de otra forma, incluso en la pronunciación correcta de palabras realmente no está diciendo nada; tal es el caso de los niños que repiten una palabra una y otra vez sin reparar en su significación.

Si logramos comunicarnos con el que nos escucha, coincidimos con él en referirnos significativamente al mismo objeto, de tal forma que el oyente se dirige al objeto a través del mismo sentido noemático. De acuerdo con Husserl, según McIntyre y Smith, “la significación expresada como el “Bedeutung” de las palabras es la significación, el sentido noemático, del acto fundamentante. La significación es lo que es comunicado del hablante al que escucha. Así que el acto fundamentante literalmente “da” o “presta” su significación a la expresión pronunciada en el acto de habla”³⁹.

Así, el significado expresado en la realización de un enunciado aseverativo es la significación (sentido noemático) del acto fundamentante del juzgar; y su significación expresada es lo que el hablante comunica al que escucha.

Lo que es central para lo que nos ocupa es la conexión entre significado lingüístico y sentido noemático. Como hemos visto que los significados lingüísticos son ellos mismos sentidos noemáticos expresados, comenzamos a ver que Husserl toma el sentido noemático de los actos y de los significados lingüísticos expresados en el lenguaje como las mismas entidades. Pero el argumento principal para identificar el sentido noemático y las significaciones lingüísticas descansa en la tesis de que el sentido noemático de cada acto es en principio expresable en el lenguaje.⁴⁰

³⁷ Ibid. p.83.

³⁸ A lo largo del ensayo se refieren al sentido noemático siempre así, con el adjetivo en inglés y el sustantivo en alemán. Sigo la traducción recurrente como Sentido noemático siempre para referirme a esta expresión que utilizan Smith y McIntyre.

³⁹ Ibid. p.85.

⁴⁰ Ibid. p. 86.

Smith y McIntyre creen que Husserl ve los significados lingüísticos como significaciones en el sentido de sentidos noemáticos. El lenguaje sirve para hacer conocer a otros la manera como intencionamos objetos. Todo sentido noemático es en principio expresable en el lenguaje. Esta tesis es la base de la interpretación según la cual Smith y McIntyre sostienen que los noematas y sus componentes son “entidades intencionales”.

En la aseveración expresamos el sentido noemático, al decir un juicio. “El significado en virtud de ser expresado se le llama ‘lingüístico’ o ‘Bedeutung’”. Pero Husserl cree que los actos y sus sentidos (meanings) no son intrínsecamente lingüísticos. Uno puede juzgar algo sin *decir* nada en absoluto. De hecho, *cada* acto, ‘publicado’ o no, como una significación, tendría la misma significación si se llevara al lenguaje”⁴¹

Aquí Smith y McIntyre hacen referencia al ya tantas veces aludido § 124 de *Ideas I*, y señalan:

Sinn es así concebida como una extensión de *Bedeutung*, así que la significación como *Sinn* no es más exclusivamente, intrínsecamente o incluso primariamente una noción lingüística. (Estrictamente hablando “Sinn” se refiere al componente del nóema de un acto que cuenta para la dirección del acto hacia su objeto. Pero el pleno nóema (*whole* noema), Husserl sugiere, puede ser pensado como un Sinn en un uso menos específico del término: (cf. *Ideas* 90:223). Actos tales como esperar, recordar, imaginar, y percibir tienen significaciones (meanings) en el sentido general de Sinne. Y a pesar de que no hay nada intrínsecamente lingüístico en estos actos y sus significaciones (meanings), sus Sinne son entidades intencionales del tipo de las significaciones expresadas en el lenguaje.⁴²

La cuestión está en si es legítimo identificar inmediatamente cualquier parte del nóema, en este caso el sentido noemático, con el tipo de objetividad que es la significación. La noción de significación implica un cierto carácter conceptual formado y disponible para ser expresado (exista o no actualmente una “mera expresión” que concrete esa exteriorización lingüística).

De hecho, *cualquier* Sinn, el Sentido noemático de *cualquier* acto (actual o posible), es en principio expresable a través del lenguaje. Y cuando el Sinn de un acto *es* expresado, [...] este es el Bedeutung de las palabras que éste expresa. Si un Sinn es actualmente inexpresso, cree Husserl, en principio podría desarrollarse alguna expresión lingüística cuyo Bedeutung es ese Sinn. Esto es lo que llamamos la *tesis de expresabilidad*⁴³

Smith y McIntyre sostienen además que el sentido noemático juega el mismo rol en el lenguaje y en los actos de conciencia en general. Las entidades *intencionales* que son expresadas en el lenguaje y las entidades noemáticas de los actos intencionales son exactamente las mismas entidades.

⁴¹ Ibid. p. 87.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

Con esta identificación del sentido noemático y la significación lingüística, la visión antipsicologista del significado de Husserl generaliza una tesis sobre la lógica y la semántica a la tesis sobre la fenomenología y la teoría de la intencionalidad en general: los sentidos noemáticos son entidades intencionales no psicológicas”⁴⁴.

Smith y McIntyre, afirman por otra parte, que la tesis de expresabilidad no implica que todo *Sinn*, tenga que estar expresado actualmente, tampoco implica que alguna lengua natural existente sea lo suficientemente rica como para expresar todo *Sinn*.

Un segundo punto interesante es que reconocen que el nóema incluye otros componentes vinculados con lo que Husserl llama o “modo de darse” del acto. Estos componentes, sobre los que nosotros también hemos llamado la atención, tienen que ver con los grados de claridad con los cuales el objeto de un acto es entendido, las características del objeto, la modificación atencional y la plenitud intuitiva. “Husserl afirma que cuando un acto es llevado a expresión estos componentes adicionales no son parte del *Bedeutung* expresado”⁴⁵.

De tal manera que para Husserl sólo el sentido (*Sinn*) del acto fundamentante de una enunciación expresiva es expresado. Los demás caracteres noemáticos pueden ser expresados de una manera indirecta. Cuando juzgo que “p” y digo “p” expreso el *Sinn* pero no el componente tético del nóema de mi juicio. Cuando digo en cambio “Yo juzgo que p” entonces expreso el sentido de otro juicio sobre mi primer juicio.

Smith y McIntyre creen que los caracteres noemáticos pueden ser expresados de esta forma indirecta, de tal manera que son capaces de servir como componentes de algún sentido (*Sinn*), y en ese sentido son expresables como significados (*Bedeutungen*) lingüísticos.

Los propios autores del estudio reconocen que Husserl no formula las cosas de esta forma:

En este punto, aunque Husserl no lo formula así él mismo, asegura que todos los componentes noemáticos son entidades intencionales. De hecho, esta es una evidencia que Husserl concibió en el nóema y todos sus componentes —y no sólo en el sentido noemático— como significaciones o intensiones. De los componentes del *Gegebenheitweise* Husserl dice “Como *caracteres del, por decir, “ideal”* (Ideellen) ellos mismo son “ideal” y no “real” (reell)” (*Ideas* § 99, p.25). Y Husserl en ocasiones utiliza la palabra “Sinn” para describir el nóema completo. Cuando, como si fuera la regla, reserva “Sinn” para el componente del objeto al que se dirige el nóema (el sentido objetivo o sentido noemático), él sugiere la palabra “Satz” (proposición) [proposition] que describiría apropiadamente la combinación de componente del sentido del nóema y el componente tético (*Ideas* § 133, p.324). Cualquier terminología refuerza la interpretación de que el nóema y sus componentes son intensiones. ⁴⁶

⁴⁴ Ibid. p. 88.

⁴⁵ Ibid. p.89.

⁴⁶ Ibid. p.91.

De esta integración del nóema entero como entidad intensional se deriva la identificación entre sentido noemático y significación lingüística. Nosotros creemos, por otra parte, que esta posición no sólo se aleja de la posición de Husserl, sino que, dejan de lado algunos aspectos cruciales de la idea de “sentido” husserliana, que tiene que ver con la aprehensión de la experiencia concreta con relativa independencia de la necesaria generalización conceptual de la esfera lingüística.

b) Problemas del argumento de Føllesdal y elementos de una refutación de la interpretación de McIntyre y Smith.

Uno de los problemas de fondo que entraña la interpretación analítica de la noción de nóema es que consideran que el sentido noemático es un concepto y, sobre todo, identifican la idealidad noemática, que incluye los componentes noemáticos que dan concreción y plenitud al nóema perceptivo, con la abstracción conceptual. Mohanty ha señalado que el hecho la expresabilidad de un acto no implica que el sentido lingüístico (la significación) sea el mismo que el sentido de la vivencia que es expresada. Si la significación y el sentido de la vivencia que la significación expresa se tratara de lo mismo, bastaría con expresar el juicio para decir algo verdadero, pues el sentido de ese juicio sería el mismo que el de la percepción que lo confirma. La confirmación que da la percepción requiere justamente que ese sentido sea ofrecido en una intuición sensible, que cumpla con mayor o menor plenitud el sentido mentado significativamente en la expresión lingüística.⁴⁷

Evidentemente, existe una síntesis de identificación que hace que se unan en un punto la significación expresada y el sentido de la percepción, y que entonces aparezcan como “lo mismo”. Pero esa unidad implica, entre otras cosas, la aprehensión de la percepción como cumplimiento de la significación lógica. En ese sentido, dejan de ser relevantes todos los componentes noemáticos que proporcionan la plenitud y concreción de la vivencia perceptiva, a favor de la captación de lo que hay de generalizable o universalizable en el nóema⁴⁸.

Marina Paola Banchetti, en su artículo “Føllesdal on the notion of the noema: A critique”⁴⁹, sostiene una crítica interesante a la interpretación de Føllesdal, que alcanza al argumento de Smith y McIntyre. Ella sostiene que Føllesdal en realidad confunde el concepto de Idealidad con el de “Abstracto”, y de ahí se deriva su interpretación del nóema como concepto. Banchetti señala en ese sentido que la interpretación de Føllesdal pierde de vista el nóema concreto. Además la noción de abstracto se opone a “concreto” no se opone a “ideal”; pues lo contrario de la idealidad husserliana, es la realidad espacio temporal como la realidad como contenido ingrediente de la corriente de vivencias. El nóema es ideal porque es “irreal” y es no-ingrediente de la conciencia.⁵⁰ Este sentido de idealidad, por otro lado no se opone a los

⁴⁷ “El *Sinn* husserliano de los actos no lingüísticos, expresables (con limitaciones), no es conceptual; y cuando este es “expresado”, la significación de la expresión y el *Sinn* son “congruentes” pero no idénticos. El *Sinn* o nóema es siempre ideal. “Idealidad” y “conceptualidad” no son lo mismo” J.N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press, 1982, pp.75-76.

⁴⁸ J.N.Mohanty denuncia que los intérpretes fregeanos de Husserl no toman en cuenta los elementos o contenidos que forman parte del nóema pleno en “Noema and Essence”, Drummond and Embree, *Op.Cit.* p.50.

⁴⁹ Marina Paola Banchetti, “Føllesdal on the notion of the noema: A critique”, *Husserl Studies*, Volume 10, Number 2, Springer Netherlands, June, 1993, pp. 81-95

⁵⁰ La diferencia entre “idealidad” e “irrealidad” ayuda a dar consistencia a la idea husserliana de nóema pleno y concreto como correlato de experiencias concretas. La reducción trascendental nos entrega éste mismo mundo con sus correlatos depurados de su asunción como momentos integrantes del mundo, pero no como “abstracciones” o “generalizaciones” de objetos. El nóema no es en principio una “generalidad” sino el correlato fenoménico lleno de concreción efectiva “dada” a la intuición concreta de la experiencia. En todo caso es el núcleo dóxico la unidad

caracteres que dan concreción a la experiencia. La crítica de Banchetti me parece contundente y se suma como argumento a favor de nuestra distinción entre las nociones de sentido y significación.⁵¹

§3 Idealidad del concepto, irrealidad del sentido

La idealidad es el género del cual la significación conceptual sería una especie. El carácter ideal de la significación conceptual no subsume bajo su misma condición otras idealidades; sólo basta hacer referencia a la distinción de Husserl entre nóema y esencia para dar cuenta de ello. La confusión entre significación y sentido tiene lugar en dos aspectos.

1) El sentido objetivo de una percepción da cumplimiento a la significación mentada por una expresión. Sin duda, existe una síntesis de identificación entre el sentido objetivo de la percepción y la significación expresada⁵². Pero lo que hace que tenga lugar un cumplimiento en sentido estricto, es que la percepción presente intuitivamente el objeto mentado signitivamente en la significación expresada, en el mismo sentido en que ha sido mentado por la significación.

2) El sentido en general es una idealidad, la significación también lo es. El sentido de una percepción concreta es ideal, pero no al modo de la generalidad abstracta de la significación conceptual, sino por su oposición a la realidad (espacio-temporal⁵³) que ha quedado puesta entre paréntesis por efecto de la reducción fenomenológica, así como por oposición a la realidad (reell) de la conciencia. El sentido es no-ingrediente del polo noético de la vivencia, es decir, no depende de los actos psicológicos en los que tiene lugar. Esto ha sido destacado como una confusión en la interpretación de Føllesdal del concepto de nóema husserliano, que arrastra la interpretación lingüística del sentido noemático realizada por Smith y McIntyre. El concepto de significación debe reservarse, como el propio Husserl señala en el párrafo §124 de *Ideas* I⁵⁴, al ámbito de la expresión, y el concepto de Sentido, *Sinn*, se refiere al ámbito más amplio de las vivencias en general. No se trata de una distinción meramente nominal, y la noción de sentido husserliana da lugar a una ampliación del concepto que permite describir componentes no conceptuales de la experiencia concreta.

La corrección que Husserl realiza entre la significación como una especie ideal de los actos de dar sentido, permite, gracias al concepto de nóema, hacer justicia a la descripción de la experiencia concreta sin caer en el psicologismo. Se mantiene la idealidad del sentido como “irrealidad” incluso cuando se trata de la concreción y plenitud noemática. La clave para distinguir esta descripción de cualquier subjetivismo psicológico es la propia reducción trascendental. Parece que sólo tiene sentido hablar de nóema en el marco de la reducción trascendental.⁵⁵

“generalizable” y en ese sentido abstracta perteneciente a todo nóema, pero el correlato objetivo concreto que Husserl llama nóema no es ninguna “idealidad” en el sentido en que lo es la “significación” o la “esencia”. Habría que tomar esta posibilidad con base en las nociones de nóema pleno y nóema completo.

⁵¹ Dallas Willard por su parte ha criticado la identificación entre “irreal” e “ideal”, lo cual no se opone a Banchetti, al contrario, apoya su posición toda vez que también cree que lo “irreal”, que es el estatuto del nóema se refiere a eventos temporales y entidades trascendentes a lo “real” (real ingrediente de la vivencia) pero todavía dentro de la inmanencia de la subjetividad. Lo “irreal” se refiere a entidades individuales que “duran” y debe distinguirse de lo “ideal” como “universal”.

⁵² O bien, según Mohanty “congruencia” lo que enfatiza la necesidad de distinguir entre sentido capaz de ser “conceptualizado” y significación conceptual-lingüística.

⁵³ Tanto espacio temporal como ingrediente real de la conciencia

⁵⁴ Recordemos que, como ya señalábamos en el nota primera a este trabajo, es éste es uno de los párrafos que Marc Richir cita recurrentemente a la hora de presentar el problema de lo que él denomina “tautología simbólica” o “circularidad simbólica”. Puede también consultarse, en este mismo número de *Eikasia*, el interesante testimonio de Joëlle Mesnil, “Mon chemin vers Marc Richir”, vertebado por esta distinción entre sentido y significación.

⁵⁵ Precisamente parte de las discusiones del debate está en que no se toma en cuenta la reinterpretación que el propio Husserl hace de su obra anterior, *Investigaciones Lógicas*. En otras obras casi siempre procede en sus análisis casi asumiendo que lo hace en el marco de la reducción trascendental. A veces apenas lo indica de manera marginal. El tratamiento de la “idealidad” de los significados de *Investigaciones Lógicas* y su

§4 Significación en la esfera noemática y Sentido concreto del nóema perceptivo.

Una vez señaladas nuestras críticas a la interpretación analítica de la noción de nóema tenemos que la pregunta de fondo es la siguiente: ¿qué es el sentido concreto de un nóema perceptivo, justo en la medida en que no se identifica con el significado conceptual abstracto del objeto percibido en cuanto tal? Al respecto debemos concluir que el nóema concreto de la vivencia perceptiva es lo mentado en cuanto tal por la percepción justo en la manera concreta en que es mentado por esa percepción. El significado conceptual abstracto es el correlato objetivo del juicio que está a disposición de actos expresivos. Supone la conceptualización, que no necesariamente está presente en la percepción en cuanto tal. La percepción no es una enunciación lingüística, pero puede ser aprehendida como cumplimiento de intenciones significativas. En realidad se trata de la misma percepción y su función lógica, en una perspectiva epistemológica, no modifica su contenido. Nuestro problema no es con la verdad de los enunciados que significan el contenido de la percepción, sino con la identificación del sentido total de la percepción con la aprehensión de su contenido significativo como cumplimiento de significaciones en sentido lógico. La percepción tiene su propio sentido antes de la aprehensión significativa de su contenido, antes de que se efectúe sobre su sentido noemático la conceptualización necesaria para que se realice el cumplimiento de las intenciones significativas. Como han sugerido estudiosos como Donn Welton y Luis Rabanaque, la consideración genética de la percepción es la vía para acceder a la descripción entre el sentido concreto de la percepción y formación gradual de la esfera de las significaciones conceptuales⁵⁶. Las discusiones más recientes avanzan a la superación del debate vía los análisis genéticos.⁵⁷

§5 El sentido y la expresión de los nóemas afectivos

a) Los actos afectivo-valorativos en tanto noesis fundadas y sus correlatos noemáticos

El sentido de la vida afectiva fue motivo de estudio por primera vez, en la obra publicada por Husserl, en el § 15 de la “Quinta” de sus *Investigaciones Lógicas*. Ahí se preguntaba sobre los alcances de la idea de intencionalidad en los actos no-dóxicos, en este caso, del sentimiento y la voluntad. En esta obra, de acuerdo a la tradición abierta por Brentano, reconocía el carácter intencional de los sentimientos, los cuales no son un mero agregado psicológico a la vivencia meramente objetivante sino que se refieren desde sí mismos a sus propios objetos. Dicha referencia intencional, no obstante, se realiza a partir de su fundación en actos objetivantes que brindan la representación base de sus objetos. Este carácter fundado ha dado la impresión de cierto predominio de los actos dóxicos sobre los actos de la

consideración como “esencias intencionales” todavía no tiene la herramienta más potente de la reducción trascendental para “suspender” los efectos empíricos de la consideración psicológica. La reducción fenomenológica permite acceder a un plano de concreción donde es posible entender los correlatos de la vida de conciencia como unidades concretas sin hacer de ellos “abstracciones” sino tomarlos tal y como se brindan a la experiencia.

⁵⁶ Donn Welton “Intentionality and Language in Husserl’s Phenomenology”, *The review of metaphysics*, Vol. XXVII (December, 1973), pp.260 ss. Especialmente la sección cuarta. El estudio ya citado *The Origins of Meaning*, es el proyecto de Welton de realizar esta génesis de la significación en la esfera antepredicativa. Estudios más recientes como los de Luis Rabanaque han explorado las rutas de análisis que permiten esclarecer los diferentes momentos de la génesis de la idealidad y contribuyen a un replanteamiento del debate en torno a la naturaleza del nóema. Véase Luis Román Rabanaque, “Niveles y Estratos noemáticos y la idealidad del sentido” en *Escritos de filosofía* no.43 (Buenos Aires, 2003), pp.321-334, y Luis Román Rabanaque “Passives Noema und das analytische Interpretation”, *Husserl Studies*, 10,1994,p.65-80.

⁵⁷ John Drummond ha señalado la importancia de la intencionalidad de horizonte en la explicitación del núcleo noemático mismo como proceso dinámico en Drummond “The Structure of Intentionality” Op.cit. p.37-41

esfera del sentimiento, pero dicha fundación no significa una subordinación donde el acto afectivo agregue un predicado meramente añadido a un objeto ya determinado en la esfera dóxica.⁵⁸ En un manuscrito anterior de 1893, anterior a la redacción de *Investigaciones Lógicas*,⁵⁹ Husserl señala que el acto afectivo no es un mero “ropaje” de las vivencias objetivantes sino que agrega una nueva determinación de sus objetos, y en ese sentido los sentimientos son también un modo de referencia de la conciencia a su mundo entorno, son, ellos mismos, vivencias de sentido. Con todo, el problema de la expresión de los actos afectivos⁶⁰ no aparece directamente en *Investigaciones Lógicas*

A partir del párrafo §37 de *Ideas I*, Husserl vuelve sobre el tema de los sentimientos en el marco de la exposición del problema de la aprehensión. Ahí Husserl afirma que al *cogito* mismo es inherente un estar atendiendo algo, pero hay que distinguir entre el objeto intencional y el objeto aprehendido. Normalmente se cree que atender a un objeto es aprehenderlo como objeto, pero solamente se habla de tal aprehensión cuando el objeto es captado como tal. Sólo podemos estar vueltos a una cosa aprehendiéndola, pero cuando se trata de un acto afectivo o estimativo estamos vueltos hacia el valor (en el valorar) o hacia lo que alegra, en el caso de una alegría. El objeto intencional de estos actos sólo se vuelve aprehendido cuando el acto se torna objetivante.⁶¹

El acto de valorar, en cuanto acto, tiene su respectivo nóema con una estructura similar a la de otros actos como la percepción. Así como hay lo percibido en cuanto tal, que es el nóema del acto de percepción, hay lo valorado en cuanto tal, que constituye el núcleo noemático correspondiente a la intención estimativa del objeto. Toda vivencia plena de grado superior tiene un correlato intencional análogo al de las nóesis simples. Existe lo valorado en cuanto tal como núcleo noemático con sus respectivos caracteres téticos; de tal forma es posible la determinación de valioso, grato o regocijante de manera análoga a lo probable o lo posible, de modo que la conciencia afectiva no es una neutral sino posicional, asume una posición.⁶²

Siguiendo las caracterizaciones que hicimos antes sobre el núcleo noemático y el nóema pleno, el objeto en cuanto valioso no se identifica con el nóema pleno de acto de valorar entero.⁶³ Dice Husserl “al *pleno* “sentido” del valorar pertenece el qué del mismo con toda la plenitud en que es conciente en la respectiva vivencia del valor; y que la *objetividad* de valor entre comillas no es, sin más, el pleno nóema.”⁶⁴ Las vivencias de agrado y desagrado son vivencias con múltiples capas intencionales tanto noéticas como noemáticas. Cuando una percepción funda una capa de valorar, tenemos en el “todo de fundamentación” designado por la capa más elevada de la vivencia distintos nóemas o sentidos.

65

⁵⁸ Cfr. James Mensch *Postfundamental Phenomenology: husserlians reflections on Presence and Embodiment*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania. 2001, p.37

⁵⁹ Manuscrito de 1893 “Noten zur Lehre von Aufmerksamkeit und Interesse” Hua. XXXVIII, Beilage II, s.164

⁶⁰ Hay una cierta mención indirecta del problema en los §67-68 de la Sexta de las *Investigaciones Lógicas*

⁶¹ “En el estar vuelto valorando a una cosa está encerrada también, en verdad, la captación de la cosa; pero no es la *mera* cosa, sino la cosa *valiosa* o el *valor* (sobre lo cual hablaremos aún más extensamente), el *pleno correlato intencional del acto valorante*. Así, pues, “estar *vuelto valorando* a una cosa” no quiere decir ya “*tener por objeto*” el valor, en el sentido especial del objeto captado, como necesitamos tenerlo para predicar sobre él; e igual en todos los actos lógicos que se refieren a él” [Hua III/1S.76]

⁶² “La conciencia es, con respecto a estos nuevos caracteres, una vez más una conciencia *posicional*: el “valioso” es dóxicamente susceptible de ser puesto como algo que es valioso. Este “es” que pertenece al “valioso” como caracterización *signa* puede luego pensarse también *modalizado*, como todo “es” o “cierto”: la conciencia es entonces conciencia del *valor posible*, se tiene la impresión de que la “cosa” es valiosa; o también, es conciente como *conjeturalmente valiosa*, como *no-valiosa* (lo que no quiere decir, empero, tanto como “sin valor”, como mala, fea, etcétera; el no-valioso expresa simplemente que se ha tachado el “valioso”). Todas las modificaciones semejantes afectan la conciencia del valor, las nóesis valorativas, no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, así como paralelamente los nóemas.” Hua III/267

⁶³ Hua III/1§ 42. S.87

⁶⁴ Hua III/1 S.221.

⁶⁵ “Lo percibido como tal pertenece, como sentido, especialmente al percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el

Siguiendo la caracterización que viene desde *Investigaciones Lógicas*, el contenido intencional de los actos del sentimiento está fundado en una representación objetiva sobre la cual está montada la caracterización afectiva que entrega al objeto intencional como “objeto según determinaciones afectivas”.⁶⁶ De modo que, dice Husserl, de un lado están las representaciones y los juicios en que está fundada la conciencia del valor y del otro, los valores hacia los cuales está dirigida la conciencia del valor. Esta doble dirección, hacia el objeto aprehendido y hacia el valor como modificación noemática que corresponde al carácter valioso del objeto, forma parte de la intencionalidad afectiva, del carácter de estar dirigida la conciencia bajo la modalidad afectiva.

A todo esto hay que sumar los componentes de la vivencia que son no intencionales y que exhiben al objeto mentado por el nóema afectivo. Existe el mismo paralelismo entre la sensación y los sentimientos sensibles no intencionales, pero que sostienen la intencionalidad, perceptiva y afectiva.⁶⁷ Los sentimientos sensibles no exhiben al objeto “en cuanto tal”, sino según una modificación de la conciencia, es decir, “tal como afectivamente me parece el objeto”, desde una perspectiva estimativa, o bien “tal como me hace sentir”, aunque esta creencia ya está comprometida con la suposición de una relación causal que no necesariamente existe entre las determinaciones objetivas de la cosa y este sentimiento, de modo que pueda afirmar objetivamente que es el objeto estimado aquello que me despierta esta estimación, aunque la estimación vaya dirigida intencionalmente hacia él. Hay que observar que estas nóesis fundadas, dan lugar a un nuevo sentido fundado en la nóesis subyacente, que abraza o contiene.⁶⁸

Todo acto, incluso los actos que no pertenecen a la esfera del conocimiento, albergan en su seno algo “lógico”; pero en el caso de los actos del sentimiento, precisamente aquello que los hace tales es una cualidad que no es lógica, que no pretende afirmar conocimiento alguno del objeto. Con todo, incluso en este tipo de actos, es posible encontrar un sustrato lógico que es la base de su objetivación y su conceptualización.

Podemos, según esto, decir también: *todo acto o todo correlato de acto alberga en sí algo “lógico”, explícita o implícitamente*. El acto es siempre lógicamente explicitable, a saber, merced a la generalidad esencial con la que el estrato noético del “expresar” se adapta a todo lo noético (o la de la expresión a todo lo noemático). A la vez es evidente que con la transición a la modificación de neutralidad se neutralizan también el expresar mismo y su expresado como tal⁶⁹

El cumplimiento de una significación en un sentimiento, se realiza de manera muy similar en ambas obras. La base objetiva, el sustrato lógico que hay en la vivencia del sentimiento, es lo que permite el cumplimiento del contenido en la significación lógica que se dirige a tal sentimiento. No obstante, hay que ver también que aquello mismo que

sentido *de éste*. Tenemos, por consiguiente, que distinguir: los objetos, *cosas*, cualidades, estados de cosas, que en el valorar están ahí como valiosos, o los correspondientes nóemas de las representaciones, juicios, etc., que fundan la conciencia de valor, y, por otro lado, los objetos de valor mismos, las situaciones de valor mismas, o las modificaciones noemáticas que les corresponden, y luego en general los nóemas completos pertenecientes a la conciencia de valor concreta” Hua III/1 S.220

⁶⁶ “Así, por ejemplo, un agrado estético está fundado en una conciencia de neutralidad de contenido perceptivo o reproductivo, una alegría o tristeza en una creencia (no neutralizada) o una modalidad de creencia, e igualmente un querer o contra-querer, pero referido a algo apreciado como agradable, bello, etc.” Hua III/1 S.216

⁶⁷ Cfr. Hua III/1 S.77

⁶⁸ El nuevo sentido aporta una totalmente *nueva dimensión de sentido*; con él no se constituyen nuevos fragmentos de determinación de las meras “*cosas*”, sino *valores de las cosas*, valiosidades u objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc. Hua III/1 S.267.

⁶⁹ Hua III/1 S.271

determina la vivencia, es una base afectiva misma y forma parte del nóema pleno: es aquello que por su propio carácter permanece desplazado de la significación lógica y por ende, conlleva serias dificultades para llevarlo a expresión.

De igual forma que en la percepción, donde tenemos que la base sensible que ofrece el objeto concreto queda fuera de la consideración, así los contenidos de sentimiento sensible que forman parte de la aprehensión originaria del valor quedan fuera de la esfera expresiva.

b) La conciencia originaria del valor y el problema de la expresión.

En el segundo tomo de sus *Ideas*, Husserl desarrolla una descripción de los actos de la esfera valorativa y sus correlatos objetivos cuyas descripciones complementan temas enunciados de forma programática en *Ideas I*.

La actitud temática de la experiencia y la investigación del científico natural corresponden a la actitud dóxico teórica, frente a ella existen otras actitudes como la valorativa o la práctica. La naturaleza es uno de los posibles correlatos objetivos de la actitud teórica, pero ella misma no agota el campo de los objetos teóricos entre los que podemos contar también los valores y las obras de la cultura pero aprehendidas por la actitud teórica.

Lo que caracteriza a la actitud es la manera en como tales vivencias son ejecutadas, en el caso de la actitud teórica, en función de conocimiento,⁷⁰ y en el caso de las vivencias valorativas, según una cierta ponderación subjetiva.

Las vivencias del sentimiento y la emoción, son también vivencias intencionales y por ende, constituyentes de objetividades pero no se viven bajo la actitud teórica, sino bajo la actitud valorativa o práctica.⁷¹ Todos los actos que no son teóricos, desde un principio pueden convertirse en tales a través de una modificación de la actitud, pero ello no nos debe llevar a confundir, por ejemplo, el valorar con el juicio del valor.⁷² Lo valorado es él mismo una objetividad, lo valorado en cuanto tal, pero se trata de una objetividad de una forma completamente distinta de la objetividad teórica.⁷³

En el mero intuir sensible tenemos una mera cosa, pero pasando a la captación del valor y, posteriormente al juicio de valor, la cosa a la que nos referimos no es una mera cosa sino una cosa valiosa. En la captación de algo valorándolo como bello tenemos que la valoración misma o su correlato noemático, el carácter de ser valorado, forma parte del sentido objetivo de aquello que es intencionado. Lo que vemos no es un mero objeto de la percepción, digamos una flor, sino la flor bella. Vivimos en su belleza activamente, sobre la base de su percepción, pero el acto primordial es el que apunta hacia ella valorativamente. Vivimos, sin duda, la percepción de la flor y, eventualmente, sabemos de qué flor se trata, es decir, ejecutamos los actos en que se constituye la objetividad de la flor en cuanto tal,

⁷⁰ “Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, “vivir” en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial “creyendo”, juzgando, ejecutar un acto de juzgar como un *cogito*, estar dirigido a lo objetivo con la mirada activa, el estar-dirigido específicamente *mentante*. Una cosa es tener en general consciente que el cielo azul es, y otra vivir en la ejecución del juicio, - el cielo es ahora azul - percatándose, captando, mentando específicamente. A las vivencias dóxicas en esta actitud, en este modo de ejecución [...] las llamamos actos teóricos.” *Ideas II* p.33, Hua IV, 3

⁷¹ “Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, “vivir” en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial “creyendo”, juzgando, ejecutar un acto de juzgar como un *cogito*, estar dirigido a lo objetivo con la mirada activa, el estar-dirigido específicamente *mentante*. Una cosa es tener en general consciente que el cielo azul es, y otra vivir en la ejecución del juicio, - el cielo es ahora azul - percatándose, captando, mentando específicamente. A las vivencias dóxicas en esta actitud, en este modo de ejecución [...] las llamamos actos teóricos” *Ideas II* p.33, Hua IV, 3

⁷² “Si entendemos por “valorar”, “apreciar”, el comportamiento emotivo y justamente como un comportamiento en el cual vivimos, entonces no se trata de un acto teórico. Si lo entendemos, como *equivocamente* sucede con frecuencia, como un tener-por-valioso judicativo, eventualmente como un predicar sobre el valor, entonces con ello se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo” *Ideas II*, p.38, Hua IV, 8

⁷³ “La obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta: es intuitiva, pero no solamente intuitiva sensiblemente (no vivimos en la ejecución de la percepción), sino *axiológicamente intuitiva*. En el abandonarse activo del estético “estar-ocupado-en-ella-en-el-agrado”, del gozo estético entendido como acto, el *objeto*, dijimos, es *objeto* del disfrute” *Ideas II* p.38, Hua IV, 8-9

pero no estamos vueltos hacia ellos sino hacia su belleza, que todo el tiempo es, mientras nos mantengamos en la actitud puramente valorativa, belleza de la flor. Sobre esta valoración, podemos ocasionalmente volvernos teóricamente hacia ella y hacer juicios como “la rosa que es bella”, o en generalidad “las rosas son bellas”.

Ahora bien, corresponde a la captación de la valiosidad un componente de emotividad que participa en la constitución originaria de toda valoración.⁷⁴

Con todo, es necesario distinguir entre el disfrute o agrado ante la presencia del valor en el objeto y la captación de valor misma. Husserl no dice que sean lo mismo, sólo dice que la constitución originaria del valor como captación de la valiosidad en el objeto está esencialmente vinculada a un cierto carácter emotivo; lo cual nos lleva de vuelta a nuestro análisis sobre la intencionalidad de los sentimientos en *Investigaciones Lógicas*.

En el agrado estético, algo es para nosotros consciente en cuanto estéticamente grato, en cuanto bello. Sea el punto de partida el hecho de que vivimos en el agrado estético, de que nos abandonamos con agrado, pues, al *objeto* aparente. Podríamos *reflexionar sobre el agrado*, como cuando después enunciamos: eso me agrada. El juicio es ciertamente un juicio sobre mi agrado.

Pero el dirigir la *mirada al objeto* y su belleza es algo totalmente distinto⁷⁵

Husserl comienza caracterizando el polo subjetivo de la vivencia de agrado estético, refiriéndose a ella como el abandono en el agrado por lo que encontramos bello. El agrado es anterior al juicio sobre el agrado y lo fundamenta. Del lado objetivo encontramos la intuición de la belleza del objeto encontrada en el objeto mismo, la cual, no es en modo alguno un “predicado de la reflexión”, no es algo en lo que repare después de ver el puro objeto percibido. Él mismo se da originariamente con su predicado, en este caso, de “belleza” intuitiva.⁷⁶

Encontramos un cierto paralelismo entre la descripción que realiza en *Investigaciones Lógicas* respecto de las vivencias emotivo-valorativas. En *Investigaciones lógicas* se trataba de la alegría ante la constatación de un suceso feliz.⁷⁷ En

⁷⁴ “toda conciencia que originariamente constituye un objeto de valor como tal, posee en sí necesariamente un componente que pertenece a la esfera emotiva. La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión valicepción⁷⁴. La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, en la esfera emotiva aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia del estar cabe el *objeto* 'mismo' sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar de disfrute.” *Ideas II*, p.39., Hua IV, 9

⁷⁵ *Ideas II*, p.43-44, Hua IV, 14

⁷⁶ “Intuyo la belleza en el objeto, claro que no como su color o su figura en la percepción sensible simple, pero *encuentro lo bello en el objeto mismo*. Nada significa *menos* lo bello que un predicado de reflexión, como cuando por ejemplo digo de algo que me resulta agradable. Lo “grato”, lo alegre, lo “triste” y todos los predicados objetivos equiparables, *no* son, conforme a su sentido *objetivo*, predicados de relación, referidos a los actos. Surgen mediante el cambio de actitud que hemos descrito: los actos de que se trata están en ello co-presupuestos. Todavía tengo agrado, siento todavía alegría y tristeza similares. Pero en vez de estar simplemente contento o triste, o sea en vez de ejecutar estos actos emotivos, los llevo mediante un cambio de actitud a otro modo; son todavía vivencia, pero no vivo en ellos en el sentido señalado. Miro hacia el *objeto* y encuentro en éste, en mi actitud cambiada ahora teórica, los correlatos de estos actos emotivos, un estrato *objetivo* superpuesto sobre el estrato de los predicados sensibles, el estrato de lo “alegre”, de lo “triste” *objetivamente-objetivo*, de lo “bello” y “feo”, etc. En la actitud teórica de la reflexión no puedo hallar predicados *objetivos*, sino solamente predicados relativos a la conciencia” *Ideas II* p.44. Hua IV, 14-15

⁷⁷ “La alegría por un evento feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del evento alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un resplandor⁷⁷ rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de placer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la percepción afectiva del suceso, a este mismo” *Investigaciones Lógicas*, p. 509. (Hua XIX/1, p.408)

el ejemplo que pone Husserl en *Ideas II* tenemos que el acto valorativo de la belleza que tiene su objeto, objeto *bello*, encuentra la “belleza” en el objeto mismo, ciertamente, no como su color o su figura, pero sí como expresivo del objeto que se capta de manera intuitiva. No se trata de predicados de reflexión atribuidos a los actos. Es decir, no atribuyo la belleza del objeto al agrado que me produce, sino que encuentro al objeto “bello” y su belleza suscita mi agrado por el objeto. Lo interesante es que en esta consideración objetiva de la belleza, encuentro los correlatos de los actos emotivos (el agrado por la belleza) superpuestos sobre el estrato de los predicados sensibles, el estrato de lo “alegre”, de lo “triste” objetivamente-*objetivo*. ¿No constituyen acaso estos predicados, que también son sensibles pero en un modo diferente al de las meras sensaciones ya aprehendidas como contenidos representantes del objeto, el carácter “resplandeciente” que encontramos en el objeto captado emotivamente? Al menos, estructuralmente, coincide con *Investigaciones Lógicas* en que se trata de predicados del objeto, pero que son relativos a la conciencia, es decir, son meramente representativos. En la nota que aparece al final del texto que citamos (Nota. e) señala lo siguiente:

Habría que desarrollar, sin embargo, el hecho de que – y por qué– tales predicados emotivos son en efecto en un sentido particular meramente subjetivos, remiten a sujetos que valoran y, por tanto, a actos de estos sujetos en los cuales se constituyen para ellos y no para todos⁷⁸

Los predicados emotivos del tipo del “resplandor de lo alegre” o la “belleza captada en el objeto” pero este modo particular, referida al correlato objetivo del particular agrado que le suscita, es una razón por la cual creo que hay que distinguir entre el carácter emotivo, el resplandor, que forma parte del acto de valoración y la captación del valor mismo. Especialmente, porque podemos volvernos al valor en cuanto tal, en una actitud teórica y aprehenderlo en su objetividad, sin referirnos al carácter emotivo que forma parte de su constitución primordial en la valicepción.⁷⁹

En el párrafo §7 de *Ideas II*, señala que toda especie de actos está caracterizada por una especie de “cualidad de acto”, así los actos *objetivantes* cuya cualidad es el carácter de la creencia en sus distintas modificaciones. Los actos teóricos son propiamente objetivantes pues para “tener el objeto” se requiere la actitud ponente del sujeto teórico. Como observamos en *Investigaciones Lógicas* los actos fundados del tipo del sentimiento y la valoración no eran actos objetivantes en ningún sentido, sino fundados en actos objetivantes. En *Ideas II* aparece una importante modificación de esta doctrina y señala que en realidad de todos los actos no objetivantes, en este caso de la valoración, pueden sacarse objetividades mediante un cambio de actitud.⁸⁰

⁷⁸ *Ideas II*, p.44, Hua IV, 15

⁷⁹ O bien podemos volvernos en actitud teórica al estado afectivo e igualmente aprehenderlo como objeto de la reflexión y decir, “estoy embelesado por la belleza de la flor”.

⁸⁰ De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante, que, esencialmente, no sólo esté edificado en un nivel superior sobre actos objetivantes, sino que sea objetivante respecto de lo nuevo que él mismo aporta. Se vuelve así posible un ponerse a vivir en esta objetivación, mediante la cual no solamente viene a darse teóricamente el objeto de la objetivación subyacente, sino también lo recién objetivado mediante el nuevo estrato emotivo. Cuando el agrado está fundado sobre un percibir simplemente objetivante, entonces puedo captar teóricamente no solamente lo percibido, sino también lo recién objetivado mediante; puedo, por ejemplo, captar la belleza como un predicado teórico de lo percibido como se expuso antes. *Ideas II* p.45-46, Hua IV, 16

c) Caracterización del nóema afectivo

Toda percepción de valor va acompañada de una vivencia de sentimiento sensible. Hay que distinguir aquí entre el sentimiento sensible de la aprehensión del valor y el sentimiento, por ejemplo, de alegría o tristeza, que acompaña necesariamente la constitución originaria del valor en la valicepción. Sin embargo la percepción actual de un objeto valioso, por mor del valor que se muestra en la presencia del objeto, presenta una capa sensible (como correlato noemático), a la cual Husserl se refiere como un “resplandor”⁸¹. Así como corresponde al correlato noemático las determinaciones objetivas de la captación sensible del objeto aprehendido, los sentimientos sensibles también tienen su parte en el nóema. De modo que es posible hablar del “resplandor”, en cierto sentido, como el correlato noemático del sentimiento sensible, que exhibe como carácter cuasi-objetivo la valiosidad sensible del objeto valorado. En cuanto componente del nóema se trata de un momento fundado en el sentido objetivo del nóema del acto valorativo.

Ahora bien, es posible preguntar, ¿cuál es la relación entre el sentimiento sensible y el valor? Tomemos en cuenta que se trata de un sentimiento sensible que no se identifica con la presentación sensible del objeto valioso, en cuanto a la representación que de él ofrece la percepción sensible; es decir, esa sensación afectiva que genera su presencia, no se enlaza con ninguna determinación “real” del objeto en cuanto tal, sino justamente en cuanto es valioso. La capa de sentimiento sensible es un carácter o componente de sentido fundado en la objetividad noemática del objeto valioso y no en la objetividad del objeto, en cierto sentido dependiente de la captación del valor en el objeto y no del mero objeto. Aunque respecto del objeto mentado como valioso justo él (y no el valor objetivo) es el que aparece bañado de esta tonalidad afectiva.

Es entonces necesario distinguir entre la objetividad del valor en lo que concierne a su nóema concreto y pleno, y la abstracción realizada sobre su núcleo dóxico, que es el contenido de una representación conceptual del valor. Dicho de otro modo, habría que distinguir entre el valor noemático como contenido de la aprehensión concreta del valor y el concepto-significación del valor. Este último, es una entidad abstracta y general que, precisamente, expresa el sentido objetivo de la aprehensión del valor en cuanto tal pero no agota su concreción noemática. En virtud de esta distinción, será necesario distinguir una vez más entre el sentido del nóema concreto de las experiencias afectivo-valorativas y la significación conceptual que las expresa. Un aspecto que se pierde en el paso a la expresión del sentimiento es justo el “resplandor” del objeto, el cual, según mencionamos antes, es una capa de sentido noemático al cual nos referimos expresivamente sólo de manera indirecta. Cuando Husserl utiliza expresiones como “resplandor rosado” se trata de un lenguaje indirecto pues resulta evidente que en sentido estricto el suceso feliz ni destella ninguna luz en sentido objetivo ni es de color rosado.

Sobre resplandor afectivo, que formaría parte del correlato noemático de la experiencia afectiva-estimativa, hay que hacer otra diferenciación importante: Es posible la plenitud noemática del valor sin la plenitud intuitiva; es decir ahí

⁸¹ La idea de “resplandor” aparece en *Investigaciones Lógicas* para referirse a una determinación “cuasi-sensible” del objeto de una aprehensión afectiva. Dice Husserl, el objeto ante el cual hay alegría se presenta teñido por un velo o resplandor de lo “alegable”. Esta temática reaparece en otras obras y en manuscritos de Investigación contemporáneos a la redacción de *Ideas II*, algunos de ellos contenidos en el proyecto *Sobre la estructura de la conciencia* que son esbozos que Husserl dejó inéditos y que contienen muchas de sus más importantes descripciones de la vida afectiva. Sobre este tema véase Antonio Ziriñ “El resplandor de la afectividad”, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2009. p.145. Véase también al respecto Thomas Vongehr, “Husserls Studien zu Gemüt und Wille” en Verena Mayer, Christopher Erhard, Marisa Scherini (Hg.) *Die Aktualität Husserls*, Alber Philosophie, Karl Alber Verlag, München/Freiburg, 2011, p.350 ss.

se puede hablar también de la integridad de la expresión del nóema afectivo que expresa justo el nóema pleno sin referirse a los momentos intuitivos de su presentación. Esta posibilidad de expresión se realizada en sentido preciso e incluso con verdad, se trata de una expresión que en cierto modo no es una captación del valor. Es decir, hablamos del valor y vivimos en su sentido sin tener necesariamente la suscitación viva de su manifestación originaria, la cual no puede estar exenta de suscitación afectiva sensible, y por ende, su correlato no puede aparecer sin “resplandor”.

La conciencia del valor también puede, empero, tener el modo del agrado no originario y de la valoración de lo grato como tal, ya sin que la emoción sea tocada de modo “primigeniamente” vivo: el análogo de las representaciones oscuras frente a las claras en la esfera de la emoción. Cuando, por ejemplo, encuentro a primera vista que un violín es “bello”, si es que la belleza está ella misma dada. Puedo ver el violín y encontrarlo bello sin que mi emoción sea “propiamente” excitada de algún modo.⁸²

§6 La afectividad como dimensión de sentido: límites y condiciones de su expresión.

En lo que concierne concretamente al tema de la expresión del nóema afectivo el §127 de *Ideas I* concluye que la expresión de las formaciones de la esfera de la emoción, toda vez que no son en sí actos de juicio, *sólo pueden expresarse por rodeos*. Como habíamos señalado en el capítulo precedente, la expresión del contenido noemático no consiste en una mera reduplicación a la capa expresiva; por cual, el estrato del contenido noemático de la vivencia correspondiente a su concreción queda fuera de la misma. La cuestión aparece en el § 126 de *Ideas I* al que sigue una consideración del tema de la expresión de los nóemas afectivos en §127. En § 126 distingue entre expresión íntegra y no íntegra, donde destaca que aunque la unidad entre lo expresivo y lo expresado es una unidad de coincidencia, esto no quiere decir que el estrato expresivo se extienda sobre la totalidad de la vivencia expresada.

La expresión es íntegra cuando *da cuño significativo-conceptual a todas las formas y materias sintéticas del estrato inferior*; y no-íntegra, cuando lo hace sólo parcialmente: como cuando en vista de un acontecimiento complejo, digamos la entrada del coche que trae a los huéspedes largo tiempo esperados, gritamos hacia la casa: ¡el coche! ¡Los huéspedes! – Como se comprende de suyo, esta distinción de la integridad se cruza con la de la relativa claridad y distinción⁸³

Husserl señala que es posible expresar los nóemas afectivos a través de ciertos rodeos, pero, en última instancia, y esto aplica tanto a los nóemas afectivos como a los de carácter objetivo, insistimos, *la capa de la expresión no es una mera reduplicación de la capa expresada, por lo que es necesario distinguir entre el sentido de la vivencia y la significación, contenido de actos expresivos, que expresa, eventualmente, la vivencia.*

⁸² *Ideas II* p.232-233, Hua IV, 187

⁸³ Hua III/1 S.290

En el sentido de la generalidad inherente a la esencia del expresar radica el que jamás puedan reflejarse en la expresión todas las particularidades de lo expresado. El estrato del significar no es, y no es por principio, una especie de reduplicación del estrato inferior. Dimensiones enteras de variabilidad en esta última no entran en absoluto en el significar expresivo; en efecto, ni ellas ni sus correlatos “se expresan” en forma alguna: así las modificaciones de la relativa claridad y distinción, las modificaciones atencionales, etc.⁸⁴

Si bien corresponde, el significar expresivo es un medio específicamente dóxico, en el que existen distintas posibilidades de referirse significativamente a las vivencias de otras esferas que no son dóxicas como la afectivo-valorativa.

Naturalmente, ello no excluiría que hubiese varias maneras de expresión, digamos de vivencias emotivas. Una sola de ellas sería la expresión directa, es decir, la expresión simple de la vivencia (o para el sentido correlativo del término expresión: de su nóema) por medio de la adaptación inmediata de una expresión articulada a la vivencia emotiva articulada, en que coincidiría lo dóxico con lo dóxico. La forma *dóxica* inherente a la vivencia emotiva de acuerdo con todos sus componentes, sería entonces lo que haría posible la adaptabilidad de la expresión, como una vivencia exclusivamente doxotética, a la vivencia emotiva, que en cuanto tal y de acuerdo con todos sus miembros es variadamente tética, pero debajo de ello necesariamente también doxotética.⁸⁵

Existe la posibilidad por otra parte, en todo momento, de utilizar expresiones indirectas por medio de “rodeos”.

A la esencia de toda objetividad como tal, cualesquiera que sean los actos, simples o múltiples y sintéticamente fundados, mediante los cuales se constituya, pertenecen variadas posibilidades de explicitación referencial; así, a todo acto, por ejemplo, a un acto de deseo, pueden adherirse diversos actos referidos a él, a su objetividad noemática, a su nóema entero: nexos de tesis de sujeto, tesis de predicado puestas sobre aquéllas, en las cuales, digamos, lo presunto desiderativamente en el acto primitivo es desplegado judicativamente y en consecuencia expresado. La expresión *no* está entonces adaptada *al fenómeno primitivo*, sino *directamente al predicativo derivado* de él.⁸⁶

Tomando en cuenta nuestras críticas a las tesis de Føllesdal en torno a la posible identificación entre el concepto de *Sinn*, y en especial las derivaciones de este problema en la identificación entre sentido noemático y sentido lingüístico

⁸⁴ Hua III/1 S.291

⁸⁵ Hua III/1 S.293

⁸⁶ Hua III/1 S.294

propuesta por McIntyre y Smith; podemos concluir que la distinción entre el sentido y la significación en el plano de la experiencia afectiva, se vuelve más imperiosa. En la experiencia afectiva hay componentes noemáticos se refieren a aspectos relevantes de la vivencia que la mera expresión judicativa deja fuera y para dar cuenta de ellos, tiene que hacerlo a través de rodeos.

En el punto extremo del debate se encontraría la posición de Antonio Ziri3n que en distintos estudios ha sugerido la posibilidad de hablar de sentidos inefables, dentro de la cual estaría esa capa de la vida de conciencia que 3l ha llamado “colorido”. Pero Husserl, en sentido estricto, no afirma que exista tal inefabilidad; lo que s3 se puede defender por ahora es que no es leg3tima la identificaci3n entre sentido y significaci3n, que algunos de sus 3nterpretes han querido ver en su obra.⁸⁷ Coincidimos s3lo parcialmente en aquello que Ziri3n afirma en “Ser3 posible una fenomenolog3a de lo inefable”, cuando dice: “el universo del sentido es fenomenol3gicamente mucho m3s amplio que el universo de lo susceptible de ser expresado en el lenguaje, de lo susceptible de ser conceptualizado. Lo inefable, por lo menos en el sentido del colorido de la experiencia vital que aqu3 hemos puesto de relieve, no carece de sentido. Sentido no equivale a sentido lingü3stico ni a sentido simb3lico o simbolizado”⁸⁸ Al mismo tiempo tenemos que precisar que la esfera de la expresi3n no aporta s3lo una “simbolizaci3n” de una significaci3n formada como tal “fuera del lenguaje”, sino que forma parte de la esfera expresiva la disposici3n de los significados, incluso aquellos que f3cticamente no han sido expresados, en el sentido de un complejo lingü3stico-simb3lico que los represente.⁸⁹ Corresponde a la esencia de la significaci3n, incluso de aquellas para las cuales no hay expresi3n f3ctica, la posibilidad de ser expresada.

En efecto, hay componentes de la experiencia perceptiva, y en el caso de lo que tratamos aqu3, afectiva, que tienen su parte en el n3ema y sin embargo exceden a la expresi3n. Desde el punto de vista epistemol3gico, eso no hace mella a la verdad de las proposiciones que se refieren a tales percepciones. La expresi3n de una percepci3n, no expresa el acto, sino el “contenido del acto” perceptivo: la percepci3n ofrece a su objeto tal y como es en tanto que percibido. No obstante, en este caso, no nos interesa el cumplimiento significativo de proposiciones de conocimiento, sino la descripci3n fenomenol3gica de la tonalidad afectiva de la vida concreta con sus caracteres que brindan la concreci3n noem3tica de una vivencia afectiva. De hecho, no es el tema el sentido objetivo de la vivencia; incluso de la vivencia afectiva, sea el sentido objetivo del n3ema que mienta un objeto como valioso, sea el sentido objetivo de la apercepci3n del valor, sino la capa del n3ema afectivo que le da su concreci3n, su singularidad.

Tampoco nos interesa el concepto del sentimiento o del valor, sino del car3cter del sentido que aparece como momento no independiente en la aprehensi3n de tal o cual sentimiento o tal valor. Y es que es justo la singularidad de la vivencia, con sus correlatos igualmente singulares en la esfera noem3tica, la que da lugar a la posibilidad de hablar de una capa de sentido singular y concreto que excede a toda conceptualizaci3n. El car3cter o conjunto de caracteres noem3ticos m3s peculiar en este sentido es precisamente a lo que Husserl se refiere con “el resplandor” de la afectividad.

Según Antonio Ziri3n habr3a adem3s del resplandor, un car3cter todav3a m3s singular de la vivencia afectiva que

⁸⁷ Véase tambi3n Solomon, “Husserl Concept of the Noema” en Frederick Elliston y Peter McCormick *Husserl: expositions and appraisals*, University of Notre Dame Press, 1978. p.179 particularmente nota 66.

⁸⁸ Antonio Ziri3n Quijano “¿Ser3 posible una fenomenolog3a de lo inefable?”, Op.cit. p.86.

⁸⁹ Ver el 3ltimo par3grafo de la Primera Investigaci3n, sobre la independencia de los significados respecto de su expresi3n f3ctica

no está fundado en el sentido objetivo del objeto representado, ni en el sentido objetivo del valor fundado en la representación del objeto. Los contenidos representantes del objeto percibido, en función del sentido objetivo, por otro lado, el resplandor afectivo del nóema del valor, es por mor de tal o cual valor en cuestión. Ziri6n ha propuesto la denominaci6n de “colorido” para este car6cter del nóema, que no es precisamente un resplandor, aunque se comporta como un car6cter del nóema fundado en el sentido noem6tico, y a diferencia de los resplandores afectivos, la tonalidad tiene una cualidad neutral, semejante a la de los datos hyl6ticos (aunque no comparte con ellos su car6cter de representante de una objetividad como objetividad).⁹⁰ La tonalidad afectiva denominada “colorido” parece ser un modo de aparecer el objeto que no representa en ninguna determinaci6n objetiva (en esto es semejante al resplandor de la “valiosidad”), pero a la vez no se identifica con los resplandores afectivos que manifiestan un valor en cuesti6n, aunque eventualmente contribuyan en su formaci6n. Al igual que el resplandor se manifiesta como una determinaci6n aparente del objeto o entorno de mundo. Para Ziri6n el colorido ser6a como la manera en c6mo se ofrece el “mundo” (no determinados objetos) a un sujeto como correlato de un cierto tono individual relativo a su vida concreta. El colorido de la vida ser6a el reflejo objetivo que irradia la propia emotividad vital de un sujeto concreto como contenido ingrediente de su “vida” an6micamente templada.

Esa tonalidad de la vida, en opini6n de Ziri6n, es justo un aspecto inefable de la misma.⁹¹ S6lo agregar6a a la discusi6n que no est6 clara la determinaci6n precisa de esa tonalidad o colorido como “sentido”, especialmente porque, pareciera que es irreductible a su aprehensi6n objetiva y por tanto a su conceptualizaci6n. Todos los momentos no expresados por la significaci6n que son vividos en el presente actual tienen su correlato en el nóema pleno, pero al menos en la opini6n de Husserl no hay motivos para decir que no son objetivables, y en cuanto tema de un acto aprehensor, son expresables.

K6ln 2011/Freiburg im Brisgau 2012

⁹⁰ V6ase en este sentido los trabajos de Ziri6n “El resplandor de la afectividad”, Op.Cit., as6 como “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterizaci6n preliminar”. *Acta Fenomenol6gica Latinoamericana*, Volumen I (Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog6a: Bogot6, mayo 22-25, 2002), Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, Lima, Per6, 2003; pp. 209-221

⁹¹ Gabriel Schutz sugiere el car6cter de “cualidad figural” para la ubicaci6n del “colorido” como car6cter de sentido en un comentario a las investigaciones de Ziri6n. V6ase Gabriel Schutz, *Autobiograf6a y presente vivo*, UNAM, 2007, p.171, nota 41.

Un néo-nominalisme exubérant

Joëlle Mesnil

Psychologue clinicienne. Université Paris7.

<http://jmesnil5.blogspot.fr/>

Résumé

Dans cet article qui reprend un chapitre d'un ouvrage en cours (*L'être sauvage et le signifiant*), il s'agit de mettre en évidence un aspect de l'apport spécifique de la pensée de Marc Richir à la psychopathologie. Mon intention est de montrer que cette pensée phénoménologique très singulière permet de mener à bien une critique d'une tendance néo-nominaliste de plusieurs approches psychopathologiques contemporaines, notamment celle de Serge Viderman, auteur de *La construction de l'espace analytique*, paru en 1970, qui demeure aujourd'hui encore une référence majeure pour de nombreux analystes. Le lacanisme est également visé, quoique pour des raisons différentes ; il en va de même de la psychiatrie phénoménologique pour un troisième ordre de raisons.

Mots-clefs

Viderman, De Libera, Lacan, réalité, réalisme, relativisme, phénomène de monde, référence non objectale

Abstract

This article (a chapter of a book in progress : *L'être sauvage et le signifiant*), deals with an aspect of the specific contribution of Marc Richir's thought to psychopathology. My intention is to show that this very singular phenomenological thought allows to carry out a critique of a neo-nominalism that characterizes several contemporary approaches of psychopathology, particularly Serge Viderman's, author of *La construction de l'espace analytique*, published in 1970, which remains today a major reference for many analysts. Lacanism is also covered, for another reason, and even phenomenological psychiatry, for a third order of reasons.

Keywords

Viderman, De Libera, Lacan, reality, realism, relativism, world-phenomenon, non objectal reference.

Un néo-nominalisme exubérant

Joëlle Mesnil

Psychologue clinicienne. Université Paris7. <http://jmesnil5.blogspot.fr/>

Avertissement du 16 juillet 2012 : le texte qui suit, rédigé en 2003, constituait initialement un chapitre d'un livre jamais terminé, que j'avais intitulé : « L'être sauvage et le signifiant ». Il s'agissait de mettre en évidence l'apport spécifique de la pensée de Marc Richir à la psychopathologie.

Plus précisément, mon intention était de montrer que cette pensée phénoménologique très singulière permettait de mener à bien une critique d'une tendance néo-nominaliste de plusieurs approches psychopathologiques contemporaines, notamment celle de Serge Viderman, auteur de « La construction de l'espace analytique », qui demeure aujourd'hui encore un « maître » pour de nombreux analystes. Le lacanisme était également visé, quoique pour des raisons différentes ; l'était aussi pour une bonne part, la psychiatrie phénoménologique pour un troisième ordre de raisons.

On ne s'étonnera donc pas de la présence ponctuelle de renvois à des chapitres non présentés ici.

* * * * *

« ...à s'en tenir aux mots, on risque de perdre de vue la chose même... »¹

Si on considère le chemin parcouru de Freud à Serge Viderman, chez qui je mettrai en évidence une forme de nominalisme typiquement contemporain, on observe sans peine une évolution déréalisante qui n'est nullement propre à la pensée analytique.

Freud, qui en cela est encore, comme on l'a mainte fois souligné, homme du 19^{ème} siècle, s'appuie sur une théorie représentative du savoir: la connaissance, scientifique ou non, n'est pas pour lui une construction, mais la représentation d'une réalité préexistante. Même quand Freud parlera de construction, il s'agira en fait de reconstruction de fragments disparus mais qui sont considérés comme ayant bel et bien existé dans l'histoire effective du patient.

Il convient néanmoins d'être attentif au fait qu'il est parfaitement conscient, comme en témoigne le premier paragraphe de *Pulsion et destins des pulsions*², du rôle joué par la théorie dans la constitution même de son

¹ De Libera(A), La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Age. Seuil, 1996, p. 23.

² « Nous avons souvent entendu soutenir l'exigence selon laquelle une science doit être construite sur des concepts fondamentaux clairs et définis de façon tranchante. En réalité aucune science, fût-ce la plus exacte des sciences, ne commence avec de telles définitions(...) Dès la description, on ne peut éviter d'appliquer au matériel certaines idées abstraites que l'on va chercher quelque part et certainement pas dans la seule

objet. Vingt ans plus tard, *Malaise dans la civilisation* témoigne de sa conscience aigüe de la crise de la raison qu' Husserl analyse au même moment dans *La crise des sciences européennes*. Mais là encore, sa position demeure réaliste.

Freud ne s'est pas intéressé au nominalisme. Pourtant, de même qu'il y a pour reprendre l'expression de Alain De Libera, « une raison husserlienne de s'intéresser au nominalisme médiéval »³, il y a à mon sens une raison freudienne, et j'ajouterais aujourd'hui « laplanchienne », de reposer la question du nominalisme et du réalisme dans le champ de la psychopathologie, tout en prenant soin de tenir compte de la différence d'ontologie entre l'époque médiévale et la notre.

Après avoir longtemps avoir utilisé pour moi-même le terme de nominalisme dans une acception d'ailleurs toujours péjorative, j'ai été tentée un temps d'y renoncer précisément parce que c'était un terme extrêmement problématique et souvent ambigu. Puis, au bout du compte, je l'ai conservé *pour cette même raison* : ce qui s'était présenté comme un obstacle dans l'élaboration d'une question concernant les rapports du langage et de la réalité s'avérait en définitive en être une partie constituante. J'ai ainsi été amenée à lire des textes vers lesquels je n'aurais jamais songé me tourner initialement, en particulier l'ouvrage de A. De Libera sur *La querelle des universaux*, puis *La référence vide*, ainsi que l'ouvrage de Cyrille Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*. Enfin, la lecture d'un article du même Michon sur *Le nominalisme et les relations* m'apporta des éléments qui devaient s'avérer décisifs pour la suite de ma réflexion.

Tout en étant d'accord avec C. Michon pour qui le terme de « nominalisme » « souffre d'une trop grande multiplicité d'usages »⁴, je l'emploie donc parce que du point de vue qui m'intéresse ici, c'est cette ambiguïté et cette multiplicité d'usage qui m'ont mise sur la voie d'une problématique nouvelle qui exigeait des remaniements conceptuels dont la nécessité ne serait pas apparue aussi clairement, si contournant l'obstacle au lieu de l'affronter, j'avais renoncé à l'usage de ce terme.

L'emploi du même terme que celui qui a servi depuis le moyen âge à désigner une posture particulière quant aux relations qui se nouent entre réalité et langage, va justement nous donner l'occasion de préciser des différences fondamentales quant à la réalité dont il va être question pour son vis-à-vis : le réalisme quand celui-ci devient « phénoménologique », c'est-à-dire, en ce qui concerne la phénoménologie à laquelle je me réfère, pré-symbolique ou pré-individuel.

expérience nouvelle. De telles idées -qui deviendront les concepts fondamentaux de la science- sont, dans l'élaboration future des matériaux encore plus indispensables. Elles doivent comporter d'abord une certaine mesure d'indétermination ; il ne peut être question de cerner clairement leur contenu. Aussi longtemps qu'elles se trouvent dans cet état, on se met d'accord sur leur signification en renvoyant de façon répétée au matériel de l'expérience auquel elle semble être emprunté mais qui leur est en réalité soumis ». « Pulsions et destins des pulsions », in *Metapsychologie*, Gallimard, coll Idées, p 11-12.

³ De Libera(A), *La querelle des universaux*, De Platon à la fin du Moyen Age, Seuil, 1996, p. 26.

⁴ Michon(C), « Le nominalisme et les relations », in *Le temps des savoirs*, La dénomination, Odile Jacob, 2000, p. 121.

Rappelons tout d'abord quelques caractéristiques considérées comme étant propres à tout nominalisme : celles qui justifient l'emploi d'un terme commun en gardant à l'esprit que ces caractéristiques se sont dessinées dans un contexte concret où il s'agissait de se donner les moyens de répondre à une question. Cette question cruciale qui se pose à la philosophie médiévale des 11^{ème} et 12^{ème} siècle où prend son origine la querelle des universaux est le plus souvent formulée en ces termes: est ce qu'à toutes les déterminités universelles (par exemple « l'homme »), correspond une réalité indépendante de la pensée, ou bien n'existe-t-elle qu'en pensée? De Libera, de même que Michon n'ont pas manqué de souligner combien la question posée ainsi rendait impossible une réponse rigoureuse. En effet, si elle paraît simple, c'est qu'elle est posée d'une façon caricaturale qui ne permet pas de discerner la complexité de ses enjeux. Que signifie-t-elle dès lors qu'on commence à interroger la signification de chacun de ses termes ?

De Libera montre bien à quelles impasse on arrive lorsqu'on s'évertue à simplifier une question irréductiblement complexe, et quand en plus on la sort d'une *episteme* pour la faire entrer dans une autre, comme si elle était transportable sans modification. Tel est le cas par exemple si on demande:

« y a-t-il ou non des universaux *dans le monde*? Une réponse affirmative est le réalisme, une réponse négative, le nominalisme ».

A. De Libera demande alors si

« le problème philosophique des universaux n'est pas exagérément réduit (où classer en effet, dans cette perspective le réalisme de la doctrine husserlienne des essences qui, contre Platon, professe leur non-existence empirique ou mondaine?)... ».

Il est utile et certainement nécessaire, en première approche, de rappeler les définitions du Lalande, mais nous verrons que cela n'est pas suffisant du fait même de l'évolution récente des contextes au sein desquels s'inscrivent les différents nominalismes : « il faut se défaire de l'illusion anhistorique » dit De Libera. Et pourtant il faut bien qu'une constante justifie l'emploi d'un unique terme !

Le recours au dictionnaire n'est donc pas injustifié. Voici les définitions du Lalande:

« A. Doctrine d'après laquelle il n'existe pas d'*idées* générales (au sens A de ce mot), mais seulement des signes généraux. (Roscelin, Guillaume d'Occam, Hobbes). »

Suit une citation de Condillac:

« Qu'est ce au fond que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un nom; ou, si elle est autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale. » (Condillac, Logique,

ch.V: « Considérations sur les idées abstraites et générales , ou comment l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite. »)⁵

« B Nominalisme scientifique », nom commun sous lequel on englobe toutes les doctrines contemporaines qui substituent, dans la théorie des sciences, les idées de conventions, de commodité, de réussite empirique, à celles de vérité et de connaissance du réel. Voir notamment Ed. Le Roy, Science et Philosophie, Revue de métaphysique, novembre 1899, et : « Sur la valeur objective des lois physiques », Bulletin de la société de philosophie », mai 1901. »

Au tournant du siècle des mathématiciens, mais aussi des logiciens et des philosophes ravivent les anciennes querelles sur la nature des objets mathématiques : sont-ils purement arbitraires, conventionnels, ont-ils un répondant dans le monde empirique? Hilbert qui défend une position nominaliste s'oppose alors à Gödel pour qui : « la création des objets mathématiques déborde ce que les instruments théoriques - ou les langages formels - nous en disent à un moment donné ».⁶ Le nominalisme scientifique a suscité dès son apparition des objections et lors qu'il a pris un caractère outrancier :

« Quelques personnes ont été frappées de ce caractère de libre convention qu'on reconnaît dans certains principes fondamentaux des sciences; elles ont voulu généraliser outre mesure, et en même temps elles ont oublié que la liberté n'est pas l'arbitraire. Elles ont abouti ainsi à ce qu'on appelle *le nominalisme*, et elles se sont demandé si le savant n'est pas dupe de ses définitions... », Poincaré, La science et l'hypothèse, introduction, p.3.

Il est vrai, comme le remarquent les auteurs du dictionnaire que :

« le point de départ du nominalisme scientifique n'est pas l'ancien nominalisme des logiciens; mais il reste un caractère commun entre les deux doctrines, qui justifie la communauté d'appellation: refuser toute valeur objective à nos concepts, et par suite aux lois scientifiques. Si ce n'est pas là ce que vise cette doctrine, elle n'a plus rien de spécifique. » (L. Couturat).

Cependant, alors que le nominalisme du moyen âge, plus particulièrement celui d'Occam, défend l'idée que les universaux, c'est à dire les genres et les espèces n'existent pas ailleurs que dans l'esprit humain et que seul le concret existe, il conserve une conception absolue de la vérité. On pourrait dire que jusqu'à un certain point son nominalisme se met au service d'un réalisme. C'est ainsi que C. Michon insiste sur l'idée qu': « ...aucun

⁵ Lalande (A), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 10ème ed, 1968, p. 686.

⁶ Saint-Sernin (B), La raison au XXe siècle, Seuil, 1995, p. 151

nominaliste médiéval ne tient la relation, au moins la relation réelle, pour un produit de l'esprit humain (ou autre) ce qui reviendrait à rendre l'énoncé de la relation relatif à cet esprit ou à ces esprits (...) Pour Ockham, si Dupond ressemble à Dupont, cela reste vrai, même si personne n'est là pour le penser. »⁷ Ce qu'il nie c'est que le concept de ressemblance existe indépendamment de sa manifestation concrète. Cet anti-relativisme est certainement ce qui le distingue le plus radicalement du nominalisme propre au formalisme logique qui consiste à substituer dans la théorie des sciences, l'idée de convention à celle de vérité et de connaissance.

C'est dans le prolongement d'un tel refus d'objectivité et en référence à ce caractère conventionnel de la norme scientifique qu'on peut parler de nominalisme contemporain, et notamment psychanalytique, par exemple, quand on dit que l'inconscient n'est qu'un concept opératoire, ou qu'un analyste comme Videman va jusqu'à soutenir que « l'inconscient n'est que ce que nous en disons ». Pourtant, comme on le verra, un pas de plus a alors été franchi. D'un nominalisme qui demeurait malgré tout « économe » on est passé à un nominalisme « exubérant », c'est à dire multiplicateur d'entités.

J'aborderai maintenant la nature exacte de la difficulté que j'ai longtemps rencontrée chaque fois que je me trouvais confrontée au terme « nominalisme » lors de lectures de textes contemporains. Dans ces textes, « nominalisme » dans certains cas désignait une attitude d'esprit qui consiste à ne croire qu'aux « effets de langage », comme on dit aujourd'hui (l'emploi du terme étant alors le plus souvent péjoratif), et dans d'autres, il semblait évoquer pour ainsi dire l'inverse : le souci d'éliminer les concepts qui ne renvoient à aucune réalité indépendante. Le seul point assuré était que ni l'un ni l'autre de ces « nominalismes » ne pouvait se confondre avec une quelconque forme de réalisme. Il ne s'agissait pas non plus d'une « simple question de terminologie ».

C'est alors que je me suis aperçue que, si l'idée de langage sans référence était dans ces deux cas présente, c'est la valeur qu'on accordait à cette privation qui changeait, et même, s'inversait. Ce qui était combattu au moyen âge, était désormais revendiqué, du moins chez certains auteurs. Le renversement qui s'était opéré, au fond n'était pas tout à fait nouveau puisque déjà, on l'a vu, le nominalisme scientifique avait ouvert la voie à un nominalisme irréductible au nominalisme médiéval, mais alors que le premier nominalisme scientifique, celui qui apparaît au tournant des 19 et 20ème siècle, tout en renonçant à la norme de vérité-adéquation maintenait son exigence d'économie ontologique, ceux qu'on pourrait appeler les néo-nominalistes, dont l'apparition est contemporaine d'une nouvelle « pensée » post-moderne et relativiste, au contraire renonçaient au principe d'économie qui semblait jusqu'alors caractériser tout nominalisme, au point qu'il m'a paru justifié de les qualifier d'« exubérants », qualificatif auquel recourent d'ordinaire certains nominalistes pour parler de certains réalistes, par exemple Russel quand il parle de Meinong.

Pourquoi avoir persisté à qualifier de « nominalistes » des penseurs qui avaient totalement renoncé à faire usage du fameux rasoir d'Occam ? Parce qu'une caractéristique qui me paraît être la dernière à laquelle on puisse

⁷ Michon(C), La dénomination, p. 134.

renoncer, à moins d'en finir avec la notion de nominalisme elle-même, était encore présente. Il n'a toutefois pas été facile de l'identifier!

Le problème qui s'est posé à moi à propos du nominalisme contemporain n'est pas sans rapport avec celui que posait Paul. Vignaux en 1977 à propos du nominalisme médiéval:

« Deux manières sont concevables pour aborder et délimiter un ensemble de faits intellectuels désignés comme « nominalisme médiéval ». On pourrait accepter au point de départ un concept de *nominalisme* antérieurement acquis dans une réflexion philosophique, et à partir de ce concept circonscrire en quelque façon à *priori* le champ médiéval de recherche. On peut aussi interroger immédiatement les données connues d'histoire de la culture au Moyen Age: si on y trouve des oeuvres qui apparaissent typiques d'un *nominalisme* signalé par ce terme dans cette histoire même, l'analyse de ces oeuvres conduira à proposer à *posteriori* une notion du « nominalisme médiéval »⁸

De libera refuse la première solution qui est telle qu' « on ne retrouvera pour finir que ce que l'on a posé au départ. »⁹ Il donne l'exemple du nominalisme de Goodman et nous dit que partir d'une définition goodmanienne du nominalisme pour voir ensuite ce qu'il en était au moyen âge du nominalisme ainsi préalablement défini grâce à un philosophe contemporain, c'est commettre une erreur : négliger le sens technique du concept chez ce philosophe, sens qui n'est pas séparable d'un ancrage épistémologique qui n'est justement pas celui du moyen âge.

On aurait tort de croire que la question est simplifiée du fait que les auteurs que je qualifie de « nominalistes » sont des contemporains : ne pourrait-on pas tout de même recourir pour eux à la « définition » goodmanienne du nominalisme ?

Eh bien justement non!

Plusieurs orientations de pensée coexistent aujourd'hui et il y a un monde entre le nominalisme de Goodman et celui de Vidlerman. Goodman, du point de vue qui m'intéresse ici, celui des rapports entre sémantique et ontologie, est plus proche du nominalisme d'Occam que de celui de Vidlerman. Nelson Goodman, ou encore Quine ou Popper sont certainement les représentants les plus illustres du nominalisme contemporain, mais pas au sens où, dans une ligne déjà largement établie mais sans justifications suffisantes, j'emploie le terme. Chez Goodman, le nominalisme correspond au refus d'admettre toute entité autre qu'individuelle. C'est d'ailleurs une caractéristique essentielle de ce qu'on entend le plus souvent par nominalisme (même si, ce qui complique les choses, un réaliste dans certains cas peut aussi la revendiquer).

Goodman et Quine écrivent: « Nous ne croyons pas dans les entités abstraites » et Goodman seul écrit: « le monde est un monde d'individus. » Le nominalisme de Goodman consiste à ne reconnaître d'existence qu'aux

⁸ P. Vignaux cité par A. De Libera, *ibid*, p. 20.

⁹ *ibid*, pp. 21-22.

individus alors que Goodman avec Quine élimine toutes les entités abstraites; Goodman seul n'élimine que ce qui n'est pas individu.¹⁰

Mais le plus important à mes yeux, ce qui démarque de la façon la plus radicale le nominalisme de Goodman (et de Quine ou de Popper) de celui d'autres auteurs contemporains comme Viderman, c'est que, comme celui d'Occam, il est, pour reprendre une expression de son traducteur français: une « hygiène épistémologique régulatrice et préventive. »¹¹ Il s'inscrit dans un souci d'économie ontologique et c'est bien en cela qu'il appartient jusqu'à un certain point à un courant plus proche du nominalisme médiéval qu'au nominalisme auquel je m'oppose fermement. Pourquoi « jusqu'à un certain point » ? Parce que comme le remarque De Libera, beaucoup de réalistes du moyen âge, du moins d'auteurs reconnu par l'historiographie comme tels seraient nominalistes au sens de Goodman!

Popper défend lui aussi un nominalisme qui est globalement plus proche de ses formes médiévales que de celui « multiplicateur d'entité » dont je fais la critique ici. Pour Popper, (celui de 1957, de *Misère de l'historicisme*, c'est à dire de l'époque où il défend un « nominalisme méthodologique » qui est un « individualisme méthodologique »), mettre en question les relations, c'est alors contester l'existence autonome d'entités collectives comme par exemple la société, la nation, le peuple etc... Le nominalisme méthodologique du premier Popper est lui aussi de type « médiéval » en ce que même s'il n'est plus avant tout question pour lui de l'existence des universaux, (ie des espèces, des genres, des propriétés et des classes), il s'agit d'entités communes qui sont frappées de la même suspicion et de la même absence d'ontologie que les premiers. (ceci ne concerne évidemment pas le Popper plus tardif de « *La quête inachevée* », son autobiographie où il met en question ces premières positions devenues entre temps célèbres, celles auxquelles on se réfère généralement). Le premier Popper refuse la réalité aux entités collectives de la même façon qu'Occam la refusait aux universaux.

On peut parfaitement adopter la position nominaliste de Goodman ou celle de Popper tout en dénonçant le nominalisme « exubérant ». Goodman, qui se dit nominaliste et ontologiquement économe ne pourrait tolérer le nominalisme multiplicateur d'entités de Viderman auquel je reproche précisément d'avoir renoncé à toute « hygiène épistémologique régulatrice et préventive ».

Qu'est ce qui autorise donc l'emploi du même terme?

Quelques rappels historiques sont encore nécessaires pour répondre.

On sait que dans la scolastique tardive, Guillaume d'Occam adopte dans la *querelle des universaux* un point de vue qui consiste à dire que seul le singulier est réel et que ce qui est universel n'existe que dans notre esprit. Mais comme le remarque De Libera :

¹⁰ Sur ce point, se reporter à De Libera, *ibid*, p. 21.

¹¹ Morizot (J), Introduction au livre de Goodman(N), *Langages de l'art. Une approche de la théorie des symboles*, Jacqueline Chambon, 1990, p. 15

« Si l'on s'en tient au programme minimal énoncé dans les slogans, on devra constater que nombre de réalistes médiévaux (c'est à dire de philosophes médiévaux traditionnellement considérés comme réalistes par l'historiographie) professent que le monde est un monde d'individus ou, si l'on préfère, que seuls *existent* des individus. » ¹²

De même, aujourd'hui, contrairement à ce que pourrait laisser penser l'habituelle classification qui fait de la phénoménologie transcendantale un idéalisme¹³, un phénoménologue qui défend malgré tout une position qu'on peut qualifier de « réaliste », considérera généralement que seul le singulier est réel. Mais notons le, seul un philosophe dont la phénoménologie est « non symbolique », c'est à dire qui est bien conscient de ce que l'institution peut subrepticement avoir introduit de détermination dans son phénomène, sera à même de défendre une telle position. J'aborderai dans un travail intitulé « symbolique et phénoménologique » la question de la phénoménologie « non symbolique ».

La proposition « seul le singulier est réel » n'est donc pas propre au nominalisme.

Mais il en va de même pour le principe d'économie ontologique!

Ainsi, Michon observe-t-il qu'au moyen âge, un réaliste peut tout autant qu'un nominaliste revendiquer un principe d'économie. Dans l'opposition nominalisme/réalisme, ce principe n'est donc pas toujours discriminant et les textes contemporains que je sou mets à la critique attestent sans ambiguïté que même des nominalistes y renoncent.

Comment dans ces conditions répondre à la question : qu'est ce qui justifie l'emploi du terme « nominalisme » par delà toutes les variations que nous venons de constater ? Car il faut bien qu'au moins un caractère subsiste, qui autorise à utiliser le même terme. Avant d'en venir à la réponse qui nous est donnée par C. Michon, j'ajouterai une dernière remarque concernant mon choix de ce terme problématique : Le terme de nominalisme, ou de nominaliste n'est *jamais* revendiqué par ceux que je qualifie de néo-nominalistes ou de nominalistes « exubérant ». Ce sont leurs adversaires qui en revendiquent l'usage, toujours péjoratif.

Je donnerai à titre d'exemple quelques citations empruntées à des textes de Marc Richir. Une lecture attentive m'a convaincue que chez cet auteur deux emplois du terme nominalisme coexistent : l'un qui renvoie à la forme d'une tautologie logique, l'autre à celle d'une tautologie symbolique. Dans les deux cas mais de façon bien plus radicale dans le premier, le langage semble se fermer à tout dehors.

Le nominalisme est presque toujours invoqué quand Marc Richir se réfère à Hegel: l'auteur de *Phénoménologie et Institution symbolique* note qu'en réalité la phénoménologie de Hegel ne part pas du phénomène (pré-symbolique) mais du concept pur :

¹² *ibid*, p.21.

¹³ Se référer pour une approche critique de cette question à l'article de Pablo Posada Varela : « concrétudes en concrecences. *Eléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époché hyperbolique* », in *Annales de Phénoménologie*, 2012, p 39.

« ..la "vérité" (au sens hegelien) de l'hegelianisme n'est finalement qu'un "nominalisme" habilement dissimulé par une "ruse de la Raison" »¹⁴

Dans *La crise du sens et la phénoménologie*, Marc Richir dit encore de la pensée hégélienne:

« Elle oscille, d'une part, vers la capture symbolique dans le *Gestell* quasi-heideggerien de la répétition mécanique du schéma dialectique (position, négation, nouvelle position) comme schéma *unique* du langage dans sa "fonction aléthéique", d'autre part vers la dégénérescence en une tautologie logique d'un nouveau style où ce n'est plus que cette formule dialectique qui s'affirme elle-même comme forme logique dans une sorte de néo-nominalisme dissimulé où cette forme elle-même est censée énoncer d'elle-même la réalité de tout réel »¹⁵

Dès lors Hegel, mais aussi tous ceux qui adopteront son système de pensée cédera à « l'illusion que, hors de l'institution symbolique, il n'y a tout simplement rien... »¹⁶ Les critiques adressées par Marc Richir à l'endroit de ce néo-nominalisme concerneront à maintes reprises Lacan, et de façon générale, les structuralistes. Je montrerai qu'elles concernent tout autant les défenseurs d'une psychanalyse « déconstructive » se réclamant quant-à elle de Derrida. Dans *La crise du sens et la phénoménologie*, Richir observe que la science défendue par le Cercle de vienne (le physicalisme, le logicisme), est prise dans une tautologie logique¹⁷, et il craint que certaines tendances épistémologiques contemporaines n'aboutissent à une « science entièrement *nominaliste* dans la mesure où elle ne ferait que s'énoncer elle-même. »¹⁸

Mais, et c'est un point qu'il faut souligner, le nominalisme ne concerne plus seulement les concepts, c'est désormais tout le langage qui est concerné. Dans les *Méditations phénoménologiques*, Marc Richir s'oppose à un exercice « quasi nominaliste » du langage où le sens n'est plus que de lui-même, « solution verbale »¹⁹. De même, dans un texte consacré à la poésie de Jacques Garelli, il oppose à une poésie qui de quelque façon dit quelque chose du monde, une poésie qu'on pourrait qualifier d'autotélique et en laquelle il voit encore une forme de nominalisme :

¹⁴ Richir (M), *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, 1988, p. 137

¹⁵ Richir (M), *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, 1990, p. 161.

¹⁶ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 136.

¹⁷ *La crise du sens*, p. 47

¹⁸ *ibid*, p.144

¹⁹ Richir (M), *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, 1992, p. 124

« si la poésie est autre chose qu'un "nominalisme de second degré"(....) si donc le poète n'est pas seulement celui qui écrit, mais aussi et surtout celui qui écoute, c'est qu'il est au lieu où se rencontre une nécessité qu'il ne fait pas tout simplement parce qu'elle le fait.... »²⁰

« Quelque chose » s'impose à lui dans le creux de ses images. L'effet de sens de l'image poétique « n'est pas purement arbitraire et "nominaliste"(....)l'image poétique *désigne quelque chose*... »²¹

La poésie est ainsi nominaliste quand elle cesse d'indiquer « en creux un phénomène de monde qui y est en ait visé »²² Des phénomènes en creux dans l'image poétique, Richir dit:

« C'est cela seul qui nous "sauve" du nominalisme, à savoir des "jeux de langage", qui seraient, au mieux, autant de jeux possibles mais par là même gratuits, de la temporalisation/spatialisation en langage.... »²³

« Le phénomène de langage ne serait rien, pas même phénomène, s'il n'était *chiasme se schématisant* en propre de *phénomènes*, le phénomène "verbal" (parlé ou écrit) et le phénomène "visé"(....) Le langage autrement dit ne dirait jamais rien que lui même, et le monde ne serait rien d'autre que le langage dès lors dépourvu d'extériorité. Nous serions immergés dans une sorte d'absolu nominalisme, qui serait même incapable de se concevoir..... »²⁴

Il serait possible de citer des dizaines d'exemples de cet emploi du terme « nominalisme » chez Marc Richir. « Nominalisme » renvoie donc sans doute possible chez lui à « jeu de langage arbitraire, jeu gratuit de signifiants, jeu qui a bien renoncé au principe d'économie ontologique , et surtout jeu de langage dépourvu de toute dimension référentielle (encore qu'il faille être prudent quant à l'utilisation du terme de « référence » quand le langage dont il s'agit est phénoménologique: l'image du chiasme en rend difficile l'usage).²⁵

Cette notion de chiasme est en effet cruciale quand il s'agit d'aborder un langage non plus symbolique mais phénoménologique. M.Richir nous dit que :

²⁰ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 299

²¹ *ibid*, pp. 304-305.

²² *ibid*, p. 323

²³ *ibid*, p. 330.

²⁴ *ibid*, p. 302

²⁵ Pour une approche très approfondie de cette question, l'article de Pablo Posada Varela (*op cit*), a été extraordinairement éclairant, à tel point qu'il me paraît désormais nécessaire de reprendre à nouveau frais mon propre travail sur le nominalisme en y intégrant l'élaboration de ce jeune philosophe. La pensée de ce « quelque chose » qui ne relève pas d'une ontologie au sens classique et qui pourtant est « non arbitraire », d'une approche philosophique qui renonçant à tout réalisme ancré dans une ontologie a pourtant « une prétention *sachlich* »(p. 9) est chez lui conduite d'une façon qui s'ancrant dans la lecture de Husserl et notamment de la Troisième recherche logique, de même que dans une connaissance exceptionnellement approfondie de l'œuvre Marc Richir, fait apparaître une approche singulière qui met fortement l'accent sur la « *non arbitrarité à laquelle la phénoménologie s'intéresse...* » (p 11)

« dans ce chiasme se schématisant du sens (...), le sens s'ouvre à autre chose que lui même qui n'est pas de langage, mais hors langage (...) sans cet écart, le sens serait nécessairement aveugle, c'est à dire absent de soi. Il serait toujours déjà éclaté, dispersé, ou disséminé (Derrida) en significations, c'est à dire en "êtres" symboliques correspondant strictement à l'institution symbolique de telle ou telle langue empirique: le nominalisme, à supposer qu'on puisse encore en parler puisqu'il n'y aurait plus de sens, serait "absolu" »²⁶

« Ce quelque chose qui est "l'autre chose hors langage" »²⁷ est l'instance critique, le réel phénoménologique qui prévient le langage du nominalisme. C'est précisément ce fait qu'il ne soit plus question des concepts, mais du langage ordinaire qui m'a amenée à faire mienne la position de Marc Richir. En effet, la parole du patient est singulière: elle ne met pas en jeu des concepts mais le langage ordinaire. On verra que dans le cas de l'usage analytique de la parole, tant du côté du patient que de celui de l'analyste, l'instance critique qui garantit justement qu'on n'est pas dans un pur nominalisme, c'est à dire un jeu gratuit de langage, c'est le phénomène de monde hors langage, « le phénomène comme rien que phénomène » auquel ne correspond aucun noumène; ceci pour le versant phénoménologique du réel car c'est aussi le signifiant inconscient, sur le versant symbolique (au sens où Richir emploie le terme). Mais il apparaîtra aussi que d'une façon générale, ni les psychanalystes ni les psychiatres qui s'inspirent du courant phénoménologique n'ont accordé à cette instance critique l'attention qu'elle exigeait.

Des paradoxes du même type que celui que je nommais dans ma thèse « de Baudrillard »²⁸ sont apparus chez les analystes qui ont voulu recourir à l'idée de parole « inauthentique » alors qu'ils avaient par ailleurs renoncé à la notion de vérité comme instance critique. Certains analystes ont ainsi parlé de « fausses associations »: c'était par exemple le cas d'une psychanalyste lacanienne de la Société de Psychanalyse Freudienne, Catherine Kolko. Lors d'un séminaire qui s'est tenu en 2000, elle disait qu'elle avait parfois l'impression en séance que le patient enchaînait les mots et les images d'une façon qui lui paraissait manquer d'un fondement, d'un ancrage qui leur aurait conféré quelque authenticité (elle n'employait pas ce terme, mais il me semble que je respecte le sens de ses propos). Le terme de « fausses association » qu'elle risquait alors suscita dans l'assistance une réticence qui chez certains alla jusqu'au rejet. Deux convictions s'affrontaient sans qu'une argumentation puisse être mise en oeuvre. C'est que faute d'une philosophie appropriée du langage, il était bien impossible de fonder en théorie de telles

²⁶ *La crise du sens*, p.184.

J'attire l'attention du lecteur sur le fait que l'article de P. Posada Varela montre clairement ce qui distingue radicalement la pensée de Richir de celle de Derrida. La désontologisation qu'il évoque, en effet « loin d'aller dans le sens d'une dissémination, va dans le sens d'une remise en jeu de la concrétence », P. Posada Varela ajoute en note : « Ce point est capital pour cerner la distance entre la démarche de Richir et celle de Derrida... » (p 18). Or, la dissémination est une notion cruciale pour Videman, à tel point qu'il a intitulé l'un de ses livres, « Le disséminaire » ! La pensée de Pablo Posada Varela me paraît apporter un fondement théorique à la différence que j'ai toujours tenu à établir fermement entre un « anti-réalisme » de la déconstruction, et ce que j'ai appelé dans ma thèse un « réalisme non-objectal ». (<http://www.scribd.com/doc/18278377/These-de-Joelle-Mesnil1988> et: <http://www.scribd.com/doc/17895304/Scanladesymbolisationenquestion>).

²⁷ *ibid*, p.184

²⁸ Ce que j'appelais le « paradoxe de Baudrillard » dans ma thèse, consistait à dénoncer l'emprise de la « forme signe » dans la société dite de consommation tout en regrettant au même moment une perte de référence des langages, mais cela tout en ne concevant la référence comme ne pouvant être autre que celle d'un signe ! De ce fait, la critique sapait elle-même ses bases.

intuitions. Je dirais pour ma part que C.Kolko parlait alors d'associations « nominalistes » au sens désormais ici retenu. Il y avait là une intuition que je n'hésiterai pas à qualifier de phénoménologique. L'idée même de « fausse » association supposait une instance critique par rapport à laquelle la notion même de fausseté soit concevable.

Lorsque la même année, j'ai voulu présenter au groupe lacanien la dernière conception husserlienne du langage qui me paraissait particulièrement à même d'apporter un fondement théorique à ces intuitions, l'idée d'un langage « phénoménologique » ancré dans un « réel » phénoménologique fut refusée très vigoureusement. C'est évidemment une position à première vue parfaitement anti-lacanienne, mais il m'a semblé qu'on trouvait chez nombre de membres de la Société de Psychanalyse Freudienne une ouverture à des approches différentes, qui distingue très fortement cette association d'autres plus fermées comme La cause freudienne. La tolérance rencontrait ici sa limite !

On sait qu'il existe aussi des psychanalystes qui comme Jean Oury, se réclament de Lacan tout en recourant à des concepts phénoménologiques, en particuliers celui de « pathique », en précisant d'ailleurs: « le pathique, c'est justement la dimension de l'existence la plus étouffée dans la vie courante. »²⁹ Remarquons qu'elle l'est tout autant dans les approches théoriques les plus typiquement contemporaines ! Il parle aussi du « pré-prédicatif »³⁰ et se réfère constamment à H. Maldiney, J. Schotte (qui est lui aussi « lacanien et phénoménologue »), E. Straus... Dans un autre travail (inédit), j'évoque également Gisela Pankow qui propose une approche de la psychose où phénoménologie et psychanalyse lacanienne se rencontrent.

Comment fut reçue ma présentation sur Husserl?

Mon exposé terminé, la première remarque qui me fut adressée est qu'Husserl n'avait pas saisi ce qui fait la spécificité du langage et qu'on pouvait me faire le même reproche, puisque je prétendais qu'il pouvait y avoir du langage sans qu'il ait du signifiant. L'idée qu'il puisse exister *deux* langages, l'un symbolique, l'autre phénoménologique, fut violemment rejetée. Pourtant comment, si on s'en tient exclusivement à la dimension symbolique justifier et fonder en théorie la notion de « fausse association » ? Comment parler de fausseté quand on ne dispose pas d'un critère de vérité ? C'est toujours quand le phénomène de monde disparaît que le nominalisme survient ; en ce sens on peut dire que si les fausses associations des patients étaient « nominalistes », il fallait que le thérapeute ne le soit pas tout à fait pour les détecter!

Richir, lui même s'est penché sur la question des associations en psychanalyse, de même que J. Garelli. Je n'aborderai toutefois pas leurs remarques dans cadre de ce court exposé.

Les quelques citations qui précèdent nous ont permis -au moyen d'exemples d'emplois précis- de mieux cerner ce qu'il faut entendre dans mon travail par « nominalisme », et ont bien mis en évidence une caractéristique de *tout* nominalisme, celle qui légitime l'emploi d'un terme unique: l'absence de dimension ontologique d'un

²⁹ Oury (J); L'aliénation, Galilée, 1992, p. 146

³⁰ *ibid*, p. 227

langage. Mais il convient d'être très prudent avec l'emploi de ce terme « ontologique » car il pourrait induire en erreur. Si j'ai jusqu'ici, la plupart du temps invoqué la dimension « ontologique » du langage qui mettait en œuvre une « référence non-objectale », c'était faute d'un terme plus approprié. Maintenant, je trouverais plus juste de dire, à la place de « ontologique » : « qui a une prétention *sachlich* », comme le fait Pablo Posada Varela dans le dernier article qu'il a publié dans *Annales de Phénoménologie* (voir ici note p12).

Les différents nominalismes, médiévaux et contemporains, « économes » et « exubérants » ont tous un point commun condensé par Cyrille Michon en une formule aussi claire que brève: « Pas de nominalisme sans la formule générale: *ce qu'on appelle...ne sont que des mots.* »³¹

Les caractéristiques habituellement considérées comme propres au nominalisme, principe d'économie ontologique et restriction de l'ontologie aux individus n'étant pas, on l'a vu, des critères spécifiques. Cette formule caractéristique de tout nominalisme « ce qu'on appelle...ne sont que des mots » appelle un premier commentaire :

Si « x » n'est qu'un mot, c'est qu'il relève de la dimension « symbolique » en tant que déterminante. Autrement dit, le nominalisme quel qu'il soit a pour caractéristique irréductible de reposer sur une logique ensembliste-identitaire, pour reprendre une expression de Castoriadis. A partir du moment où on sort de ce cadre ensembliste-identitaire, comme l'a bien vu Gilbert Simondon,³² nominalisme et réalisme changent du tout au tout, car il devient envisageable de concevoir une réalité, mais préférons ici le terme de réel, un réel donc, impensable selon cette logique et néanmoins parfaitement réel, c'est à dire existant dans une relative indépendance de la pensée que nous en avons (relative parce qu'il ne peut non plus être question ici d'un en soi).³³

La formule de Cyrille Michon étant posée et acceptée, on peut et on doit revenir aux distinctions qui s'imposent entre les différents nominalismes. J'en suis venue à penser qu'il fallait distinguer trois sortes de nominalismes et de nominalistes. Pour plus de commodité, je l'ai appelé N1, N2, et N3 avec pour vis à vis réalistes: R1, R2, et R3.

N1 a pour paradigme, le nominalisme d'Occam, mais le nominalisme de Goodman qui comme le nominalisme médiéval, a pour souci d'éliminer les fausses entités et défend un principe d'économie ontologique relève aussi de N1.

³¹ Cyrille Michon, « Le nominalisme et les relations », in revue *Le temps des savoirs*, n°1, avril 2000, p124.

³² J'aborde la pensée de G. Simondon, notamment par une lecture de « L'individu et sa genèse psychobiologique », dans un autre texte où je m'efforce de définir le réalisme « non-objectal ».

³³ Là encore, la lecture de « Concrétudes en concrescences » (op. cit) de Pablo Posada Varela, m'a convaincue que même sans se référer à Simondon, on pouvait développer une argumentation similaire. Alors qu'il s'interroge sur « le statut phénoménologique de la méréologie » dans sa relation avec l'architecture, P. Posada Varela remarque : « on se situe ainsi à l'écart, du moins quant à la portée « ontologique » de la méréologie, de tout le débat réalisme-idéalisme » (p 8). Même s'il est juste que les débats réalisme-nominalisme ne doivent pas être confondus avec les débats réalisme-idéalisme, il n'en reste pas moins que le débat nominalisme-réalisme est lui aussi bouleversé quand on sort d'un cadre déterminé par une logique ensembliste-identitaire.

N2 réfère à une position ontologique opposée. A l'inverse du célèbre rasoir, il multiplie les entités. Serge Viderman en est un représentant selon moi emblématique pour ce qui est du champ psychopathologique. « L'inconscient est ce que nous en disons », formule qui a tellement été reprochée à Viderman par ses adversaires s'entend selon la définition minimale de Michon. Mais dans le contexte « déconstructif » de *La construction de l'espace analytique*, l'affirmation « x est ce que nous en disons » ne signifie pas qu'on a affaire à une « fausse réalité » qu'il conviendrait d'éliminer ; on est entré dans un monde où le nom crée la chose et où il n'y a pas d'autre chose que celle que crée le nom. La réalité cesse d'être en excès sur un nom. N2 ne conçoit le réel que comme effet de langage. La réalité pour lui ne précède pas le langage. Rien ne préexiste à la nomination ni ne l'excède de quelque façon que ce soit, ce que n'accepterait évidemment pas R1. Pour ceux que j'appelle N2, rien n'est vrai si personne n'est là pour le penser. Tout relève non seulement de la pensée mais plus radicalement de la nomination. Il ne s'agit donc plus pour N2 d'exclure de l'ontologie ce « x » qui n'est qu'un nom; c'est notre réalité humaine. Nous n'en avons pas d'autre: croire en une réalité qui ne soit pas effet de langage relève pour le nominaliste du deuxième type de la naïveté, autrement dit de l'« illusion référentielle ». A la limite, il y a autant de « réalité » que de langage. C'est pourquoi je qualifie N2 de « nominalisme exubérant ». Pour lui, il n'y a rien hors du symbolique. N2 fait des choses avec des mots (« l'inconscient est ce que nous en disons »); ce que ne font ni le N1 ni R1! Mais il fait aussi des mots avec des choses ! Au réaliste qui lui oppose que l'inconscient a une existence autonome, il répond que cette existence n'est qu'un nom ! C'est en fait l'*écart* entre réalité et langage qui disparaît chez lui. En terme richirien, on dira que la tautologie symbolique dans ce cas s'est effondrée en tautologie logique revendiquée.

Notons encore que N2 revendique sa position même s'il n'emploie pas le terme de nominaliste. Il se dit volontiers relativiste, post- moderne, il ne croit pas à une réalité en dehors du langage, non pas qu'il soit idéaliste, mais il pense que si elle existe, on n'en peut rien dire parce qu'on y a aucun accès ; la référence au noumène kantien est alors fréquente. Pour résumer, N2 fait volontairement siennes les caractéristiques reconnues par ceux qui travaillent sur la question comme étant celles d'un nominalisme non économe, sans pour autant sans la plupart des cas se dire tel.

N3 quant à lui n'est pas à la différence de N1 et N2 revendiqué; il ne lui viendrait pas à l'idée de se nommer lui-même nominaliste, ou alors ce serait sur un segment limité de son champ de réflexion et c'est N1 qu'il revendiquerait alors. Les positions qu'il revendique comme siennes sont même franchement, du moins à première vue, réalistes. Son nominalisme est involontaire c'est à dire que c'est toujours un autre qui dit de lui qu'il est nominaliste au sens de N3. Dans ce dernier cas, l'auteur ni n'emploie le terme ni ne prétend valoriser les entités créées de toute pièce par un effet de langage; mais il tombe en quelque sorte dans une illusion transcendantale. C'est par exemple Husserl croyant rencontrer la chose même, le pur phénomène, mais ne voyant pas que les mots qu'il utilise pour l'aborder l'ont déjà découpé selon une institution symbolique. Il est nominaliste à son corps défendant. N3 confond ainsi (ne s'en rend pas compte) dimensions symbolique et phénoménologique, en sorte que son « phénomène » n'est que l'ombre d'un nom.

Richir a bien mis en évidence cette forme particulière de nominalisme dans certains textes de Husserl où « l'édétique husserlienne est indissociable du concept ». Pourtant Husserl revendique une position non relativiste. Pour lui, la logique est indépendante de la psychologie et il se pose en réaliste quand contre Kant, il soutient que l'objet n'est pas seulement l'objet sensible : animal, rouge, existent au même titre que César. De ce point de vue Husserl rejoint le réalisme de Frege, mais aussi le réalisme médiéval ! Ce qui explique le fait que Richir puisse parler à plusieurs reprises du « platonisme phénoménologique »³⁴ de Husserl, tout en qualifiant également par ailleurs sa position de nominaliste ! On finit pas comprendre qu'il n'y a là nulle contradiction, mais cette compréhension survient seulement à partir du moment où on a introduit dans l'analyse la différence entre symbolique et phénoménologique.

Il faut en fait distinguer :

-1) l'*attitude* revendiquée par Husserl et qui est bien un réalisme, mais un réalisme dans lequel la nomination tient une place essentielle : par exemple, « rouge » existe indépendamment de notre esprit.

-2) l'interprétation que fait Richir de ce réalisme revendiqué : c'est ce qu'on pourrait appeler un peu bizarrement un « nominalisme phénoménologique », parce qu' Husserl ne voit pas toujours ce que l'Institution Symbolique a déjà introduit de découpage et de détermination dans ce qu'il prend pour un pur phénomène. C'est en ce sens que Marc Richir dit de la phénoménologie de Husserl qu'elle est la plupart du temps « symbolique » (tel est aussi le jugement de Jacques Garelli). Le réalisme revendiqué par Husserl est donc un faux réalisme qui ne voit pas qu'il tombe dans le piège de l'illusion transcendantale. N'importe quel lecteur qui a saisi la nécessité de la différence entre symbolique et phénoménologique est à même de qualifier ce « réalisme » de nominalisme au sens de N3, et dire de Husserl que s'il revendique R1, il n'en reste pas moins qu'il tombe bel et bien dans N3.

Il est loin d'être sans intérêt de situer les uns par rapport aux autres ces différents N et R. On observera que N2 et N3 s'opposent quant à la revendication de leurs positions respectives, (en ce que ce que le premier revendique, arrive à l'autre sans qu'il le veuille); tout autant que N1 et N2 s'opposaient sur la question du principe d'économie ontologique.

Ajoutons une précision d'ordre chronologique. Bien que N1 soit effectivement le premier apparu, il ne faudrait pas en déduire que N1, N2 et N3 traduisent une succession temporelle. Je dirais que N1, N2 et N3 coexistent aujourd'hui. N2 était de toute évidence inconcevable avant le « *linguistic turn* », mais il n'a évidemment pas fait disparaître N1, bien au contraire ! Quant à N3, il est impensable, indétectable, i-localisable tant qu'on n'a pas distingué phénoménologique et symbolique.

Par ailleurs, on peut très bien être N à un titre et R à un autre. Pour ma part, je dirais que je défends une position réaliste phénoménologique de par mon souci prévalent de maintenir un contact entre le langage et *quelque chose* qui est hors langage sans être une chose avec une identité définie (c'est plutôt une *Sache*) (R3), mais qu'en ce qui concerne la dimension symbolique, je suis partagée: d'un côté je prétends être réaliste (R2) en ce qui concerne l'inconscient fait de langage délangagisé; à la différence de Videman, je ne dirai jamais que

³⁴ Richir(M), La crise du sens et la phénoménologie, J. Millon, 1990, p.171. Voir aussi Phénomènes temps et êtres. Ontologie et phénoménologie, J.Millon,1987, p. 67

« l'inconscient est ce que nous en disons », parce que l'inconscient « symbolique » constitue pour moi une *instance critique* qui résiste au « dire n'importe quoi » à partir de la parole d'un patient. Que cette instance critique ne puisse jamais être thématisée ne change rien à l'affaire. Croire qu'il y a quelque chose même si on sait que jamais on ne le rencontrera « en personne », « ici et là en chair et en os », n'est pas pareil que dire que ce quelque chose n'est qu'un effet de langage ! La difficulté est que le « quelque chose » en question n'est pas non plus un en-soi ! C'est bien là toute la difficulté à le penser. C'est quelque chose qui produit des effets et à la limite n'existe qu'en tant que tel. Mais c'est un « *non n'importe quoi*, quelque chose qu'est pas rien, donc bel et bien quelque « chose » que l'on est déjà en mesure de pouvoir *rater*. » pour reprendre les mots auxquels recourt P. Posada pour évoquer « la proto-individuation minimale de l'*ipse* du sens à faire ». Sauf que là, quand il est question de l'inconscient symbolique, on n'est plus dans le sens à faire mais dans le non-sens surgi de l'échec de cet « à faire ». Ce non-sens est aussi contraignant que le sens, ce qu'oublie Viderman !

Dans le chapitre dont ce texte est extrait, j'écrivais : « Je revendique par ailleurs une position nominaliste (N1) en ce qui concerne les horizons *symboliques* de sens: ils n'existent pas hors d'une institution symbolique même si pour rester des horizons de sens ils doivent être ouverts sur la dimension phénoménologique ». Ce point qui me paraît problématique devrait sans doute être révisé .

Je n'ignore pas que le lien que je fais entre nominalisme et relativisme n'est pas admis à l'unanimité. Par exemple, C. Michon auquel je me suis référée de façon positive ne l'admet pas :

« une attitude épistémologique comme le scepticisme ou le relativisme (...) n'ont pas évidemment partie liée avec le nominalisme. »³⁵ Evoquant E. Gilson qui voyait un lien entre relativisme et nominalisme, Michon dit de ces thèses qu'elles « n'ont plus cours aujourd'hui »

et ajoute encore que « Dans son livre, C. Panaccio s'est opposé au lien établi par Goodman entre nominalisme et idéalisme linguistique. »³⁶ Quant à moi, je considère que le nominalisme contemporain « exubérant » dont je parle est *toujours* corollaire d'une position épistémologique relativiste. Mais cela se justifie me semble-t-il par le fait que j'accorde à N2 une véritable conformité à ce que Michon lui-même définit comme nominalisme!

Ce qu'il faut bien voir, c'est que le surgissement dans la pensée contemporaine d'une dimension non-ensembliste, non-identitaire, telle qu'entre autre C. Castoriadis la pense dans *L'institution imaginaire de la société*, de même que Marc Richir et Jacques Garelli, mais déjà auparavant, Gilbert Simondon, modifie radicalement la façon dont on a posé jusqu'ici la question du rapport entre langage et « réalité », langage et hors langage. C'est le surgissement de cette pensée non ensembliste-non identitaire, de la dimension phénoménologique, qui a conduit à

³⁵ La dénomination, pp. 124-125

³⁶ *ibid*, p. 125

concevoir une référence non objectale ; et c'est elle aussi qui a obligé à réviser les idées sur le nominalisme en y introduisant des subdivisions nouvelles.

Dès qu'on ne conçoit aucune dimension hors de l'institution symbolique, on tombe forcément dans le nominalisme en ce sens désormais péjoratif: absence de dehors de l'institution symbolique et usage nominaliste du langage vont de paire. Mais l'introduction dans la pensée de la dimension phénoménologique, si elle ouvre une possibilité nouvelle de concevoir le dehors du langage (évitons ici le terme de référence, à moins d'ajouter « non-objectale »), fait aussi apparaître bien des difficultés. La position de Marc Richir soulève de nouvelles questions: où situer le phénomène de monde? Tout à fait hors de la pensée? Non, parce qu'alors on aurait affaire à un en-soi, c'est à dire tout autre chose que du phénomène « comme rien que phénomène ». Dans la pensée? Mais dans ce cas, qu'est ce qui fait la différence avec une position « nominaliste »? Quand la pensée aborde ces questions, elle ne tarde pas à être emportée dans une dérive qui conduit rapidement à un abîme et il devient urgent de retrouver un point fixe auquel s'accrocher. C'est cette dérive qui a longtemps compromis l'avancée de mon propre travail; c'est la recherche de ce point fixe qui en a motivé la poursuite. Avec en plus la conscience que « fixe », ce point, il ne le sera que provisoirement !

Discontinuidades y ritmos de las duraciones: abstracción y concreción de la conciencia del tiempo

Marc Richir

Traducido por Luis Niel (CONICET - Universidad Nacional del Litoral. Argentina).

1. Las tesis de Bachelard en *La dialéctica de la duración*.¹

De todas las tesis de Bachelard sobre la dialéctica de la duración, no tomaremos aquí más que las que conciernen a la duración concreta, de algún modo, a la duración vivida y su análisis, y no a aquellas que proceden de una suerte de extensión metafísica, y que, por audaces que éstas sean, nos parecen demasiado azarosas. El ritmoanálisis, propuesto en el último capítulo de la obra es, por cierto, generoso con relación a la visión del mundo de Pinheiro dos Santos, pero parece más intuitivo que propiamente filosófico, dando por resueltos innumerables problemas, cada uno de los cuales ameritaría un tratamiento riguroso y detallado. Por eso, es mejor no embarcarse en tales extrapolaciones, en donde la ilusión trascendental acecha, para probar la solidez de las tesis defendidas por Bachelard.

Sin ninguna duda, *La dialéctica de la duración* es una obra paradójica: como se sabe, comenzando por una crítica brillante del bergsonismo, se afirma que, como lo indica desde un comienzo Bachelard (DD, 7), del bergsonismo acepta “prácticamente todo, salvo la continuidad”. ¿Qué significa este “prácticamente”? Para nosotros, el núcleo de la crítica se encuentra en las siguientes palabras (DD, 7): “... estamos entregados, según el bergsonismo, a una continuidad *inmediata y profunda* que no puede romperse más que superficialmente, por el exterior, por el aspecto, por el lenguaje que pretende describirla. Las discontinuidades, la parcelación, la negación, no aparecen sino en tanto procedimientos para facilitar una exposición: psicológicamente, se encuentran en el pensamiento expresado, y no en el seno mismo del psiquismo. Bergson no buscó hacer reaccionar la dialéctica sobre el plan de la existencia, ni siquiera sobre el plano del conocimiento intuitivo y profundo...” Ahora, lo que Bergson no buscó, Bachelard lo juzga como algo indispensable e incluso inevitable: “... la continuidad – o las continuidades pueden presentarse como caracteres del psiquismo, pero, sin embargo, no podríamos tomar estos caracteres como acabados, como sólidos, como constantes. Hay que construirlos. Hay que sostenerlos. De modo que, finalmente, la continuidad de la duración no se nos presente como un dato inmediato, sino como un problema. Nos gustaría, pues, desarrollar un ensayo de bergsonismo discontinuo, mostrando la necesidad de aritmetizar la duración bergsoniana para darle más fluidez, más números, más exactitud, también en la correspondencia que los fenómenos del pensamiento presentan con los caracteres cuánticos [*scil.* si comprendemos correctamente: discontinuos] de lo real” (DD, 7-8).

¹ Citaremos, en el curso del texto, esta obra en la reedición de P.U.F., Coll. “Quadrige”, 1993, con las siglas DD, seguido de la indicación de página.

Estas dos citas permiten entrever la profundidad del problema: se trata, ni más ni menos, del problema de la relación compleja entre la cosa misma, la *Sache selbst* –decimos: la temporalidad– y su análisis, o más bien, los medios para su análisis. ¿Qué es lo que corresponde a la cosa misma y qué es lo que corresponde al análisis de la cosa misma? ¿Son los dos dissociables, como lo quería Bergson? Se trata de un problema que, para nosotros, es de naturaleza *fenomenológica*, pero que, desde la fenomenología, aparece como muy extrañamente limitado a los términos mismos de los análisis bergsonianos – lo que explica la extraña fórmula, ya citada, que se acepta todo del bergsonismo, salvo la continuidad. Y, en efecto, de alguna manera, el pensamiento de Bachelard es casi un bergsonismo “invertido”, e invertido en tanto el pensamiento analítico está *preso* sobre y en la duración, lo que implica, a la vez, la discontinuidad de ésta –su “dialéctica” interna–, y la fluidificación que tiende a anularla o a dispersarla en la memoria y el pensamiento – en este “tiempo pensado” que está más allá del “tiempo vivido”, en la medida que, según explica Bachelard, es “más aéreo, más libre, más fácilmente roto y retomado”: “tiempo matematizado”, donde están “las invenciones del Ser”, o más bien, donde “el pensamiento actúa y prepara las concretizaciones del Ser” (DD, 17).

Aquí bosquejaremos un tratamiento de este problema fenomenológico. De entrada debemos decir que es temible. Pues si la clase de obstinación con la que Bergson ha sostenido a la duración (*durée*) en tanto la *Sache selbst* con la que se tropezaría todo medio de análisis –recurriendo, como lo sabemos, a una intuición en realidad muda–, si esta clase de obstinación obliga a la admiración, al mismo tiempo, ella despierta la sospecha de que en lugar de ser la más concreta, la duración podría no ser más que una mera abstracción – e incluso, una abstracción metafísica. En el otro polo, problematizado por Bachelard, si la dialéctica de los medios de análisis y de expresión debe repercutir no solamente en el conocimiento intuitivo y profundo, sino además en el plano mismo de la existencia –es decir, sobre el modo de experimentar la temporalidad–, no podemos dejar de preguntarnos si la “dialéctica”, para Bergson interna al lenguaje, no deforma en este punto a la *Sache selbst* de modo coherente en tanto ésta aparece de hecho como “el pensamiento que actúa y prepara las concretizaciones del Ser”. Así, es, sin lugar a dudas, al menos una cierta imprudencia fenomenológica lo que lo llevó a decir a Bachelard, como ya vimos, con relación a los “caracteres del psiquismo” que habría que “construirlos” y “sostenerlos”. Si, según la tesis constante y fundamental de Bachelard, presentada desde el Prólogo, “la fenomenología comporta siempre una dualidad de acontecimientos y de intervalos”, si “una duración precisa y concreta está llena de lagunas” (DD, VII), si “los fenómenos de la duración se construyen con ritmos”, es decir, con “sistemas de instantes” (DD, IX), y si, por último, hay que “fundar la vida compleja sobre una pluralidad de duraciones que no tengan ni el mismo ritmo, ni la misma solidez de encadenamiento, ni la misma potencia de continuo” (DD, VIII): ¿resulta esto de la parte al menos implícita de *construcción* que hay en el análisis de la cosa misma, o de la cosa misma en sí misma? ¿Se trata de la dialéctica de la duración o de la dialéctica del *pensamiento* de la duración? Y si las dos se mezclan, ¿cuál es la medida de su parte respectiva? No cabe ninguna duda, a nuestro parecer, de que toda la sutileza de los análisis bachelardianos no se sostiene más que en el hecho de que éstos deben, a su vez, *jugar* dialécticamente *entre* los dos, en un ida y vuelta incesante. Pero tampoco cabe ninguna duda de que, habiendo considerado todo, cuando hemos atravesado el extraño capítulo sobre “las superposiciones temporales”, y en particular las doctrinas muy extrañas

del cogito de primer, segundo, tercero (y enésimo) grado, y del engaño del primer, segundo, tercer (y enésimo) grado, la construcción de la cosa misma no predomine demasiado visiblemente sobre la observación de la cosa misma en ella misma. Por cierto, lo que supera la construcción es, en un comienzo, la noción bergsoniana de acción, elevada hasta la acción de pensamiento. Por cierto, no hay acción o acto de pensamiento que no estén lógicamente ordenados o, al menos (para la memoria) “puestos en intriga”, en el sentido de Paul Ricoeur. Por cierto, es imposible, como lo ha intentado Bergson, aniquilar el pensamiento (y sus medios: de lógica o de intriga) en pos de la duración en tanto el ser mismo del ente solamente susceptible de una intuición muda, puesto que el pensamiento, al menos, es temporal, es decir, debe encontrar sus puntos de anclaje si no en la duración, al menos en la temporalidad. Pero la pregunta que nos hacemos es precisamente la siguiente: en el todo incoativo, confuso en sentido cartesiano, de la sensación, de la afectividad, del pensamiento y de la acción, ¿a partir de dónde y cómo abandona el pensamiento la *concretud* de la *Sache selbst*, y se coloca a sí mismo a construir *en la abstracción*? ¿A partir de dónde y cómo se abandona aquello que podríamos denominar cómodamente el nivel de la “dialéctica de la duración” para evadirse en aquello que podríamos denominar, no menos cómodamente, el nivel de “la dialéctica del pensamiento de la duración”? El título de la obra de Bachelard, ¿no es ambiguo? ¿Por qué pues “la dialéctica de la duración” y no, si comprendemos correctamente toda una parte de sus tesis fundamentales, “las dialécticas de las duraciones”?

Las precisiones metodológicas que nos aporta aquí y allá no están hechas para tranquilizarnos. Cuando dice (DD, 79) que a su método, “a primera vista peligroso”, “le corresponde explicar lo inferior por lo superior, el tiempo vivido por el tiempo pensado” —el tiempo que es el “tiempo vivido en estado naciente” en la medida en que “el pensamiento es de algún modo el ensayo y el boceto de una vida nueva—, ¿cómo hay que entenderlo? ¿Hay que entenderlo en el sentido en que, muy concretamente, y como lo sostiene Bachelard con precisión, la continuidad y la unidad de la duración de la vida de cada uno son el resultado de una obra, de una elaboración constante de sentido que cada uno busca dar —y a veces encuentra— a su propia vida? ¿Hay que entenderlo en el sentido en que Binswanger entendía la “historia interna de la vida” (*innere Lebensgeschichte*)? ¿O hay que entenderlo en el sentido en que, finalmente, sólo la construcción filosófica de los instantes (actos, acciones) y los intervalos llegarían a imponer un orden y, a partir de allí, una continuidad al “tiempo ineficaz, disperso en un polvo de instantes heteroclíticos”? ¿Hay paso del uno al otro y, si lo hay, dónde se sitúa el mismo? Cuando al comienzo del capítulo VII, uno de los mejores del libro porque es el más concreto, titulado “Las metáforas de la duración”, Bachelard escribe: “si el lector nos ha seguido en nuestra tesis, que sostiene que las conexiones de los instantes verdaderamente activos se efectúan siempre sobre un plan que difiere del plan en el que se ejecuta la acción, esto no estaría alejado de concluir con nosotros que la duración es, hablando estrictamente, una *metáfora*”: ¿no cabría aquí el riesgo de perder el espesor temporal propio de la *praxis*, por así decir, su resistencia, con lo que esto comporta de pérdidas, de olvido, de desvíos, de aumentos inopinados, de ambigüedades, o dicho de otro modo, el riesgo de imponer al análisis de la “conducta temporal” un esquema teleológico, sea el *telos* ideal, conceptual o constituido por una puesta en intriga? Por cierto, no hay que equivocarse de objeto, no hay que hacer preguntas a Bachelard que él mismo no se hace: lo que él busca activamente en *La dialéctica de la duración*, nos lo dijo de entrada, desde la

primera página, es una “filosofía del descanso”, la elaboración de una suerte de sabiduría a la vez filosófica y metafísica, de inspiración griega, puesto que ésta *debe* encontrarse en una suerte de euritmia universal, de acorde armónico universal de los ritmos diversos de la vida psíquica y del mundo. En este sentido, el ensayo de Bachelard concierne más a la hermenéutica que a la fenomenología. Pero, tal es su paradoja: se trata de una hermenéutica sin intención ni alcance fenomenológico. Podemos observar esto muy claramente en su muy bello estudio consagrado a la temporalidad musical y poética: la decisión tomada *inicialmente* es en apariencia anti-fenomenológica. Si Bachelard comienza escribiendo “que ninguna experiencia se basta a sí misma” y “que ninguna experiencia temporal es verdaderamente pura” (DD, 113), si hay, en sentido husserliano, psicologismo en la afirmación que “las sensaciones no están unidas” porque “es nuestra alma la que las une” (DD, 114), él está obligado a recurrir a las profundidades de la experiencia temporal vivida para mostrar todo lo que la notación y la teoría musical tienen de convencional, y eso aún cuando su análisis deje pendiente cuestiones fundamentales. Después de haber dicho, en efecto, que la “continuidad no pertenece a la línea melódica misma” (pregunta: ¿qué es la línea melódica *misma*?), Bachelard agrega que “aquello que da consistencia a esta línea, es un sentimiento más oscuro, más viscoso que la sensación. La acción musical es discontinua; es nuestra resonancia musical la que le aporta continuidad” (DD, 116). “La emoción musical, continúa, es así un ensayo nunca plenamente acabado de una síntesis temporal, puesto que la causalidad musical es... siempre diferida sistemáticamente” (*ibid.*).

Dicho de otro modo: “la impresión de plenitud y de continuidad que nos deja la música se debe a la *confusión de sentimientos* que ella evoca” (DD, 117, nosotros subrayamos). Por consiguiente “la música es una metáfora a menudo tramposa para un estudio metafísico de la duración” (*ibid.*). Sin embargo, es la música lo que estudia Bachelard –y, una vez más, con toda razón– para descubrir, a través de la experiencia musical, los ritmos en tanto “construidos en base a la dialéctica del sonido y del silencio” (DD, 122) y a las superposiciones rítmicas.

Pero lo mínimo que podemos decir es que la “confusión de sentimientos”, la “viscosidad” del sentimiento mismo, la síntesis temporal bosquejada (en la memoria y la anticipación) son nociones confusas, cuya confusión responde en eco a la no-autosuficiencia de la experiencia: si Bachelard roza aquí el campo de la “vivencia” como campo de la fenomenología, su decisión se muestra finalmente más bien cartesiana: es más fácil *conocer* nuestro espíritu (cf. *Ila. Med. Metaf., in fine*) que la experiencia en su incoatividad, y aquí hay como un eco tardío del análisis del pedazo de cera.

Y, sin embargo, lo hemos demostrado nosotros mismos y debemos reconocer aquí nuestra deuda con Bachelard, hay en su tesis fundamental algo profundo, listo a reactivar la interrogación fenomenológica de la temporalidad. Si Bergson no debió sentirse muy afectado por esta demostración, muy centrado en esta suerte de conceptualismo cuasi-cartesiano, que se articulaba sobre la parte constructiva de la acción, algo importante a nivel fenomenológico se juega en sus basamentos: la sospecha de que es en las profundidades mismas de la “vivencia” donde “la duración es metafísicamente compleja y donde los centros decisivos del tiempo son sus discontinuidades” (DD, 38), que “el tiempo tiene múltiples dimensiones”, que “el tiempo tiene un espesor”, que “no aparece de un modo continuo más que en la forma de un cierto espesor, gracias a la superposición de múltiples tiempos independientes” (DD, 92) y, correlativamente, que “el ritmo es la base de la dinámica vital y de la dinámica

psíquica” (DD, 128), que “la duración tiene siempre necesidad de una alteridad para parecer continua”, es decir, como mínimo de la *discontinuidad lacunaria* (DD, 51). Todo el problema consiste en saber si, sin embargo, como lo agrega en seguida Bachelard en la última cita: “la duración parece continua *gracias a su heterogeneidad*, en un dominio siempre otro que aquel que se pretende observar” (*ibid.*, nosotros subrayamos). Dicho de otro modo, el problema consiste en saber si una captación intrínseca (o inmanente) de la duración es imposible. Lo que debe ya alertarnos es la observación que hemos hecho con respecto al espesor temporal de la *praxis*, que no está por completo en la tensión voluntaria de la acción, en su adaptación a las circunstancias y el tener en vista permanente la meta: es ahí solamente, en realidad, el caso de la *techné* y de la *poiesis*. Pero en el campo mucho más amplio de la *praxis*, si es que hay un *kairos* en toda acción que contrasta y que decide, sucede, muy a menudo, que sus consecuencias se le escapan, que su sentido no está dado de entrada, sino que se revela, se cambia o se pervierte en el curso de la acción, es decir, que su sentido –sea éste el de un proyecto ideado o “en mente” o de un juego en el interior de una puesta en intriga más basta– *lleva precisamente su tiempo* para hacerse (y/o perderse), es decir, que la acción misma, o el acto, es asimismo temporal, como lo ha sostenido Husserl. El actuar u obrar (*faire oeuvre*) no construye solamente en y para la duración, en tanto que la disciplina, que “pone orden en nuestras acciones aglomerando los instantes en la fidelidad de los ritmos” (DD, 20), que desprecia a los tiempos inútiles en los que no pasa nada (cf. DD, 28). Porque, ¿cuándo sabemos que sucede algo y que no sucede nada? ¿Quién puede saber en qué profundidad, muy a menudo insospechada, se efectúa el trabajo temporalizador secreto *del sentido*? El actuar mismo *lleva tiempo y hace el tiempo*. Incluso cuando se trata del actuar del pensamiento, aparentemente, más “puro”. De ser así, la discontinuidad lacunaria de la duración defendida por Bachelard tiene un estatuto más profundo que aquel que éste le asignaba. El problema que nos formulamos de la división entre la cosa misma y la construcción de la cosa misma, entre la dialéctica de la duración y la dialéctica del pensamiento que construye y elabora la duración, problema propiamente fenomenológico con el que Bachelard se encuentra, al menos lateralmente, puede recibir así una formulación fenomenológica: ¿dónde situar en esta división difícil, y quizás imposible, la división entre *constituyente* y *constituido*? Si hay un *kairos* de la acción práxica y si, como tal, éste es verdaderamente cuasi-inasible, en tanto se arraiga en su contexto pasado y aspira a modificarlo en un contexto futuro, sin grandes garantías –excepto en los casos más simples– de que esta aspiración se realice, ¿cuáles son las *discontinuidades lacunarias más originarias* para que, simplemente, el proyecto de la acción madure antes de traducirse en los hechos – no para instrumentalizarlos en vista a un *telos* a producir, sino para cambiar el sentido, para modificar el curso? ¿No hay tales discontinuidades *incluso en la experiencia* íntima de la duración? Duración que, por cierto, no sería más bergsoniana en tanto que sería solamente captable en una intuición muda porque estaría fuera de todo lenguaje, sino duración de la que, precisamente, haríamos la experiencia, o, por así decir, la resistencia. Vemos ya que para dar consistencia fenomenológica a las tesis de Bachelard sobre la duración, el instante, y los ritmos, es necesario, precisamente, quitar el terreno bergsoniano sobre el que aún nos encontramos – recordémoslo: atribuyendo la duración a la “confusión”, en realidad *muda*, de los “sentimientos”–, e interrogar la *experiencia vivida* de la “duración” – que nos hace, de aquí en adelante, colocar entre paréntesis fenomenológicos. Por esto, haremos una breve incursión en las *Lecciones* de Husserl *sobre la conciencia interna del tiempo*. Veremos

que, al menos en un cierto sentido, la experiencia se satisface a ella misma y que es esto lo que debemos salvar de toda forma de conceptualismo cuasi-cartesiano.

2. Para una fenomenología del ritmo.

Conocemos la enorme simplicidad de la experiencia que Husserl describe y sobre la cual vuelve sin cesar, en tanto experiencia de algún modo paradigmática de la conciencia del tiempo; se emite un sonido, dura y se hunde sin cesar en el pasado, hasta que, luego de su cesación, se hunde en el “olvido”. Al comienzo de la experiencia corresponde una impresión o un sentido originarios (*Urimpression*, *Urempfindung*) en no-coincidencia con el comienzo objetivo de la señal, y *en continuidad* se unen a ellos las retenciones como una “cola de cometa”, hasta que la sucesión de retenciones, siendo cada retención retención de retención en tanto retención de la retención precedente de un modo inmediato, se desvanece en el horizonte vacío, que es horizonte de la muerte, es decir, el horizonte en el que la vivencia de temporalidad deja de “vivir”. Más precisamente, la impresión o el sentido originario es la conciencia inmediata del ahora (*Jetzt*), y la retención es la conciencia inmediata del pasado, conciencia donde *se hace* la distancia del pasado. Por su parte, ésta no es posible más que si, en el mismo momento, el sentido, la *Empfindung*, se renueva como un *Jetzt* renaciendo sin cesar o resurgiendo, lo que implica que, abriéndose a sus retenciones, la *Empfindung* se abre a su vez a la novedad incesante del futuro en las protenciones. En términos de Husserl, la intencionalidad de la conciencia que hace la experiencia del tiempo es doble: a la vez transversal, en tanto que retiene la *Urimpression* como la misma a través de su hundimiento retencional en el pasado inmediato, y longitudinal en tanto que lo anticipado del *Jetzt* en el tiempo, sostenido por la protención, es incesante. El flujo temporal es pues doble: por un lado en tanto que retoma sin cesar y sin pérdida, a medida que el ahora resurge, las retenciones precedentes en tanto que retenciones de estas retenciones; por otro lado, en tanto que todo *Jetzt* cualquiera de este momento de la conciencia del tiempo está en continuidad sin pérdida con todo otro *Jetzt* del mismo momento. No hay, para Husserl, discontinuidad en este “momento” que, en lo que nos respecta, nombraremos de manera disidente con relación a Husserl, fase de presencia: es, en efecto, un “momento” o una “fase”, donde, al mismo tiempo, un objeto se presenta como intrínsecamente temporal para la conciencia, en una *Darstellung* presente (*gegenwärtig*), y donde el flujo que transcurre, en sí mismo ciego o intemporal, se presenta en una *Gegenwärtigung* que es temporalización en presencia – y, como veremos, en presencia provista intrínsecamente de sus retenciones y de sus protenciones. Si hay discontinuidad, para Husserl, es solamente en el caso de una fase de presencia a *otra* fase de presencia, es decir, en el ejemplo que él ha elegido, en la rememoración (*Wiedererinnerung*), que no es presentación –*Gegenwärtigung*–, sino representación, *Vergegenwärtigung*, reactivación o reanimación de la fase de presencia que está muerta en el seno de una nueva fase de presencia, y aquello, sobre la base de la imagen mnémica, que es “imagen de la imaginación” (*Phantasiebild*).

Esto significa, para Husserl, que no utiliza nunca en sus análisis la noción de instante (*Augenblick*), sino como mucho, con el *Jetzt*, el ahora, la noción de momento (*Moment*), que no tiene objeto de pensamiento que no sea

temporal², es decir, a la vez, inscrito en el tiempo o intra-temporal, y él mismo objeto que dura, al menos un momento. Las discontinuidades lacunarias no son para él instantes. Y esto significa también, en un sentido, que en tanto dura la vida, la *Gegenwärtigung* es incesante en la medida que él mismo denominaba el “presente viviente”.

Pero esto mismo también, a su vez, no queda exento de dificultades alarmantes. Por un lado, todo el análisis husserliano de la conciencia interna del tiempo toma su punto de partida, a la vez, del “shock” (la expresión es fichteana, no husserliana), de la *Urempfindung* (que no es pura recepción pasiva e instantánea de una señal), y de la libertad que tiene la *atención* analítica (y en un sentido *abstractiva*) del fenomenólogo de detener la continuidad de la fase de presencia en tal o cual *Jetztpunkt* tomado arbitrariamente, de volver a subir o de volver bajar el flujo *ad libitum*. Allí hay, ya, una abstracción que parece dar por completo la razón a la tesis de Bachelard sobre la “heterogeneidad” de la “duración”. Por otro lado, ella pretende captar en el momento la conciencia interna del tiempo, es decir, en sus términos, la conciencia *constituyente* del tiempo en un ejemplo que, a pesar de tener el mérito de la extrema simplicidad, no deja por eso de ser *muy abstracto*, al punto de parecer una experiencia de laboratorio: este captar en el momento es, por otra parte, imposible; Husserl mismo lo ha evaluado encontrando una aporía con la cual él no sabe qué más hacer. Captar en el momento la constitución fenomenológica del tiempo mientras éste se va forjando no se puede hacer, en efecto, si no se da de entrada un *Jetztpunkt* inicial, que en la diferenciación temporalizante (presentificante) del flujo que constituye la *célula* de las retenciones, del *Jetzt* y de las protenciones, con relación a un flujo que fluiría exactamente como fluye y que no podría fluir ni más rápido ni más lentamente que él mismo (cf. § 35 de las *Lecciones*), es decir, con relación a un flujo inmóvil e intemporal: manera de bloquear el regreso al infinito del flujo con relación a sí mismo en una “subjetividad absoluta” para la cual, Husserl lo reconoce, “nos faltan los nombres” (§ 36 de las *Lecciones*). La resolución de la aporía, que corre a través del texto sin ser tratada como tal, consiste nada menos que en el reconocimiento de aquello que nombraremos una “diferencial” de conciencia, es decir, en la irreductibilidad de aquello que es a la vez un *retardo* originario y un *avance* originario del flujo con relación a sí mismo, o, aún, en la irreductibilidad de aquello que Merleau-Ponty nombraba *inestabilidad-originaria* (*porte-à-faux-originaire*), con relación a la cual no son más que las exigencias analíticas del pensamiento las que entran en un regreso al infinito de lo constituido a lo constituyente. La captación en el momento de la temporalización en presencia no es precisamente una captación en coincidencia que estaría saturada de ella misma, sino una captación *a distancia*, *a través* de la diferencia originaria de la inestabilidad, y esta captación presupone en la *Gegenwärtigung* temporalizante, aquello que Maldiney denomina correctamente una *transpasibilidad* a otra *Gegenwärtigung*, sin embargo, puramente potencial (trans-pasable) con relación a la *Gegenwärtigung* actual. Y eso, a partir de la *Urimpression*, que no es precisamente recepción instantánea y plena de la señal que comienza –Husserl lo dice en una parte las *Lecciones* (Apéndice IX)–, porque es siempre ya *en la diferencia*, en la medida en que ella debe haberle estado abierta, por transpasibilidad, antes incluso de recibirlo e incluso de saber que tendría que recibirlo.³

Aparentemente, nos encontramos lejos de nuestro proyecto de dar concreción fenomenológica a las tesis de

² Excepto en el caso de las idealidades puras, que no examinaremos aquí: ellas están muy lejos de la concreción de la experiencia del tiempo.

³ Cf. H. Maldiney, *L'irréductible*, en *EPOKHE*, n° 3, Jérôme Millon, Grenoble, 1993, pp. 11-49. Como dice Maldiney, esta recepción está pues fuera de la intencionalidad y fuera del proyecto.

Bachelard. Como mucho, estamos, en realidad, cerca. Para esto, es necesario sacar las consecuencias de aquello que venimos de proponer. Si el flujo, en efecto está siempre ya y aún siempre en inestabilidad originaria con relación a sí mismo, si la *Gegenwärtigung* no se puede iniciar más que en un retardo originario que es, al mismo tiempo, avance originario, es que hay, por cierto, un “instante” que sería ya muy espeso, pero un “momento muerto” entre el flujo y el flujo, es decir, una discontinuidad originaria, una suerte de “tiempo en blanco”, una diferencia originaria que abre originariamente la fase de la presencia a ella misma, es decir, que le abre, al mismo tiempo, a su pasado retencional y a su futuro protencional. Pues, más que el flujo, se trata de esta diferencia o de esta “diferencial” de conciencia que es *constituyente*, a la vez del tiempo de la presencia (si se quiere: la duración sentida) y del flujo mismo. En tanto la *Gegenwärtigung* no es ya coincidencia saturada de ella misma, no hay *Jetzt* sin retenciones ni protenciones, y el *Jetztpunkt*, para retomar el lenguaje de Husserl, es ya una abstracción – lo que explica que él pueda desplazarse *in abstracto* a lo largo de la fase de presencia, y que, con relación a este punto abstracto del tiempo, la fase de presencia misma pueda aparecer, por deformación coherente como una continuidad sin ruptura, cuyo lazo con el sonido objetivo que dura, por lo demás, es muy evidente, por así decir, irrefutable, para que Husserl haya llegado a desprenderse de eso en una *epoché* fenomenológica, que habría tenido que ser continuada desde un comienzo. Dicho de otro modo, la fase de presencia no es tan sincrónica con ella misma como parece allí, a la vez del lado de un sonido producido objetivamente como continuo, y del lado del imposible flujo absoluto inmóvil porque marchando ahí mismo, sin cambio, siguiendo el ritmo. Las dificultades de Husserl vienen del hecho de que no ha sido suficientemente fenomenólogo.

Pero continuemos: si es la diferencia originaria la que temporaliza el flujo en presencia, e incluso la que constituye el flujo, esto significa que no es más que en una primera aproximación que las retenciones y las protenciones pueden aparecer como constitutivas del tiempo de la presencia y que si ellas tienen esta apariencia es porque ellas se inscriben siempre ya y siempre aún, en realidad (según la *Sache selbst*), dentro de horizontes más originarios abiertos por esta diferencia, y que nosotros denominaremos aquellos [horizontes] de las proto-retenciones, que se abren sobre un horizonte de pasado más original que aquel de las retenciones inmediatas, y aquellos [horizontes] de las proto-protenciones, que se abren sobre un horizonte de futuro más originario que aquel de las protenciones inmediatas. Dicho de otro modo, antes –en un “antes trascendental”– de temporalizarse en presencia, la fase de presencia se encuentra ya en la diferencia originaria como diferencia de este pasado y de este futuro más originarios. Es, por así decir, la fase de presencia antes de la fase de presencia en el punto de iniciarse, a saber, precisamente la fase de presencia en transpasibilidad, desatendida, inopinada, aún capaz de sorprender en aquello que es su pura potencialidad. O aún, es el origen mismo de la fase de presencia lo que hay que distinguir de su comienzo. Y este comienzo, en virtud precisamente de la transpasibilidad, no puede ser, si se trata efectivamente de una *Gegenwärtigung* y no de una repetición mecánica, más que en tanto sorprende, y, en tanto que tal, sentido en la conciencia como impresión, sentido o sensación originarios (*Urempfindung*): comienzo o inicio de la temporalización en presencia, que no puede más que romper con el origen, llevándolo a maduración. ¿Es éste el instante? Sí, en tanto que es la decisión inopinada del tiempo mismo, el *kairos* como viraje del tiempo (de la presencia) en sí mismo; no, si entendemos por instante un punto abstracto o intemporal del tiempo (el *Jetztpunkt* de

Husserl).

En apariencia, allí hay demasiada sofisticación innecesaria. Pero, precisamente, esto no es más que debido al ejemplo simplificado al extremo de Husserl. Mucho menos si examinamos más detenidamente, como nos ha invitado a hacerlo Bachelard, “la duración” interna y compleja de una pieza musical o de una poesía.⁴ ¿Qué sucede si, como es lo más frecuente, escucho no un sonido monótono producido continuamente, sino una multiplicidad de sonidos, a la vez simultáneos y sucediéndose con una velocidad tal que no los diferencio conscientemente los unos de los otros – sino, precisamente, aquellos que el músico ha querido señalar o poner de relieve? No hay allí, como lo quería Bachelard, un “sistema de instantes”, sino más bien ritmos – y ritmos que cada uno puede escuchar, sin tener, no obstante, nociones de teorías musicales, siempre ideales y aproximativas. Tampoco hay una multiplicidad de impresiones originarias que la conciencia recibiría sintetizándolas (amalgamándolas y distinguiéndolas) activamente, sino, más bien, hay algo como un sentido originario (*Urempfindung*) complejo, que se deforma y se rehace de manera coherente e incesante en el curso de la audición, según retenciones y protenciones plurales, ellas mismas extraordinariamente complejas, y esto, en el curso de lo que Husserl mismo denominaba, más que nada a partir de los años veinte, síntesis *pasivas* – ya, Husserl había señalado, en una nota redactada entre 1920 y 1926 que con relación a la problemática de las síntesis pasivas “toda la doctrina de la conciencia del tiempo es obra de una idealización conceptual” (Hua XI, p. 387). ¿Qué quiere decir esto?

De entrada que, si bien evidentemente recibimos físicamente todos los sonidos emitidos por los músicos, no los *escuchamos* a todos de la misma manera, y, sobre todo, no los escuchamos en el momento mismo en que, físicamente, son emitidos, sino con retrasos más o menos grandes, incluso, de modo virtual cuando son solamente evocados de manera indirecta en el tejido armónico, *sobre-entendido* en otro grado que aquel que es inmediatamente audible – sea esto porque tenemos oído musical o porque el compositor “densifica” la temporalidad, acumulando el pasado y prolongando nuestra espera. Dicho de otro modo, el tiempo que se despliega de la pieza no es un tiempo que sería inicialmente pleno en una impresión originaria saturada, y que se desplegaría en retenciones hasta impresiones originarias nuevas y nuevas retenciones, etc. sino, precisamente, un tiempo que *está en vías de hacerse*, a la vez lacunario y por así decir estratificado en diferentes “niveles” a la vez. Las síntesis pasivas, indica Husserl en los *Análisis* que les dedica (Hua XI), se hacen *a través* de los flujos retencionales, deformando o torciendo de múltiples maneras, incluso replegando en sí mismo el esquema lineal de la impresión originaria seguida de su cola de cometa de retenciones, de forma que esto devendría manifiestamente un artificio como el de cortar el desarrollo de la pieza musical en un *Jetztpunkt* cualquiera. Todo verdadero amateur en la música, como todo músico, sabe que la música se hace entre las notas y las notaciones, o más allá de ellas – que se puede restituir todo lo que está convencionalmente anotado sobre la partitura sin, no obstante, hacer música, y que hacer música requiere precisamente de “intérpretes”. Si hay de hecho, propiamente, un *kairos* en la música, en la medida que ella nos dice algo a través de una especie de intriga armónica extremadamente compleja, no hay en ella un instante, ni un sistema de instantes, sino sólo para el análisis musical. El instante es tan “metafórico” (término de

⁴ En la medida en que J. Garelli ha tratado con mucha precisión el caso de la experiencia fenomenológica de la poesía, aquí nos limitaremos al caso de la música.

Bachelard) o abstracto como la duración.

El tiempo musical no está pues allí, de entrada, para abrirse en retenciones y rehacerse: no es, desde un comienzo, pleno para intentar conservar su plenitud, sino, por el contrario, está cruzado de entrada, inscrito entre proto-retenciones y proto-protenciones, y es cumpliéndose en el curso de su hacerse que los sonidos se distribuyen, *en su movimiento*, en retenciones y protenciones, de un modo tan veloz que generalmente no nos damos cuenta. Esto es muy distinto a lo que Bachelard entendía por “confusión de sentimientos”, puesto que esta distribución, en múltiples niveles o grados a la vez, es aquella de una estructura móvil que tiene a la vez múltiples deformaciones coherentes –un poco como aquello que Von Weizsäcker entendía por “*Gestaltkreis*”–, en una cohesión ella misma en movimiento, y que es propiamente, más allá de la repetibilidad periódica o la cadencia del metrónomo, el *ritmo*. El ritmo no es pues un “sistema de instantes” que sería completamente estático, y tampoco un sistema de impresiones originarias plurales con sus respectivas “colas de cometa” de retenciones que sería igualmente estático, sino la cohesión de movibilidades múltiples que co-organizan los sonidos *a través* de la fase de presencia que se hace de la pieza musical, según transgresiones múltiples hacia el antes retencional y el después protencional, retardos y aceleraciones *en* y a través de la fase, con relación a aquello que sería el flujo uniforme pero abstracto de una temporalidad uniforme – especie de caso límite, de algún modo metafísico.

Ahora bien, todo tiempo *concreto* –todo tiempo diferente al tiempo uniforme y monótono del aburrimiento o de lo insostenible: pensemos en lo que sería la experiencia de un sonido emitido uniformemente, esto no sería más de treinta segundos– es un tiempo de este tipo. Es también el tiempo de lo que Merleau-Ponty denominaba la palabra operante o la *praxis* de palabra, cuando intentamos decir algo un poco sutil y complejo, y no transmitir una señal. Este tiempo concreto de la fase de presencia, de la temporalización en presencia, es un tiempo rayado múltiplemente, a través de sus diferentes “niveles”, que no pueden ser distinguidos más que de un modo abstracto debido al análisis, de cortocircuitos, de acciones retardadas o avanzadas, todo esto “en el mismo tiempo”, en este “mismo” tiempo que es el tiempo del cual se hace la presencia, y son estas “rayas” las que denominamos entre-apercpciones⁵ que, en la cohesión del tiempo que se hace (y se cumple) co-organizando dinámicamente las retenciones y las protenciones, a través de la diferencia originaria, que tiende a llenarse de proto-retenciones y proto-protenciones. Muy concretamente, esto significa que las retenciones no están más ligadas sin solución de continuidad a las impresiones originarias –como en el ejemplo abstracto de Husserl–, sino que ellas mismas están distribuidas, junto con las impresiones de las cuales ellas son *ya* distantes, *según el ritmo mismo* del tiempo, temporalizándose en presencia en la fase de presencia. Esto significa también, y también concretamente, que las protenciones no son tampoco exactamente protenciones vacías en tanto que –como en el mismo ejemplo de Husserl– esperas vacías de la forma vacía del flujo a pique de entrar en presencia⁶, sino esperas concretas de algo concreto ya bosquejado por la distribución concreta de las retenciones, esperas que anticipan, entre-aperciviendo la *Gestaltung* en movimiento de la fase de presencia. En este sentido, la fase de presencia *dura* en su diferencia originaria *en tanto* que la distribución de las retenciones no satura la distribución de las protenciones, al punto de

⁵ Cf. nuestras *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Million, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1992.

⁶ Cf. los notables análisis de J.T. Desanti en *Réflexions sur le temps*, Grasset, coll. “Figures”, Paris, 1992.

acarrear la simple repetición de aquello que deviene enteramente previsible, o, a la inversa, en tanto que la distribución de las protenciones está aún suficientemente abierta para necesitar la continuación de la puesta en orden distributivo de las retenciones. Cualquiera que sea la razón, llega un momento en que se produce esta saturación: es el momento en que la fase de presencia se acaba y se hunde enteramente en el pasado – sea la música o la palabra, no tiene más que *decir*.

Podemos ver que en esta concepción, el tiempo –tiempo de la presencia– es efectivamente *lacunario*, por así decir, *polirítmico*. Y vemos que es en virtud de estas múltiples lagunas en relación a una continuidad que sería solamente abstracta –o concreta, únicamente en un caso límite de laboratorio– que puede *construirse*, no menos que la continuidad de la duración, la abstracción del instante. Ésta, no menos que la duración, es, como lo sugeríamos, para retomar un término de Bachelard, una *metáfora de la laguna*. De la laguna no podemos decir, con todo rigor fenomenológico, que sea laguna en el tiempo o laguna fuera del tiempo. Ella contribuye en todo caso al “hacerse” del tiempo, puesto que sin ella, o más bien sin ellas, en plural, no habría distribución *en cohesión moviente* de las retenciones y de las protenciones. Entonces no podemos decir que constituyen “tiempos muertos”, ni tampoco “tiempos vivos” puesto que es *a través* de sus *diferencias*, en este sentido *espacializantes*, que *se hace* el tiempo, o más bien su ritmo, del cual es indisoluble. Las *configuraciones* complejas y movientes de las retenciones y de las protenciones constituyen en este sentido el espacio *del* tiempo y es por ese motivo que hablamos siempre, de nuestra parte, de temporalización / espacialización: el espacio del tiempo es otra manera de caracterizar el ritmo – puesto que este espacio es, si la expresión es elocuente, “dinámico”, y no fijo en puntos o en sólidos mutuamente exteriores e impenetrables, sino que se reelabora en permanencia, y se hace en el correr del tiempo y de sus configuraciones, las retenciones y las protenciones unas *dentro* de otras y unas *fuera* de otras. En cuanto al recuerdo, no es otra cosa que la temporalización en presencia de una fase de presencia pasada y esto, más que en la anamnesis, a la que sólo Bachelard hace alusión, en la reminiscencia, con todas las deformaciones y las infidelidades que supone esta temporalización con relación a lo que es considerado haber sido concretamente esta fase de presencia en su temporalización pasada.

He aquí pues cómo, según nuestra opinión, las “intuiciones” de Bachelard pueden tomar concretud fenomenológica, sin por ello extrapolarse en una suerte de *Weltanschauung* metafísica. Es decir, según nuestra opinión, un ritmoanálisis fenomenológico es posible.⁷ Pero, hay que agregar que es extremadamente complejo, en relación a la dificultad de la *epoché* fenomenológica que hay que practicar de todo aparato constructivo o analítico conceptual susceptible de servir de medio para el análisis. Todo “positivismo” es aquí imposible, puesto que allí no hay “positividad” que no esté, en realidad, presa de indeterminaciones radicales. Los ritmos no se pueden descubrir y mostrar fácilmente, ya que, precisamente, son móviles y fugaces, y están fuera del alcance del lenguaje porque ellos *hacen* el lenguaje que hay siempre detrás del lenguaje, no en su poder expresivo de significaciones (ya que allí el ritmo ya está perdido, sustituido por estructuras lógico-lingüísticas), sino en su poder, precisamente, de *decir* algo, es decir, de *hacer* el sentido en presencia. No hay pues un lenguaje para los ritmos de lenguaje, pero hay sin

⁷ Éste ha sido ya muy bien bosquejado por J. Garelli con relación a la poesía.

dudas posibilidad de lenguaje mismo *en euritmia* con los ritmos que entre-percibe. Pues un *arte* del lenguaje –y seguramente no una ciencia–, una *praxis* extraordinariamente exigente, que no puede funcionar más que junto con un arte de vivir en tanto arte de la paciencia, pues con un cierto estilo de sabiduría filosófica que sabe que no sabe casi nada, y que no hay que apresurarse a concluir, a riesgo de que la muerte nos sorprenda mucho antes de que hayamos verdaderamente comprendido algo. En este sentido, tanto más vale la lección de Bachelard en cuanto ella nos sumerge en los abismos en donde se buscan los sentidos, se hacen y se deshacen, indefinidamente.

Temporalidad y afectividad en la fenomenología de Marc Richir

Alexander Schnell

Université Paris – Sorbonne

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal).

Resumen

El presente artículo tiene el propósito de presentar las contribuciones de Marc Richir a la fenomenología del tiempo y de la temporalidad. Desmarcándose de Husserl, cuyos presupuestos considera inaceptables, Richir se centra, en conformidad con su refundición de la fenomenología transcendental, en la temporalidad de la *phantasia*. Su contribución más original reside en la elaboración de una “temporalización en presencia”. El artículo termina con una recapitulación de los tres niveles de temporalidad distinguidos por Richir.

Palabras clave

Tiempo, temporalidad, afectividad, afecto, lenguaje, ipseidad, presente, presencia, irreversibilidad.

Abstract

In this contribution, A. Schnell aims to present Marc Richir's contribution to phenomenology of time and temporality. In opposition to Husserl's phenomenology of time (and his “unacceptable” suppositions), Richir focuses (in conformity with his refoundation of transcendental phenomenology) on temporality of “phantasia”. His most original contribution consists in underlining a “temporalisation in presence”. Finally, the article carries out the three levels of temporality according to Richir.

Keywords

time, temporality, affectivity, affect, language, selfhood, present, presence, irreversibility

Résumé

Le présent article se propose de présenter les contributions de Marc Richir à la phénoménologie du temps et de la temporalité. Se démarquant de Husserl dont il met en évidence les présupposés jugés inacceptables, Richir se focalise, conformément à sa refonte de la phénoménologie transcendante, sur la temporalité de la *phantasia*. Sa contribution la plus originale consiste dans l'élaboration d'une « temporalisation en présence ». L'article s'achève sur la mise en évidence des trois niveaux de la temporalité selon Richir.

Mots clé

Temps, temporalité, affectivité, affect, langage, ipséité, présent, présence, irréversibilité.

Temporalidad y afectividad en la fenomenología de Marc Richir¹

Alexander Schnell

Université Paris – Sorbonne

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal).

Si, en el capítulo anterior, ya abordábamos la temporalidad de las apercepciones de *phantasia*, lo hacíamos con la perspectiva – específica – de dar cuenta de la *institución de la percepción* en y a partir de la *phantasia* y del papel del lenguaje en estas relaciones. Se tratará, en el presente capítulo, de abordar el tiempo y la temporalidad *en su carácter intrínseco* – lo que dará lugar a una implícita discusión con otras elaboraciones fenomenológicas sobre el mismo tema. M. Richir se focaliza sobre el tiempo (y, como veremos, sobre el espacio) en su importante obra *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*. Retoma (ahondando en ellos) los análisis de *Fenomenología en escorzos* teniendo en cuenta, en particular, la *afectividad* y tratando sobre el concepto de “*phantasia perceptiva*” (conceptos adquiridos entretanto). Así, nos apoyaremos, en lo esencial de lo que sigue, en esta obra de 2006.

El punto de partida de la fenomenología richiriana consiste en una *puesta en curso* (mise en circuit) de la *intencionalidad* – a raíz de lo cual se inscribe en una reflexión ya antes iniciada por su amigo J._T. Desanti². Esta

¹ NdT : ofrecemos aquí la traducción de uno de los capítulos del libro de Alexander Schnell sobre la fenomenología de Marc Richir, titulado *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, publicado en el 2011 en las ediciones “Ousia”. De ahí que nos encontremos, en el texto, con referencias internas a capítulos anteriores y posteriores. Hemos preferido conservarlas para que el lector tenga una idea, avistada desde el presente capítulo, de la trama expositiva del libro. Recordemos también que en el número 34 de Eikasía se publicó el índice analítico de contenidos de esta obra. <http://revistadefilosofia.com/34-17.pdf>. Este capítulo del libro de Schnell tiene varias virtudes. En primer lugar, el esclarecimiento de conceptos como el de “esencia salvaje” (y su relación con las “*phantasiai*-afecciones”, puras y “perceptivas”), “esquematismo de lenguaje” y “fuera de lenguaje” y otros conceptos nodales de la fenomenología de Richir. Pero, sobre todo, tiene este texto la virtud de *relacionar* los dos tipos de temporalizaciones en juego en el hacerse del sentido: a saber, el representado por el artículo de Richir “Afecto y temporalización” que traducimos ahora en este número de Eikasía, i.e. el nivel de la *temporalización en presente* de un lado, y el nivel de la *temporalización en presencia* (sin presente asignable) del otro, explícitamente tratado por el artículo que ya traducimos en el número 34 de Eikasía, “Sobre los fenómenos de lenguaje” <http://revistadefilosofia.com/34-10.pdf>, y del que Schnell comenta las partes más importantes en la última parte de este capítulo. Las obras de Richir están citadas de forma abreviada, y por las iniciales de sus títulos en francés. Así, por ejemplo, “FPTE” corresponde a los *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l’espace* o “PIS” a *Phénoménologie et Institution Symbolique*, “PIA” a *Phantasia, Imagination, Affectivité*, “PE” a *Phénoménologie en esquisses* etc... Este artículo sobre la temporalidad en Richir puede completarse con la traducción del texto de Richir “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización” recientemente publicada en el volumen IV del Acta Latinoamericana de Fenomenología: http://www.clafen.org/AFL/V4/665-692_DOC_Richir.pdf así como con el texto del propio Alexander Schnell publicado en el volumen 9 de *Investigaciones Fenomenológicas* y titulado “*Phantasia* y percepción en Marc Richir” http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/20_SCHNELL.pdf. Y, por supuesto, es de obligada lectura la excelente traducción que Luis Niel nos ha brindado en este mismo volumen de Eikasía.

² Recordemos brevemente la postura de Desanti. Desanti se había propuesto, en las *Reflexiones sobre el tiempo* (1992), desplegar el calado (*teneur*) de la “tesis de la intencionalidad”. De acuerdo con lo que denominaba “constricción mínima”, y que caracterizaba la tesis de la intencionalidad, el objeto mentado es transcendente respecto de la conciencia o, por decirlo de otro modo, la conciencia “no contiene nada”. De este modo, lo que “*es*”, es decir, lo que se deja identificar *a lo largo* del “arco intencional” como “ente”, son los objetos tal como se “muestran” y se dejan *identificar* en la vivencia bajo la forma de una “conexión” de vivencias. En la medida en que tanto la fuente como el fin (*but*) mentado *trascienden* el arco intencional, “caen fuera” del mismo, dichos “entes” – que se sitúan por tanto a lo largo de este arco – pueden decirse “inmanentes” a la conciencia (la “constricción máxima” de la intencionalidad afirmando, por el contrario, que lo mentado es, de derecho, susceptible de ser plenificado en su ser). Así pues, hay una diferencia irreductible entre los “entes” (“inmanentes”) como *momentos de efectuación*, en la vivencia de un “objeto” transcendente de un lado, y este mismo objeto transcendente del otro. Sin embargo, si mantenemos firmemente sendas constricciones (*contraintes*), la reinterpretación de la intencionalidad exige que la relación del polo sujeto al ser de lo que está mentado no arruine la intencionalidad – ni mediante una mención que se desfondase en la nada, ni por una “fusión” entre el polo sujeto y el ser que aniquilase toda relación intencional. Sólo es esto posible si la relación entre ambos términos es una relación *a la vez* de manifestación y de retracción (*retrait*) – una relación que no es mero respecto de comunicación porque una comunicación supone siempre una “homogeneidad

puesta en curso termina por imponerse porque, como hemos señalado, la fenomenología husserliana sólo es válida en el campo de lo *posicional* (o de lo “*tético*”). Comoquiera que la puesta en curso richiriana de la intencionalidad se presenta, efectivamente, como una puesta en curso de lo posicional, su fenomenología del tiempo se propone desvelar las efectuaciones (que no son ya intencionales) *más acá* de lo que procede, en Husserl, de tres *presupuestos* juzgados como inaceptables por M. Richir. ¿De qué presupuestos se trata exactamente ?

En primer lugar, M. Richir consigue identificar la causa y el origen de la restricción de Husserl al solo campo de lo posicional : se debe al hecho de que Husserl, para estudiar el tiempo, *parte del ahora, del presente* – punto de partida que implica, como ya lo había subrayado Merleau-Ponty, el privilegio de la *percepción* respecto de otros tipos de intencionalidad. En segundo lugar, M. Richir recusa la posibilidad – siempre admitida, jamás puesta en duda por Husserl – de *otorgarse de entrada la sucesividad* y, sobre todo, la *continuidad* del tiempo (cf. como ya vimos, en *Phénoménologie en esquisses*). Por último, y en tercer lugar – y se trata, sin lugar a dudas y como ha sido finamente subrayado por Guy van Kerckhoven, del aporte más potente de la fenomenología richiriana del tiempo –, se trata, para M. Richir, de escapar del marco restringido de un análisis del *Erlebniszeit* (tiempo de la vivencia) que sigue siendo el marco de Husserl, incluso hasta sus últimos manuscritos.

Como ya lo indicáramos en el capítulo anterior, los trabajos de M. Richir exploran, desde su obra fundamental *Phénoménologie en esquisses*, el campo últimamente constitutivo de la conciencia intencional en términos de “enunciación en lenguaje” y de “temporalización”. Veamos entonces cómo se presenta la fenomenología del tiempo de M. Richir habida cuenta de los recientes desarrollos de su pensamiento.

Una refundición de la fenomenología que se proponga sacar a la luz los fenómenos últimamente constitutivos de lo “posicional” no puede escamotear el campo del *lenguaje*. No tanto el campo de la *lengua, constituida*, sino el de lo que el propio Richir llama, tras Merleau-Ponty, las “*Wesen* – salvajes – “de lenguaje”. Recordemos una vez más el sentido de este concepto.

Las *Wesen* salvajes (que no son nada ente pero tampoco pura nada – si quisiéramos hacer posición de las mismas, las haríamos desvanecer) deben estar necesariamente supuestas por el fenomenólogo para poder constituir la base más arcaica del campo fenomenológico – dicho de otro modo, no cabe ahorrárselas si se quiere fundar la fenomenología. M. Richir toma prestada esta expresión de *Lo Visible y lo Invisible* de M. Merleau-Ponty. Con todo, la expresión no tiene la misma significación en ambos autores. En M. Richir, las *Wesen* salvajes corresponden a una suerte de *logos* dislocado, a eso mismo que J. Derrida ha denominado, en *La Gramatología* “archi-escritura” (término que se halla en el origen de la idea – richiriana – de “esquematismo”³). La concreción de esta escritura estaría constituida, según M. Richir, precisamente por las *Wesen* salvajes.

Sin embargo, lo que los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* aportan de novedoso respecto de trabajos anteriores de M. Richir reside en que los “esbozos de sentido” que caracterizan todo

ontológica” y justo esa homogeneidad la que no se da entre el ser y los entes. Dicha relación, que se antoja, por tanto, circular, Desanti la designa por medio de la expresión de “circuito de la apertura”; tiene su modo de existir propio : la temporalización. Para una presentación más detallada de estas elaboraciones de Desanti, cf. el capítulo I de la segunda parte de nuestra obra *La génesis del aparecer, op. cit.*

³ Cf. *infra*.

“fenómeno de lenguaje” – en la medida en que será en ellos donde, precisamente con vistas a la aprehensión de fenómenos “constitutivos”⁴ de lo posicional, el sentido “busca estabilizarse o ‘poseerse’ – constituyen “encadenamientos esquemáticos” de “*phantasíai* ‘perceptivas’”. ¿Qué se ha de entender por ello?

Las *Wesen* salvajes, que no hemos de entender en sentido nominal (no se trata de esencias ideales al modo de las ideas platónicas) sino en sentido *verbal*, no son, respecto de su “contenido”, sino “*Wesen* de *phantasíai*-afecciones”⁵ – y se las “percibe” (de forma “interna” y no en virtud de una mención intencional) mediante lo que M. Richir llama, precisamente, “*phantasíai* ‘perceptivas’”⁶. Para mayor exactitud, son las *Wesen* lo que confiere *concretud*⁷ a las *phantasíai*-afecciones, es decir, a aquello que atesta – aunque sólo indirectamente – las *Wesen* salvajes⁸. De este modo, cabe decir que las *Wesen* salvajes son inaccesibles *como tales*, siendo también cierto que *habitan* las *phantasíai*-afecciones. Por utilizar un lenguaje heideggeriano, aquéllas “*wesen*”⁹ en éstas últimas.

Las “*Wesen* salvajes” se sitúan pues en el nivel arquitectónico más “recóndito”. Éstas, propiamente inefables, son una abstracción que resulta del esquematismo en relación a la afectividad. Así, por hablar con mayor precisión, podemos decir que son más “profundas” que las *phantasíai*-afecciones, las cuales se obtienen en virtud del *encuentro* de estas *Wesen* salvajes (que son pues, *eo ipso*, *Wesen* esquemáticas) con la afectividad. Antes de poder tratar con más detalle sobre las *phantasíai*-afecciones, es necesario volver una vez más sobre el “esquematismo” (en sentido richiriano).

Podemos, en primer término, caracterizar el esquematismo negativamente, en contraste con el “*logos*”. Mientras que todo *logos* designa una articulación – así sea la más elemental – supuestamente dotada de *sentido*, el esquematismo es “an-árquico” y “a-teleológico”. No está ni en el tiempo ni en el espacio. Si bien es cierto que hay un esquematismo de lenguaje que hace sentido, no lo es menos que también hay otro esquematismo – *fuera de* lenguaje – que no hace sentido en absoluto. El esquematismo no es ni objetivo ni subjetivo, más exactamente: se trata de una estructura presubjetiva *que articula originariamente las Wesen salvajes* y que, al mismo tiempo, tan sólo un sujeto puede atestar *mediante su vida* – ¡precisamente mediante su afectividad!¹⁰ Por lo tanto, aunque, más arriba, hayamos caracterizado las *Wesen* salvajes como una “abstracción”, no deja de ser cierto decir que son *concretudes* de fenómeno – articuladas, por ende, mediante el esquematismo.

⁴ Hablar, en el nivel de este registro arquitectónico, de “constitución” o de “fenómenos constitutivos” es, *stricto sensu*, del orden de un abuso de lenguaje por cuanto se trata, precisamente, de situarse *más acá* de la esfera de toda objetividad constituida. A falta de un término más apropiado, podremos, a pesar de todo, vernos llevados a utilizarlo en lo venidero, pero poniéndolo, cada vez, entre comillas.

⁵ ¿Cabe decir que, en el par *phantasia*-afección la *phantasia* sería más bien del orden de la *forma* mientras que la afección estaría del lado del *contenido*? Efectivamente, *a posteriori* (*après-coup*), es decir, después de la transposición arquitectónica de la *phantasia*-afección en imaginación-afecto, es posible establecer una analogía semejante: la *phantasia* designaría una “*proto-Gestalt*” (que viene de la imaginación) y la afección un “*proto-contenido*”.

⁶ M. Richir toma este concepto de Husserl, ver el texto n° 18 de *Husserliana XXIII*, en especial p. 504-506 y p. 514-524. Para una mayor profundización de la caracterización de estas “*phantasíai* ‘perceptivas’”, cf. *infra*.

⁷ Efectivamente, no podemos partir de la dualidad *phantasia*-afección. Hace falta que las *phantasíai*-afecciones posean *concretud*. Concretud que, efectivamente, tienen; de lo contrario, serían indiscernibles de un simulacro.

⁸ En sí mismas y como tales, las *Wesen* salvajes son inaccesibles. En su “contenido” (en tanto en cuanto cabe hablar de ello – puesto que ello implicaría una forma), son lo mismo que las *phantasíai*-afecciones. Las *phantasíai*-afecciones son como “sombras” – en el sentido en que, en la mitología, se habla del *hadès* como del “reino de las sombras”. *Stricto sensu*, son sombras *de nada*.

⁹ NdT: “Están” o “Se están” podríamos decir también, utilizando una ventaja del castellano – el verbo “estar” – que no tiene el francés.

¹⁰ Es por lo demás, notémoslo de pasada, gracias a este papel esencial conferido al esquematismo como puede comprenderse lo que separa al pensamiento de M. Richir de toda forma de realismo. Con todo, tampoco M. Richir es un idealista porque no es el sujeto quien hace el esquematismo – al contrario, ¡sólo en el esquematismo es posible el sujeto! (Acerca del estatuto de la fenomenología richiriana, más acá de todo realismo e idealismo, ver también FPTE, p. 72.).

No es el esquematismo una “puesta en forma o figura” a pesar del sentido que “*schéma*” reviste en griego. Consiste más bien en una “movilidad sin trayectoria”, paradójica y, por ello, difícil de pensar, hecha de condensaciones y disipaciones. Designa la articulación inconsciente (¡pero no en el sentido del psicoanálisis!) de los diferentes tipos de ritmos de condensaciones y disipaciones.

¿Cuál es entonces, exactamente, la relación que existe entre las *phantasíai*-afecciones¹¹ y las *Wesen* salvajes? Éstas últimas están “puestas en movimiento” por aquéllas. Las *phantasíai*-afecciones constituyen de este modo una concreción fenomenológica que puede ser arquitectónicamente traspuesta en imaginación por un lado, y en afectos por el otro (lo cual significa que los afectos se entienden desde las *phantasíai*-afecciones) – transposición arquitectónica que, en *otro registro*¹², claro está, que en el de las *phantasíai*-afecciones, permite fijarlas y aprehenderlas.

*

* *

Al comenzar sus análisis fenomenológicos por las “Wesen de *phantasíai*-afecciones”, M. Richir pone en evidencia que la percepción no goza de un estatuto privilegiado en punto a las relaciones de la conciencia con su objeto. Desde el punto de vista “constitutivo” – sobre ello hemos insistido largamente en el capítulo anterior – es “derivada” en relación a la *phantasía*. Para comprender la relación entre percepción y *phantasía* desde otro ángulo, las consideraremos ahora a través de dos prismas distintos : relativamente a sus *fuentes* respectivas, así como a su modo de *temporalización*.

Husserl trata siempre de la percepción mediante el famoso “esquema aprehensión / contenido de aprehensión”¹³, y M. Richir identifica, a su vez, dos fuentes de la *phantasía* : la “*aisthesis*” (en el sentido platónico) y la “pulsión (*Trieb*)” (en sentido husserliano). La primera, que caracteriza lo que está en perpetuo movimiento, es, en cierto modo, del orden del *Anstoß* fichteano (que no tiene sentido en sí mismo): es el equivalente fenomenológico de lo que se llama en física una “señal”, no una percepción sino, en el nivel de los órganos de los sentidos, lo que se llama *a posteriori*¹⁴ el *datum* sensible (o la “sensación” en tanto que todavía no objetivada). Sin dicho *Anstoß* no hay *phantasía*, siendo la *aisthesis* lo que precisamente indica que la *phantasía* no crea algo a partir de nada. La segunda fuente corresponde a lo que Husserl llama las “tendencias sensibles”. Se trata, en este caso, de tendencias “internas”¹⁵ que proceden de la *Leiblichkeit* en su íntima unión con la *Leibhaftigkeit*¹⁶, o incluso de

¹¹ Hay que precisar también que las afecciones confieren una “magnitud intensiva” (cf. Kant, las “Anticipaciones de la percepción”) a las *phantasíai*, o incluso que les dan, por su “energía” (en un sentido quasi-fichteano), una intensidad, una vivacidad.

¹² En efecto, sólo hay transposición arquitectónica en el caso de que se pase de un registro a otro (los registros sólo se distinguen mediante *Stiftung* (= institución)). Entre las *Wesen* salvajes y las *phantasíai* no hay cambio de registro. Es aquí la *esquematización* la que opera la aprehensión (*saisie*) de las *Wesen* salvajes.

¹³ Cf. nuestra obra *Temps et phénomène*, op. cit., sección A, chap. I, p. 21 sq.

¹⁴ Efectivamente, las expresiones “datum sensible” y “sensación” no son adecuadas para caracterizar esta “primera fuente” de la *phantasía* – y sólo las utilizaremos en primera aproximación con el fin de circunscribir esa fuente de modo sumario y provisional. No son adecuadas porque competen al “resultado” de la transposición arquitectónica de la *phantasía*-afección en imaginación y afecto. Pero se trata, al caso, de un fenómeno harto conocido: en el nivel arquitectónico más profundo, “nos faltan las palabras” como para que no nos veamos en la tesitura de tener que recurrir a cada paso a una terminología que, en rigor, procede de un nivel constitutivo superior.

¹⁵ Si bien, efectivamente, las tendencias sensibles son en cierto modo “internas” y las *aistheseis* “externas” a la *phantasía*, esta distinción sólo

asociaciones que se llevan a cabo *entre* tendencias afectivas¹⁷ (precisamente aquello que M. Richir designa por “afecciones”). Esta segunda fuente procede de lo que Husserl llama la “intencionalidad pulsional”¹⁸ (*Triebintentionalität*). Volvamos ahora una vez más sobre lo que caracteriza el modo de temporalización de la *phantasia* en relación al de la percepción.

*
* *

Se trata, para M. Richir, de cuestionar el registro fundante (*fundierend*) de la conciencia del tiempo (*Zeitbewusstsein*) por cuanto éste es ya, a decir verdad, registro fundado (*fundiert*) en la *Stiftung* de lo que se entiende, en regla general, por “tiempo”, es decir, tiempo *en el que hay o se da presente*. Así, parece que tenemos dos¹⁹ registros temporales: aquel en el que el tiempo *ya* está instituido – por lo que hará falta dar cuenta su “fundación”; y aquel propiamente *fundierend*. Vale acaso decir que M. Richir reefectúa, a su manera, la constitución de la temporalidad inmanente a partir de una temporalidad pre-inmanente – tal como la hallamos ya, esbozada, en Husserl, en los últimos textos de *Husserliana X* así como, en particular, en los *Manuscritos de Bernau*? En modo alguno. Para poder mostrar en qué se desmarca Richir de dicho proceder husserliano, recordaremos antes, a grandes rasgos, la “solución” husserliana de 1917/1918.

puede ser verdaderamente establecida una vez tratemos, al nivel de este mismo registro arquitectónico, del *espacio* (volveremos rápidamente a ello más adelante).

¹⁶ La “*Leiblichkeit*” y la “*Leibhaftigkeit*” son conceptos cruciales en la obra reciente de M. Richir. *Leiblichkeit* es el único término capaz de traducir la noción merleau-pontiana de “*chair*”, lo que significa – siendo esto paradójico – que no está necesariamente ligada a un individuo – en términos richirianos: la *Leiblichkeit* es *móvil*. M. Richir la considera más o menos equivalente a la *chôra* platónica del *Timeo*. Puede haber *Leiblichkeit* en la poesía, en una palabra proferida (*parole*), en un fragmento de música. Ahora bien, esta *Leiblichkeit* no puede ser, en sentido estricto, objeto de una *percepción* por cuanto no es del orden de lo posicional (o de lo tético). Es la noción ya introducida más arriba de “*phantasia* ‘perceptiva’” la que designa el tipo de “conciencia” que nos franquea un acceso a la *Leiblichkeit*. La *phantasia* “perceptiva” esquematiza de forma infigurable, es decir, “percibe” algo de lo cual una parte puede eventualmente ser figurada, pero cuya parte *esencial* no es figurable. En aras a comprender la “movilidad” específica de la *Leiblichkeit*, podemos remitir a la *Einführung* husserliana: ésta corresponde a la *phantasia* “perceptiva” del *Leib* y de la *Leiblichkeit* del prójimo.

Por lo que hace a la “*Leibhaftigkeit*”, ésta corresponde más o menos a la *afectividad* – es decir, en el fondo, a todo lo que es “endógeno”. Designa la afectividad *leiblich*, vivida *leibhaftig*. Vinculada a la *phantasia* (lo cual es cuando menos problemático), nada tiene de “objetivo”: cuando, aliviado, “me siento más ligero”, tengo efectivamente la sensación de una “ligereza” que, evidentemente, no podría en ningún caso ser “medida” o “pesada”. De modo general, la *Leibhaftigkeit* se refiere a todo lo que Heidegger llama *Stimmungen* (incluida la angustia). M. Richir toma prestada de Binswanger esta noción: en las psicosis, la *Leibhaftigkeit* “en secesión” corresponde a las profundidades afectivas que son también del orden del *Leib* (por ejemplo la náusea o la alegría, la felicidad, etc.), que no son puramente intelectuales.

El “*Leibkörper*”, por último, es un *Leib* “en efigie” (y donde define, el *Leib*, su propio aquí absoluto). El *Leibkörper* es doble: se trata de un *Leib* (“cuerpo vivo”) con un *Körper* (“cuerpo físico”). Representa esta especie de compromiso manco en el que, mal que bien, vivimos (y que expresa el misterio, señalado por Descartes, de la unión del alma y del cuerpo). Por tanto, el *Leibkörper* tiene, a la vez, una *Leiblichkeit* (que podemos perder, por ejemplo en la psicosis melancólica) y una *Körperlichkeit*. ¿Por qué esta introducción de la noción de “*Leibkörper*” que parece redundante respecto de *Leib* en alemán (¿que ya posee, a su vez, su *Körper*!)? Sin duda porque [tanto] en francés [como en español] asociamos el *Leib*, sobre todo a partir de las elaboraciones merleau-pontianas sobre la “carne” (“*chair*”), no tanto a “un” cuerpo vivo, cuanto al carácter general de “corporeidad viviente”. El *Leibkörper* expresa así, en francés – insistimos en ello – un cuerpo vivo determinado – así se trate, por lo demás, el del prójimo o el mío propio. (En punto a estas nociones de *Leib*, *Leiblichkeit* y *Leibhaftigkeit*, cf. *infra* el capítulo I de la segunda parte.)

¹⁷ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917/18*, *Husserliana XXXIII*, R. Bernet y D. Lohmar (eds.), 2001, texto n° 14, p. 275-276. (J.-F. Pestureau – secundado por A. Mazzù y M. Richir – ha elaborado una traducción francesa de estos manuscritos, aparecida en la colección „Krisis” en J. Millon.)

¹⁸ Ver PIA, p. 252-267. A propósito de la fenomenología husserliana de la pulsión y de los instintos, cf. también el capítulo V de nuestro libro *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, op. cit.

¹⁹ Veremos, en nuestra observación final, que la fenomenología richiriana del tiempo se halla, en realidad, caracterizada por *tres* niveles temporales.

Los célebres análisis de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (publicados en 1928) en punto a la intencionalidad retencional y protencional (a pesar de que de ésta última apenas hallamos un esbozo), a la impresión originaria, etc., análisis constitutivos de los “objetos-tiempo (*Zeitobjekte*)” – “objetos” absolutamente específicos²⁰ que no se limitan a ser unidades *en* el tiempo [es decir “objetos temporales”] sino que *comprenden también dentro de sí mismos la extensión temporal*²¹ – pertenecen a la esfera inmanente de la conciencia transcendental. Tienen por hilo conductor un objeto-tiempo *constituido* (siendo, el ejemplo privilegiado de Husserl, el de la melodía). El problema – que estos análisis *no resuelven* – es el de saber lo que constituye la temporalidad (“subjética”) de estos “ingredientes” de la propia esfera inmanente. Esta temporalidad constituyente, evidentemente, no podría ser en ningún caso el tiempo “objetivo” – éste está constituido en la esfera inmanente con lo que no puede constituirlo a su vez. ¿Cómo salir entonces de este dilema? Nos encontramos aquí ante un caso ejemplar de *factum* último que análisis exclusivamente descriptivos no se hallan en posición de “genetizar”. De ahí la necesidad de recurrir a una construcción fenomenológica del “proceso originario (*Urprozess*)” caracterizado por una “plenificación” y un “vaciamiento” de sus “núcleos” constitutivos (fenómenos de evanescencia, núcleos originarios, núcleos “protentivos”) – construcción que pone en marcha el descenso a la esfera *pre*-inmanente de la conciencia, más acá de la esfera inmanente y más acá, en particular, de la escisión nóesis/nóema, acto/contenido de acto, *morphè/hylè*²².

Ahora bien, mientras que para Husserl toda temporalización es “temporalización en presente”, es decir que “1) el punto de partida quasi-exclusivo de los análisis es [ya lo indicamos más arriba] el ahora, el *Jetzt*; 2) el decurso (*écoulement*) del presente es en primer lugar el del ahora, y es *continuo* y *homogéneo*; 3) esta continuidad supone que *nada se ve absolutamente perdido* en el decurso, y por ende que todo ahora contenga el tiempo discurrido sin pérdida y que sea a la vez sucesión de sí mismo a sí mismo sin falla²³”, para M. Richir se trata de ir *a redropelo*, es decir, de ir de la transposición arquitectónica de la temporalización en presencia a la temporalización en presente – dicho de otro modo, se trata de dar cuenta, precisamente, de esta temporalización *en presencia*.

Para ello, se ha de elucidar en qué sentido, la puesta en movimiento de las *Wesen* salvajes por las *phantasiai*-afecciones “ya es cuestión de conciencia originaria del tiempo²⁴”. A este objeto, M. Richir introduce una distinción capital que atraviesa todos los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*: la que se da entre el “impulso ciego (*poussée aveugle*)” (del que antes – y sobre todo – trató en el estudio, absolutamente crucial, publicado en 2004, y al que ya hemos hecho referencia más arriba²⁵), las tendencias afectivas (=afectos primeros) y los afectos (=afectos segundos)²⁶.

²⁰ Lo que distingue los objetos-tiempo (*Zeitobjekte*) de los objetos temporales (*zeitliche Objekte*) estriba en que éstos nada tienen *a priori* de temporal a excepción del simple hecho de desplegarse sobre un intervalo temporal, mientras que aquéllos *son* el tiempo mismo – por tanto el tiempo *qua* “objeto” específico, y cuyos modos de constitución se trata de esclarecer.

²¹ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 7, p. 36, traducción de Dussort modificada (*Husserliana* X, p. 23). [NdT: Existe una extraordinaria traducción española a cargo de Agustín Serrano de Haro en la editorial Trotta]. Por ser enteramente precisos, decir que esta definición no está sacada de las *Lecciones* de 1905 sino del *Curso* de 1906/07 titulado “Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento” (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*), cf. *Husserliana* XXIV, § 43 b, p. 255.

²² A este respecto, cf. el capítulo IV de nuestro libro *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, *op. cit.*

²³ FPTE, p. 29.

²⁴ FPTE, p. 47 (M. Richir cita aquí un pasaje del texto n° 14 de *Husserliana* XXXIII).

²⁵ “Pour une phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité”, *art. cit.*

²⁶ NdT: Efectivamente, se trata de una distinción en absoluto fácil, y de enorme importancia para la cuestión del espacio. Se puede consultar al

El impulso ciego atañe, en el registro más “arcaico”, a las *Wesen* salvajes (de mundos) – sobre las que habremos de volver – y notablemente al estatuto ontológico (más exactamente : “proto-ontológico”) de éstas últimas. ¿En qué sentido están éstas efectivamente caracterizadas por dicho “impluso”? Para M. Richir, las *Wesen* salvajes son el “lugar” en el que está “alojado” lo “proto-ontológico” (más acá de todo ser y de todo ente). Esto proto-ontológico a que acabamos de hacer referencia se “esquematiza” (lo cual, como ya habíamos dicho, posibilita captarlo) en virtud de un “esquematismo fenomenológico” que está originariamente “en desajuste” en relación a sí mismo. La relación entre el esquematismo y lo proto-ontológico es la de un “infinito finito” con un “infinito infinito”. En términos de temporalización, “el pasado transcendental proto-ontológico parece más pasado que todo pasado transcendental esquemático” y “el futuro transcendental proto-ontológico parece más futuro que todo futuro transcendental esquemático”²⁷. Ahora bien, en la medida en que están precisamente “siempre ya y siempre todavía” cargados de *profundidades proto-ontológicas* (es decir de afecciones), puesto que son “reminiscencias y premoniciones transcendentales esquemáticas”, las *Wesen* salvajes aspiran a “colmar el desajuste interno y originario del esquematismo”, aspiración (“modulada” o “irisada”, por tanto, por las *Wesen* salvajes) que es necesariamente infinita porque este desajuste es “irreductible”. A propósito de esta última, M. Richir nota: “Por su situación arquitectónica, esta *aspiración infinita* que, de cumplirse, engulliría el campo fenomenológico del esquematismo, es la *forma más arcaica de la afectividad*, aquello en lo que [...] *se encarna* el desajuste originario del esquematismo en relación a sí mismo, y que en alemán se dice *Sehnsucht*”²⁸. Y las citadas irisaciones o modulaciones no son sino el “impluso ciego” del que hablábamos más arriba: constituyen las “afecciones” – no intencionales – más arcaicas, es decir “*originariamente plurales*”, “*ciegas*” e “*inconscientes*”. Va de suyo – a pesar de lo que Husserl pensaba – que este “empuje ciego” está esencialmente caracterizado por el hecho de no poder avanzar de presente en presente – las asociaciones más originarias que éste despliega (con arreglo a una determinada “articulación”) se llevan a cabo, claro está, “más acá” de la temporalidad en presente.

La distinción que cumple analizar de cerca en el marco de la fenomenología richiriana del tiempo es la que se da entre las “tendencias afectivas” y los “afectos” – que en realidad equivale a la distinción entre *dos* tipos de afecto (“primeros” y “segundos”). Permitirá responder a la espinosa cuestión del estatuto de la “*hylè* temporal”. En los *Manuscritos de Bernau*, Husserl había propuesto una “solución” al problema de la posible mediación entre las “impresiones originarias” de un lado, y las modificaciones retencionales y protencionales del otro. En efecto, esto constituía un problema a raíz de la diferencia de naturaleza entre éstas y aquéllas. La solución discurre en términos de “formas noemáticas” y de sus *data* hiléticos correspondientes. Husserl afirma que, en particular los fenómenos constitutivos últimos de la temporalidad inmanente poseen – *más acá* de la distinción entre nóesis y nóema en

respecto lo que el propio Richir señala en su “Advertencia” a los *Fragmentos fenomenológicos sobre el espacio y el tiempo*, que hemos traducido en anejo al prólogo a *Variaciones II* en este mismo número de la revista. Por lo demás, el propio A. Schnell le dedica un capítulo a la cuestión de la constitución de la exterioridad, capítulo donde, evidentemente, esta distinción, interna al afecto, vuelve a jugar un papel central. Por lo que hace al presente texto, lo que en las siguientes líneas nos ofrece A. Schnell puede entenderse como una excelente exposición de algunos elementos del texto de Richir “Afecto y temporalización” que también aparece, traducido, en este número de la revista; nos ofrece, por decirlo de otro modo, algunas claves hermenéuticas valiosísimas para captar el desmenuzamiento – nada fácil – que Richir hace de la “temporalización en presente”. Sólo al final del texto se vuelve al análisis de la “temporalización en presencia”.

²⁷ *Ibid.*, p. 155.

²⁸ *Ibid.*

sentido inmanente y por tanto *en el nivel mismo* de esta “correlación noético-noemática” en la acepción más radical del término – un carácter hilético absolutamente específico²⁹ (son “núcleos de la conciencia que no son independientes³⁰”, o, si se quiere, “contenidos nucleares (*Kerngehalte*)”³¹ en tanto que “substratos” de la nóesis) que no pertenecen a objeto alguno sino a la *conciencia intencional originariamente constitutiva de los objetos-tiempo (Zeitobjekte)*³². Con todo, para M. Richir, este carácter intencional de la *hylè* temporal dista mucho de ir de suyo. Además, hace falta, efectivamente, proceder aquí a una *distinción* – aquella entre lo que M. Richir también denomina afecto “primero” de un lado, y afecto “segundo” de otro. ¿De qué es de lo que, más exactamente, se trata?

En primer lugar, recordémoslo, “no es [siquiera] cuestión de tiempo” sino desde el “resultado” de la transposición arquitectónica de la presencia en presente – no siendo, la temporalización en presencia, sino *proto*-temporalización – volveremos sobre este expediente. Esta transposición arquitectónica es aquella – señalada más arriba – de la *phantasia*-afección en imaginación y afecto. Ahora bien, la distinción entre estos dos tipos de afectos sólo atañe, aquí, al resto “afectivo”, si se quiere, de esta transposición arquitectónica (por lo tanto a la transposición de la afección en afecto) y no a la transposición de la *phantasia* en imaginación.

Este afecto se divide pues en dos (M. Richir habla aquí de una “disociación (*Spaltung*)”): en tendencia afectiva y en afecto “propiamente dicho” o, en otros términos, en afecto primero y afecto segundo. El afecto primero es un afecto-forma, “vacío o pura forma y simple *distensión* correspondiente a una vibración de crecimiento/disminución de la excitabilidad³³”. M. Richir recoge aquí, a este nivel arquitectónico, una característica del “proceso originario” y de su estructura en núcleos – característica propia de la construcción fenomenológica de la temporalidad propia de la esfera *pre*-inmanente de la conciencia transcendental tal como Husserl la lleva a cabo en los *Manuscritos de Bernau*. Esta característica es relativa a lo que Husserl entiende como la *plenificación* y el *vaciamiento* de los núcleos originarios, retencionales y protencionales, del proceso originario. Sin embargo, lo que en Husserl era plenificación y vaciamiento (o aumentación y disminución) de los *núcleos* se transforma en M. Richir en una dimensión de “*excitabilidad*” en general. M. Richir la pone en relación con otras grandes elaboraciones tradicionales de la filosofía del tiempo:

²⁹ Cf. sobre este punto el capítulo V (al que ya hemos hecho referencia más arriba) de nuestra obra *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, op. cit.

³⁰ *Husserliana XXXIII*, Anejo IV, p. 161.

³¹ *Husserliana XXXIII*, p. 162.

³² Cf. *Husserliana XXXIII*, p. 161. Ver a este propósito *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, op. cit., p. 194 sq. Añadiremos aquí (bajo la forma de una simple observación) a los análisis de nuestro libro publicado en 2007 que la desconexión de la temporalidad originaria (pre-inmanente) respecto de la objetividad, desconexión efectuada en el nivel del proceso originario (“*Urprozess*”) y muy en particular en el nivel de sus “contenidos nucleares”, sin duda puede ser interpretada como una anticipación (a pesar de los reparos que M. Richir emitiría, a buen seguro, respecto del carácter intencional de la *hylè* temporal), en el propio Husserl, de lo que M. Richir desarrolla en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* en términos de “afectos pareciendo (*paraissant*) exógenos”. Efectivamente, una consecuencia del todo fundamental de la construcción de la vertiente *noemática* del proceso originario es la puesta en duda, también por parte de la fenomenología husserliana del tiempo, del estatuto de “*exterioridad*” de lo que está a la base de todo correlato noemático de la nóesis intencional. Se abre en este punto una perspectiva – absolutamente crucial, a nuestro parecer, en las investigaciones fenomenológicas contemporáneas – que aproxima (piensen lo que piensen los inclitos) autores tan dispares como Fichte, el primer Schelling (hasta el *Sistema del idealismo transcendental* incluido), Husserl, acaso incluso M. Henry y finalmente y por ende el M. Richir más “reciente”.

³³ FPTE, p. 66.

Con este afecto primero, *a priori* vacío de todo afecto segundo (correspondiente a un *datum empfindar*), disponemos pues de la *hylè* propiamente o *puramente temporal*, la del *despliegue* (“*étalement*”) originario “en el tiempo”, la del diferencial originario de tiempo que es, a la vez, diferencial originario de esta *hylè* que el Yo no hace, que es anegoica, y por tanto “pasiva” para el Yo. Reconoceremos en ello la *diastasis* plotiniana, la *distensio* agustiniana o incluso la diacronía levinasiana. [...]. Se trata, si se quiere, [...] del presente como puro *paso* (*Übergang*), con sus horizontes vacíos y aún sin “ocupar”, por abstracción transcendental, por *Empfindung* alguna (=para nosotros afecto segundo). Esta *hylè* primera, temporalizante en virtud de su desajuste originario, desajuste en el que tienen lugar, según las expresiones de Husserl en los textos de Bernau, retenciones y protenciones originarias correspondientes a las disminuciones y aumentos del umbral de excitabilidad, es lo que llamábamos el tiempo vacío en Phantasia, *imaginación, afectividad*³⁴.

Efectivamente, el afecto primero designa una suerte de horizonte abierto – susceptible de variar hacia el más (aumento) o hacia el menos (disminución) – de “receptividad” de una sensación (=afecto segundo) – receptividad que no es la de una “conciencia”, la de un “sujeto” (aunque se lo entienda como “proceso originario”), porque es “*en el seno* de esta variabilidad donde los *data* sensibles, así sean *data* nucleares, parecen “sujetos” a una variabilidad *que no poseen por sí mismos*³⁵”, pero que tampoco se corresponde exactamente con una “auto-afección pura” de tipo henryano.

El afecto segundo, por contrario, es un afecto-contenido *concretamente experimentado*³⁶ (*ressenti*) que ya siempre está *desplegado* en el seno de la distensión y que corresponde a un *datum* “*empfindbar*” (=sensación). Según M. Richir, es este afecto segundo el que corresponde a la *Empfindung* husserliana – considerando de la distinción entre afecto primero y segundo, se hace por tanto imposible reducir el afecto a simple sensación. Y su carácter (“pareciendo”) “exterior” o “exógeno” se explica por el hecho de *verse transferido* “al correlato noemático de la mención intencional”³⁷! Ahora bien, ¿cuál es la significación temporal de todo esto?

[...] esta significación no puede ser la de la sucesión según lo anterior y lo posterior puesto que se trata del *mismo* afecto, y del que sería absurdo pretender que se precede (bajo la forma de protenciones) y se sigue (bajo la forma de retenciones) a sí mismo y en virtud de sí mismo. La única diferenciación posible que se da *en él* o relativa sólo a él es la de la edad : la de lo más viejo o lo más joven que sí mismo según la “doctrina” elaborada por Platón en el *Parménides* a propósito del Uno : en la distensión el afecto está en devenir : se *despierta* en lo que aún es su primera juventud, *madura* en lo que adviene como su *acmè*, y

³⁴ FPTE, p. 49. Respecto del “tiempo vacío”, cf. PIA, IVª sección, § 5.

³⁵ FPTE, p. 48.

³⁶ NdT: es posible que haya que inventar una palabra para traducir “ressentir”, en su diferencia con “sentir”. Acaso “sinestesiarse”, o “trasensir”, o “sobresentir”, o “endosentir”.

³⁷ Ver FPTE, p. 54-61, en particular p. 55 et 59.

envejece en lo que ya es su entrada en el sueño (*entrée en sommeil*). He ahí, para nosotros, la única³⁸ manera de comprender, de manera fenomenológicamente coherente, la estructura de *Vorklang*/máximo/*Abklang* exhibida por Husserl en los *Manuscritos de Bernau*, y ello de tal forma que no sea necesario presuponer de antemano un *orden* anterior/posterior que el afecto, por sí mismo, desconoce³⁹.

M. Richir reinterpreta esta “estructura exhibida por Husserl”, así como el envejecimiento/rejuvenecimiento del acto, a redropelo de Husserl, es decir, en términos no intencionales porque, de lo contrario, “ello daría inevitablemente por supuesto un centro fijo desde el que uno mienta (un Yo), un instante como *punto de vista central* abierto en dos direcciones”. Y recapitula diciendo:

Ello posibilita la conciencia *constituyente* del tiempo, pero evitando la regresión al infinito pues todo sucede en tal o cual fase *de presente*, pero también en su *discontinuidad*, cada fase siéndolo, de hecho, de la excitabilidad, del propio afecto primero “todavía” vacío limitado por el aumento de los *Vorklänge* (su despertar al afecto concreto) y la disminución de los *Abklänge* (el ingreso en el sueño del afecto concreto), desde un grado cero inubicable hasta un grado cero igualmente inubicable (horizontes vacíos de afectos segundos). Vale decir que la *diastasis* o la *distensio* resulta por sí misma y *a priori* indeterminada, fluctuante, así como el umbral de excitabilidad, y que se hace abusivo, fenomenológicamente, sostener que la *distensión* repose de continuo en sí misma. He ahí, sin duda, la razón por la que Husserl pensó que únicamente la asociación podía asegurar la unidad, lo cual, en nuestros términos, significa al menos que *la síntesis pasiva de fases de presente discontinuas pero diferenciadas en virtud de uno u otro afecto segundo que las habite puede contribuir a generar la unidad del tiempo – la cual no es aún [...] unidad de una sucesión*⁴⁰.

Habría advertido el lector, en estos desarrollos, elementos para una caracterización del todo original del tiempo. Recojamos estos elementos con el fin de poder poner de manifiesto lo que la fenomenología richiriana puede enseñarnos sobre la *naturaleza* del tiempo.

*
* *

¿Cuál es, efectivamente, el aporte decisivo de la fenomenología richiriana respecto de la esencia del tiempo? Para captarlo, hemos de partir de la idea – ya mencionada más arriba, y radicalmente puesta en duda por

³⁸ Para otra comprensión de esta estructura – aquella que precisa de un descenso a la esfera pre-inmanente de la conciencia transcendental que da lugar a la “construcción fenomenológica” del “proceso originario” con su estructura en “núcleos”, cf. nuestras obras *Temps et phénomène*, op. cit., op. cit., chap. IV, p. 182-195. sección C, cap. III, p. 206-234 y *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*.

³⁹ FPTE, p. 51.

⁴⁰ FPTE, p. 51-52.

M. Richir – de que la presunta continuidad del tiempo implicaría que *nada se pierde del todo en el decurso temporal*. M. Richir propone una concepción del tiempo que, como ya hemos dicho, se sitúa en las antípodas de este prejuicio husserliano. La caracterización fundamental *positiva* de la naturaleza del tiempo reside, según M. Richir, en la *irreversibilidad* del tiempo. Dicha noción comporta tres implicaciones. En primer lugar, el tiempo no es continuo, el tiempo no es un marco formal que, de derecho, haya de salvaguardar y de conservarlo *todo*. Muy al contrario: el tiempo es *olvido*. La mayor parte de lo que tiene lugar en nuestras vidas queda irremediabilmente perdido. Ahora bien, esta característica entraña, a lo que nos parece, una consecuencia extremadamente importante. El olvido no se debe a un desfallecimiento de la memoria humana. La analogía con la experiencia de la percepción de un objeto trascendente puede arrojar luz sobre este punto : todo lector de Husserl sabe que no podemos percibir de forma simultánea todas las caras de un cubo (por ejemplo) porque, *por esencia*, todo objeto trascendente sólo se da bajo la forma de “escorzos (*abschattungsmäßig*)”; *del mismo modo*, no podemos acordarnos de todo lo que en el pasado sobrevino porque lo “real es una estructura de pérdida” (según la atinada fórmula de F. Vengeon). Insistamos en ello: esta característica no es del orden de insuficiencia alguna inherente al psiquismo humano, antes bien expresa una estructura *ontológica* del tiempo mismo. En segundo lugar, la irreversibilidad del tiempo expresa su *envejecimiento*. Tampoco aquí se ha de ver la transposición o proyección de una vivencia humana sobre el plano de la naturaleza del tiempo, sino que, a la inversa, de lo que se trata, es de comprender que la experiencia del envejecimiento no se limita, sencillamente, a la experiencia de la degradación de la condición física – en rigor, el envejecimiento siempre se debe al envejecimiento del *tiempo*, o, para ser más exactos: es ya siempre el propio tiempo quien se halla en una relación de más viejo (¡pero también de más joven!) consigo mismo. Y, por último y en tercer lugar, la irreversibilidad se traduce asimismo, aunque sólo en un plano *derivado*, por el hecho de que la flecha del tiempo no vaya sino en *un único* sentido. Este carácter puramente *formal*, lejos de ser un “modo” insigne del tiempo, dimana de la propia estructura del tiempo, estructura que la fenomenología richiriana se propone desvelar desde su registro más “arcaico”.

Clarificado el *esbozo* de la temporalización en presente, nos dedicaremos ahora a elucidar la temporalización en presencia de lenguaje⁴¹ al objeto de dar cuenta, de este modo, de aquello en lo que se *funda* la temporalización en presente. Esta elucidación permitirá confirmar (al menos implícitamente) lo que acabamos de decir sobre la “naturaleza” del tiempo (no volveremos ya sobre el particular) y – sobre todo – nos permitirá ver cuáles son los distintos “niveles del tiempo” puestos de manifiesto por M. Richir en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*.

*

* *

⁴¹ NdT : A partir de este momento, A. Schnell nos ofrece una excelente exposición de ciertos elementos del texto de Richir, traducido en el número 34 de Eikasia y titulado “Sobre los fenómenos de lenguaje”.

¿Hasta qué punto está la “temporalidad” involucrada en el nivel del sentido haciéndose? ¿Qué significa la temporalización “en presencia”? Para poder aportar una respuesta, conviene leer uno de los *fragmentos*, el más que notable “Sobre los fenómenos de lenguaje”⁴².

Los “fenómenos de lenguaje” en que se da “sentido tratando de estabilizarse o poseerse” se caracterizan por el hecho de que no mientan significación alguna, como tampoco un estado de cosas, etc. ideal, fijo, estabilizado y por ende “intemporal”. Lo propio de ellos estriba en que lo que se busca *decir*, en cierto sentido ya se *posee* – de lo contrario, no sabríamos qué buscamos, precisamente, decir – a pesar de que, al mismo tiempo, se nos *escapa* – lo que precisamente exige detenerlo (aunque sea provisionalmente) en el habla, en la palabra (*parole*).

Ello representa la cuestión, capital, de que, incluso en su estado más incoativo, el sentido que resulta despuntar (*vient à poindre*) es, de una sola atacada⁴³, *promesa* de un sentido que no se revelará sino por mor de su despliegue y *exigencia* de ese mismo sentido, sentido que precisamente se trata de desplegar con fidelidad a lo que ya, en punto al mismo, nos ha sido revelado⁴⁴.

He aquí pues la dimensión temporal más recóndita por lo que hace al sentido haciéndose – y que por lo tanto constituye el esbozo de la temporalización “en presencia” (a la que ya hicimos referencia en el primer capítulo cuando tratamos del “*Einfall*”): el sentido que busca decirse remite, según su promesa, a una dimensión “*futura*” y, según su exigencia, a una dimensión “*pasada*”. Ahora bien, dado que el sentido que busca ser dicho no está *mentado* en tanto que entidad ideal, las proto-protenciones y las proto-retenciones aquí en juego no lo son de nada presente, sino que son *internas* a lo que busca ser dicho – constituyendo así un “*desajuste interno*” – precisamente, tal como hemos visto, el de eso que M. Richir denomina el “*esquematismo*”. Dicho de otro modo – y sobre ello volveremos – la temporalización en presencia es precisamente la propia del esquematismo fenomenológico.

“Desplegar el sentido es, por lo tanto, desplegarlo en presencia sin presente asignable, ampliar, por así decirlo, el desajuste interno entre protenciones y retenciones para estabilizarlo *con vistas* al sentido⁴⁵.” Estas proto-protenciones y proto-retenciones del desajuste interno al sentido haciéndose se caracterizan por un *entreveramiento* mutuo⁴⁶. Aparte de ello, el despliegue (*déploiement*)⁴⁷ del sentido en presencia sin presente asignable implica su “ipseidad” (*cf. infra*), es decir, una “continuidad” específica que no hay que confundir con la continuidad característica de la temporalización *en presente*. Y, por último, las proto-protenciones y las proto-retenciones se “metamorfosean” en su entreveramiento, “y son estas metamorfosis las que constituyen los ‘signos’

⁴² FPTE, p. 19-28. NdT: El texto “Sobre los fenómenos de lenguaje” ha aparecido publicado en el número 34, dedicado a Marc Richir, de la revista Eikasia.

⁴³ (NdT) “d’un seul coup”.

⁴⁴ FPTE, p. 20.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ M. Richir redescubre aquí, a su manera, uno de los hallazgos más importantes de los *Manuscritos de Bernau* – a saber, el entreveramiento de las “protenciones” y de las “retenciones” en el “proceso originario”, más acá de la esfera immanente de la conciencia. [Sobre esta distinción en Husserl, *cf. notre ouvrage Temps et phénomène, op. cit.*, sección B, cap. III, § 4, p. 136-141.

⁴⁷ NdT: hay que distinguir cuidadosamente el “*déploiement schématique*” del “*étalement* de la hylè primera vacía”, pero distinguir a su vez ese “*étalement*” de la simple “extensión”. Uno de tantos problemas de traducción a que ha de enfrentarse la recepción de Richir.

fenomenológicos del sentido⁴⁸. Tratemos de clarificar cada uno de estos puntos.

Urge subrayar, para empezar, que la cuestión de la relación entre el sentido y un “sujeto” que lo aprehendiese ni puede ni debe ser en ningún caso planteada en los términos de un “afuera” y de un “adentro”. Nos encontramos aquí exactamente delante del mismo caso que el de la “afección” (originaria) de un “sujeto” por las “*phantasiai*-afecciones” y donde la cuestión de la posibilidad de una determinada apropiación también se plantea dado que la “sensación” resulta, si se quiere (y desde un punto de vista arquitectónico), del dato previo que es la *phantasia*-afección. El sentido haciéndose no es una entidad ideal externa, es, antes bien, simplemente hacer sentido, y “habitar” este hacer “con la ipseidad del sí mismo ejecutivo (*leistend*)” (que, ciertamente, no corresponde a la ipseidad de sujeto alguno, sino más bien a la del movimiento “ejecutivo” (“*effectuant*”) del sentido haciéndose), es “empuñar”⁴⁹ (“épouser”) en cierto sentido el ritmo de temporalización del sentido en su ipseidad, es decir, acompañar, sin efectuarla del todo, la *reflexividad* propia del sentido en su *ipseidad*⁵⁰. Hagamos hincapié en esto último: en el “movimiento” del hacer-se del sentido, si acaso cabe hablar de una “subjetividad”, no será en el sentido de un sujeto remitiéndose – así sea constituyéndolo – a un sentido (o a una significación (*Bedeutung*) o incluso a una significatividad (*Bedeutsamkeit*)⁵¹ exterior. Antes bien, si hay “reflexividad”, sólo puede tratarse de una reflexividad que en cierto modo pertenece a ese mismo movimiento⁵² – y que M. Richir denomina “reflexividad *con ipseidad*”, y donde esta “ipseidad” constituye una determinada “continuidad” del sentido haciéndose en su propio deslizarse (*glissement*)⁵³. La correlación (y quien dice correlación, dice “disyunción”) más originaria se da pues entre “dos” ipseidades: la del sí mismo ejecutivo de un lado, y la del propio sentido haciéndose de otro.

Pero lo cierto es que no hemos alcanzado aún el nivel último de este ahondamiento en el carácter “reflexivo” (*réfléchi*) del sentido haciéndose. Si, de hecho, es efectivamente posible que la ipseidad del sí mismo ejecutivo sea apta para “empuñar” la ipseidad del sentido haciéndose, es porque, más fundamentalmente aún, la disyunción más originaria, y que acabamos de poner de manifiesto, se deja reconducir, una vez más, a algo así como una “unidad”⁵⁴ (M. Richir no la caracteriza como tal, pero, a nuestro parecer, sí es eso lo que está aquí en juego): a saber, una “reflexividad *sin ipseidad*”⁵⁵. Efectivamente, si bien es cierto que “el sentido no se hace

⁴⁸ FPTE, p. 21.

⁴⁹ [NdT] Pero adaptándose, amoldándose a un movimiento que nos precede y cuya inercia no es la nuestra, viene lanzada desde otro lugar.

⁵⁰ FPTE, p. 22.

⁵¹ La noción richiriana de “significatividad” se solapa, *grosso modo*, con la noción husserliana de “sentido”, más exactamente: con la dimensión de sentido mentado a través de todo acto intencional.

⁵² Lo que explica por qué M. Richir caracteriza esta “reflexividad” como una reflexividad “que no es, por tanto, una reflexión”, y donde el acompañamiento de la reflexividad del sentido en su ipseidad es “el de la vigilia o, si se quiere, el de la apercepción transcendental inmediata, el del ‘yo pienso’ kantiano no reflexionado como tal pero del orden de la conciencia que lleva a cabo el hacer del sentido”, FPTE, p. 22.

⁵³ FPTE, p. 21.

⁵⁴ Término que, también aquí, hay que utilizar con precaución. Se trata de una unidad – y no de una identidad – precaria, abierta. Es testimonio del hecho de que, aunque para M. Richir la pluralidad (y no la unidad) es lo originario (en contra, tanto de Fichte como de Husserl) – pluralidad que, de ser concreta, sólo puede ser pluralidad de *Wesen* (puesto que no está instituida) –, pero debe, con todo, ser al menos instituida por “*nosotros*”, filósofos. La pluralidad es pluralidad de *unos*. Para M. Richir, esto remite al sí mismo de la subjetividad (a aquello que, según la lectura que él hace, designaba Plotino por “Uno”). Y de ahí, finalmente, que se dé, en la obra richiriana, la distinción entre la estructura arquitectónica (= la unidad) y las propias escrituras fenomenológicas (= pluralidad).

⁵⁵ ¿Significaría esto que la ipseidad de la conciencia ejecutiva provendría “del adentro” de la ipseidad del sentido haciéndose? ¡En absoluto! Lo genéticamente constitutivo del sí mismo profundo (transcendental) (y por tanto de la primera ipseidad), es el momento de lo sublime

enteramente a solas⁵⁶ (lo cual explica la “presencia” de la ipseidad del sí mismo ejecutivo), no lo es menos que el sentido haciéndose “llevar su tiempo”, es decir, *temporaliza en presencia* (sin lo cual no podría haber sentido), temporalización en presencia de lenguaje – y esto es absolutamente capital – que está *sub-tendida desde su interior* y que de este modo supone “algo” que habilita y acoge la “inscripción” de la temporalización/espacialización del sentido en su ipseidad ! Se expresa aquí un “movimiento *relativamente* ciego” que no es otro que el “esquematismo fenomenológico”, es decir, y como hemos visto, el captarse-a-sí-mismo (*saisie-de-soi*) (pero sin sí mismo) del sentido haciéndose, aguas arriba de (*en amont de*) todo género de distinción entre un “sujeto” y un “objeto”.

Pero esto no es todo; el estatuto de la temporalización en presencia es aún más complejo. La temporalización más acá de la temporalización en presente no es “simplemente” aquella, dada en la captación (*saisie*) de un sentido haciéndose, del desajuste originario entre “protenciones” y “retenciones” – que no son, en el lenguaje que es el nuestro (¡pero no el de M. Richir !), únicamente *proto*-protenciones y *proto*-retenciones – metamorfoseándose. Falta, efectivamente, una distinción – o, más exactamente : un descenso – *más radical todavía* y aún por operar: la distinción que se da en la frontera del lenguaje, es decir, entre el esbozo de sentido (que no lo es aún de lenguaje) y su primera “expresión” lingüística. Para penetrar esto, tenemos que situarnos en el corazón y en la fuente (“an-árquica” y “a-teleológica”) de este “esbozo de sentido”.

En la medida en que el sentido – estamos ante un punto capital – no es meramente sentido de sí mismo, “creándose *ex nihilo*” (o creado por Dios) de modo incomprensible y a partir de sí mismo (o de Dios), sino que *dice* algo con sentido (“sensé”) acerca de *otra cosa* que sí mismo, el sentido no puede hallar su esbozo sino “aguas arriba” (“*en amont*”) respecto de sí, en lo que, sin ser aún el esbozo del sentido en cuestión, lo es ya de sentidos plurales, esbozo de sentidos plurales indefinidos y aún en “potencialidad”⁵⁷, en la frontera inestable entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje. Es ahí, efectivamente, donde, vistas las cosas desde el lado del lenguaje, viene éste a tocar con aquello que él mismo, precisamente, no es⁵⁸.

Hay pues un esbozo (de sentido) “aguas arriba” (“*en amont*”) del sentido mismo, en el nivel de lo que (ya siempre) es *esbozo de sentidos PLURALES*. Y ello, *en la precisa medida en que el sentido remite a algo distinto a sí mismo, y asimismo en la medida en que el lenguaje se refiere a algo extra-lingüístico*. Ahora bien, esta frontera – y ello constituye un aporte esencial de la fenomenología richiriana del tiempo – es tal porque lo por ella delimitado

fenomenológico (cf. capítulo II de la segunda parte), es decir, la interrupción del esquematismo del sentido, e incluso del esquematismo fuera de lenguaje. Por el contrario, la ipseidad (o el sí mismo) del sentido haciéndose se constituye genéticamente en la temporalización del lenguaje (se trata del esquematismo fuera de lenguaje, que se retoma junto con el sí mismo condensado).

Notemos de pasada que la introducción de esta “reflexividad sin ipseidad” es la que distingue los análisis richirianos de toda “*Daseinsanalytik*”, confusión en la que cabría incurrir de atenerse exclusivamente a la fórmula según la cual “hacer sentido [...] viene a ser [...] habitar este quehacer desde la ipseidad del sí mismo ejecutivo”. A la inversa, esta “reflexividad sin ipseidad” podría relacionarse, con cierto rédito, y dentro la doctrina fichteana de la imagen, con lo que el propio Fichte denomina la “*reflexibilidad*”. Sobre este punto, cf. el capítulo IV de la primera parte de nuestra obra *Réflexion et spéculation*, op. cit.

⁵⁶ FPTE, p. 22.

⁵⁷ Se advertirá luego el motivo de estas comillas fenomenológicas.

⁵⁸ FPTE, p. 23.

queda, tanto de un lado como de otro, caracterizado ¡por una temporalización específica! Hemos visto qué temporalización quedaba, hasta ahora, caracterizada como temporalización en presencia – a saber, la del desajuste originario entre (proto-) protenciones y (proto-) retenciones. Sin embargo, ese no es, en realidad, sino el caso ¡de la temporalización en presencia *de lenguaje*! Teniendo en cuenta la frontera “en lenguaje y fuera de lenguaje” recién aducida, la temporalización en presencia queda a su vez escindida en temporalización en presencia *de lenguaje* de un lado, y temporalización en presencia *fuera de lenguaje* del otro. Aquí aún opera la *reflexividad* “todavía sin ipseidad, del avance y retraso originarios de orden esquemático” y que remite

no ya a protenciones y retenciones de un sentido haciéndose [he ahí la temporalización en presencia *de lenguaje*], sino a premoniciones transcendentales esquemáticas sin *télos* de lo por siempre jamás inmaduro y a reminiscencias transcendentales esquemáticas sin *archè* de lo ya y por siempre jamás inmemorial, es decir, a lo que [M. Richir llama] horizontes proto-temporales (proto-espaciales) de pasado y futuro transcendentales esquemáticos que no son *a priori* los de un sentido o sentidos que hayan sido ya – o estén por ser – sentidos temporalizándose en presencia⁵⁹.

Así y todo, esta reflexividad sin ipseidad constituye a la vez ciertas “metamorfosis de protenciones y de retenciones, y sub-tiende desde dentro la temporalización en presencia de lenguaje⁶⁰”. ¿Qué significa esta idea de que las retenciones y protenciones se metamorfoseen? Son precisamente estas metamorfosis las que dan cuenta del hecho de que el sentido “no haga implosión en la identidad”, sino que permanezca abierto (de ahí su irreducible indeterminación). Y estas metamorfosis se fundan a su vez en la “transpasibilidad remanente del sentido haciéndose”, es decir en la susceptibilidad de ser pasibles, receptivas, a las transposibilidades propias de los esbozos de sentido plurales, y de los que no cabría cálculo o inventario (de ahí, precisamente su carácter “transposable”) ⁶¹. Nos encontramos entonces aquí en el “tercer nivel”, el nivel más profundo, y que es el de la proto-temporalización fuera de lenguaje. En los términos de M. Richir, esta proto-temporalización *prepara para* la temporalización – se trata del fondo último del inconsciente fenomenológico (es decir, de lo que denomina “lo arcaico”).

*

* *

Para concluir, habremos de recordar que, tanto en M. Richir como en Husserl (¡así como también, por lo demás, en Heidegger !), nos hallamos en presencia de *tres* niveles temporales (correlativos de las tres síntesis

⁵⁹ PFTE, p. 23 *sq.*

⁶⁰ FPTE, p. 22.

⁶¹ He aquí cómo se explica el “paso” desde el esbozo de sentidos plurales al sentido singular en esbozo: “uno de entre los sentidos transposibles, mientras parpadean todos en su incoatividad profundamente inestable, aquel que, de suyo, se instala en su propia posibilidad, la cual es ya esbozo de su propia temporalización en presencia, aquello a través de lo cual la sima inconmesurable se metamorfosea en desajuste originario entre protenciones y retenciones.” FPTE, p. 24.

pasivas expuestas más arriba) :

1. La temporalización en presente (con su *esbozo*, y con la distinción entre impulso ciego, afecto primero y afecto segundo⁶²) ;
2. la temporalización en presencia de lenguaje (con su división en protenciones y en retenciones) ;
3. la proto-temporalización fuera de lenguaje.

Queda así de manifiesto, en conformidad con las conclusiones en las que desembocan todas las grandes elaboraciones filosóficas del tiempo y de su “constitución, que la fuente y el origen del tiempo son proto-temporales, o incluso “fuera” del tiempo – una⁶³ de tantas metáforas espaciales que indican (y es exactamente ése el camino que toma M. Richir) que una fenomenología del *tiempo* halla su sentido y justificación últimos en una fenomenología del espacio. Sin embargo, comoquiera que los análisis relativos a esta constitución del espacio ponen en juego otros aspectos de los que habrá que tratar al final de este libro, volveremos antes, tal y como habíamos anunciado, a la problemática de la institución de la idealidad.

⁶² Los textos nº 14 y 15 de *Husserliana XXXIII* completan de este modo la temporalización en presente (¡absolutamente decisiva para la fenomenología *husserliana* del tiempo !), abriendo a la dimensión afectiva (y en particular al hecho de que las asociaciones lo son de tendencias afectivas antes que de representaciones).

⁶³ En los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*, esta necesidad de tematizar el espacio da la cara cuando se trata de responder a la cuestión de saber cómo llegar a hacer posición de un “afuera” respecto de la “interioridad de un adentro”. Efectivamente, no puede uno penetrar de veras la primera parte de los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (la referida al tiempo), sin haber leído la segunda (la relativa al espacio) – y a ello nos emplearemos en el último capítulo.

Afecto y temporalización¹

Marc Richir

Traducido por Pablo Posada Varela

Existe, en punto a la temporalización, una paradoja que, por lo que sabemos, sólo Platón ha recogido; en el *Parménides* (141 a-d et 152 a-e). Hablando, a propósito de la temporalización, no ya de lo sucesivo, de lo anterior y de lo posterior, sino de lo más viejo y lo más joven, del envejecimiento y del rejuvenecimiento, y prohibiéndose, por lo demás, “medir” la temporalización respecto de un término fijo (el ser que es o que ha sido o que será), Platón remite el envejecimiento a sí mismo pero respecto de un *devenir* más joven. Así como, en el registro de la ética, un ser no puede volverse mejor que sí mismo más que relativamente a la parte de sí que por ende se vuelve mejor, no puede el *uno* volverse más viejo que sí mismo más que respecto de una parte de sí que se ha vuelto menos vieja, luego más joven, y no puede volverse más joven que sí más que en relación a una parte de sí que se vuelve menos joven, luego más vieja. Esta formulación paradójica, que incluso puede parecer sofística, tan sólo debe esa apariencia a que, contrariamente al sentido común, se refiere a aquello que, en devenir, se limita exclusivamente al devenir mismo, sin que en éste (como en la segunda hipótesis del *Parménides*) acuse *parada* (“*arrêt*”) sobre presente (*nun*) o sobre instante alguno que hiciera las veces del clásico “punto” de referencia fijo, pasado, presente o futuro estables – en cuyo caso, por otro lado, sucedería que lo más viejo y lo más joven serían “al mismo tiempo”, lo cual plantea el antiguo problema de la “simultaneidad” del ser-pasado con el ser-futuro.

Ocorre, sin embargo, que aquello que con lo que especulativamente topa el complejo juego dialéctico del *Parménides* sí tiene, contra toda apariencia, su contrapartida fenomenológica. Efectivamente, Husserl también se topa, a su modo, con el mismo problema en los *Manuscritos de Bernau*² cuando nos habla de un entrecruzamiento entre protenciones y retenciones, entre protenciones ya abiertas a retenciones aún futuras y retenciones que permanecen todavía abiertas a protenciones ya pasadas. No pretendemos entrar aquí en las inextricables dificultades con que brega Husserl para concebir la doble intencionalidad (transversal y longitudinal) temporalizante en presente respecto de una *hylè* temporal que ha de ser siempre ya y siempre todavía “ahora” – dificultades debidas a la necesidad de “superar” la estructura clásica de la intencionalidad (aprehensión/contenido de aprehensión) –, pero sí podemos al menos avanzar que tales dificultades se superan a condición de considerar que la *hylè* temporal (de la doble intencionalidad) está originariamente constituida, no ya por la afección – que va a la par de la *phantasia* en la temporalización en presencia de lenguaje (de sentido) sin presente asignable³ –, sino por lo que llamaremos, para distinguirlo de aquélla, el *afecto*. No es que éste permanezca idéntico, como una suerte de “cuerpo móvil” que

¹ NdT: artículo publicado en el n° 5 de la revista *Annales de Phénoménologie* correspondiente al año 2006. Este artículo aborda la difícil cuestión de la temporalización en presente, de la que Richir se ocupa con detalle en algunas partes de sus *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (2006). Es pues complementario del texto “De los fenómenos de lenguaje”, publicado en el número 34 de *Eikasia*, y que trata de la temporalización en presencia (sin presente asignable). <http://revistadefilosofia.com/34-10.pdf>. Agradezco a Iván Galán Hompanera los valiosísimos consejos aportados, que me resultaron de una ayuda inestimable para traducir lo mejor que pude este difícilísimo texto.

² Publicados y editados por R. Bernet y D. Lohmar, Hua XXXIII, Kluwer, Dordrecht, 2001. Cf. en particular los textos n° 1 y 2.

³ Cf. muy en especial nuestro estudio: “Pour une phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité”, *Annales de phénoménologie*, 2004, N°3, pp. 155 - 200.

viniera del futuro aumentando en intensidad, y que, en el máximo de su intensidad, pasara por el ahora (*Jetzt*), huyendo justo después hacia el pasado mientras disminuye en intensidad – con arreglo a lo que, más o menos, es la concepción de Husserl en Bernau –, sino que, por el contrario, el afecto *deviene*, y deviene en sí mismo, despertando a lo que aún es su primera juventud, madurando en lo que adviene como su *acmé*, y envejeciendo hasta lo que ya es su ingreso en el sueño. Ni por un instante siquiera podría el afecto ser identificado con algo ente (*on*) o con algo *ousia* dado que no deja de cambiar en su interior y en relación a sí mismo, sor-prendiéndose (“sur-prennant”) en su juventud y des-prendiéndose (“dé-prennant”) en su vejez, sin por ello tener que pasar por estadios sucesivos (lo cual ya constituiría una “interpretación” a posteriori), volviendo al sueño como accedió a la vigilia, y sin que, necesariamente, deba tampoco ser la vigilia un perfecto y completo estar despierto. El afecto puede ser subconsciente, o incluso inconsciente, pudiendo la conciencia limitarse, como veremos, a vincularse exclusivamente con sus productos (“rejetons”). Lo cual entraña el hecho, de primer orden, de que la protención no es una *Auffassung*, una aprehensión (o una intencionalidad) relativa a lo que enseguida sobrevendrá, ni la retención una aprehensión (una intencionalidad) relativa a lo que acaba justo de transcurrir, sino que la protención es ya la sorpresa ante lo más joven, toda ella *en* el afecto que sobreviene y que sorprende antes de prender o de afectar, y la retención es ya el abandono y el desprenderse (“la *déprise*”)⁴ de lo más viejo, pero donde todo ello se da *en* un afecto que es ya luto ante lo que está sucumbiendo, muriéndose, y muriendo de viejo. De esta especie de ritmo puede decirse, por cierto, aunque muy metafóricamente, que es más o menos rápido o más o menos lento – puede irrumpir en un relámpago o lento a lento al hilo de los años, en una mirada o en toda una porción de vida. En cualquier caso, sólo el afecto goza aquí de esta “propiedad” de devenir sin jamás fijarse en un ser, propiedad de vivir una vida más o menos efímera y remitida en primer término a sí misma. Tal es pues la *hylè* de la temporalización: se extiende, originariamente, entre lo más joven y lo más viejo, “(se) toma” su tiempo, es decir, está, originariamente, en *distentio* o en *diastasis* sin que la punta de un ahora sea condición de su tener lugar, luego sin que haga falta, como sí es obligado en Husserl, considerar que el afecto haya de ser vivido en el ahora por la conciencia y vivido en cualquiera de los instantes de su despliegue.

Nos deja esto, sin embargo, la tarea pendiente de pensar esa temporalización diastática en presente, pero pensarla sin presuponer, en modo alguno, la sucesividad del antes y del después, es decir, comprendiendo que lo que hay “detrás” de la temporalización diastática es, todo lo más, *la irreversibilidad* – pero irreversibilidad incluso en y a pesar de la repetición.

Para ello necesitamos, en primer lugar, volver sobre nuestras dos concepciones de la temporalización: en presencia (sin presente asignable) y en presente. La primera, sobre la que no podemos volver aquí detalladamente⁵, consiste en la temporalización del sentido haciéndose y distribuyéndose esquemáticamente en *phantasiai*-afecciones en reversiones (“revirements”) mutuas e instantáneas (no temporales) las unas dentro de las otras. La segunda concepción, a la que ahora dedicamos nuestros análisis, procede primero de la *interrupción* de la primera y de la transposición arquitectónica de las *phantasiai*-afecciones en imaginaciones y afectos, y donde ambos

⁴ NdT: “de-presión” podríamos haber puesto también pues ese es el matiz que Richir quiere transmitir con “*déprise*”. Abandonar en el sentido de “tirar la toalla”, de “dejarse caer”.

⁵ NdT: remitimos al citado texto de Richir “Sobre los fenómenos de lenguaje” (*art. cit.*).

permanecen aún sostenidos en unión, pero sólo a través o por mor de una *Spaltung* dinámica (cuya fijación rígida sería ya del orden de las psicopatologías) ¿Qué decir, en concreto, de todo ello? En el primer caso, las *phantasiai*, que no son *ipso facto* figurativas en intuición, sino, todo lo más, vagas y, desde luego, sin fijación de objeto, están esquemáticamente puestas en movimiento por las afecciones que las habitan y que, indisociables de aquéllas, se intercambian *revirando* (“*revirant*”) las unas dentro de las otras según lo instantáneo (*exaiphnès*) platónico, desde lo más joven (protenciones) a lo más viejo (retenciones) y desde lo más viejo a lo más joven de un sentido que, de ese modo, se va haciendo, pero haciéndose *entre* sus protenciones y sus retenciones propias y exclusivas, y en relación a las cuales, por así decirlo, el sentido “reflexiona” (por interposición (“*entremise*”) del sí mismo que lo hace) y “pondera” su propia madurez, ponderándola en punto a lo que aún guarda de inmaduro (lo todavía demasiado joven) y a lo que parece tener ya de más o menos saturado (lo ya demasiado viejo). Se trata aquí, dicho en nuestros términos, de un parpadeo fenomenológico *entre* dos polos (polos *para nosotros* que somos quienes llevamos a cabo el análisis) nunca alcanzados en la medida en que el “movimiento” hacia el surgimiento de cualquiera de ellos revira, instantáneamente y fuera de todo tiempo, en “movimiento” hacia su desvanecimiento (“*évanouissement*”), con el correlativo surgimiento del polo opuesto: estos polos son aquí, respectivamente, aquel en el que el sentido, en la iluminación, emerge presto y dispuesto (“*déjà tout fait*”), armado de los pies a la cabeza, y aquel en el que el sentido, desvaneciéndose, huyendo de sí mismo o apagándose, está a pique de perderse. De un polo al otro no existe continuidad, sino latido alternativo en torno a lo instantáneo, como en el caso del devenir hegeliano, pero donde, frente a Hegel, no cabe ya que ser y nada se “construyan” y/o se “destruyan” conjuntamente; antes bien se alimentan entre sí alternativamente, al albur de la esquematización fenomenológica – y donde, aquí, el ser procede del *Wesen* del *An-Wesen* y no del *Seiende* (del *Wesen* que “es” la *phantasia* “animada” por una afección) y, la nada, del *Wesen* del *Ab-wesen*. El quehacer del sentido jamás, excepto muy localmente, resulta irreversible pues es de hecho y por principio reversible, nunca ganado o conquistado sin involución o pérdida posible. La adquisición de hábitos y la sedimentación pertenece al ámbito de la significatividad intencional, ámbito que no viene al caso por cuanto no se da aquí, aún, objeto alguno.

Es precisamente éste es el esquematismo que, en el segundo de los casos, el de la temporalización en presente, *se interrumpe*. Esta interrupción supone que la reversión de lo más joven a lo más viejo y de lo más viejo a lo más joven deja de hacerse, que el sentido, por tanto, no se hace, y que, por así decir, “en el lugar” de la instantaneidad “perdida” propia de la reversión se hace sitio una *distentio* o una *diástasis*, al principio vacía, suspendida en el vacío puesto que, a pesar de no ser “intemporal”, carece, sin embargo, de protención de lo más joven y de retención de lo más viejo, protención y retención de las que, precisamente, no constituye sino el mero rastro por cuanto lo es – retención y protención – de su pérdida, pérdida que, con todo, no resulta, como pudiera pensarse, temporalmente asignable a tal o cual “momento” del pasado. Es esto lo que, por ejemplo, se produce cada vez que *ya no sé* (en presente) lo que *quería decir* (en el pasado, pero ¿en qué pasado?), lo que sucede en el desajuste (“*écart*”) entre lo que, en este mismo ejemplo, sobreviene entonces como la *sorpesa* de la interrupción y lo que se atesta como el *olvido* de lo que se ha perdido en el trance; es este desajuste el que constituye la *distensión* o la *diástasis* primariamente vacía. Primariamente, porque sorpresa y pérdida se anudan en afecto dentro de esta

distensión, afecto cuasi-traumático (pues de serlo de veras lo arrastraría todo consigo) que es el de la *interrupción*, mas todavía no el que, desde la *phantasia*-afección, atravesará la interrupción transponiéndose arquitectónicamente en lo que habrá de ser afecto concreto en presente; todo ello, es decir, el todo de la distensión, constituye así el “momento” mismo en el que la *phantasia* (-afección) perdida, mentada dentro del acto intencional originario, deviene en acto que, según nosotros, lo es ya de imaginación – acto de imaginación cuya mención no tiene por qué desembocar necesariamente en una figuración de la *phantasia* bajo la forma de una intuición de objeto : de hecho, suele tomar, por regla general, la forma de una significatividad intencional imaginaria de un “objeto” que bien puede *no* estar siquiera figurado en lo que sería una intuición mediante “apariciencia perceptiva” (equivalente arquitectónico general del *Bildobjekt*).

Recorramos este momento más de cerca y con más rigor. La interrupción de la temporalización en presencia es una suerte de “desprendimiento” (“*décrochage*”) mutuo de las protenciones y de las retenciones propias del sentido haciéndose y en desajuste respecto de todo presente asignable, y es entonces cuando, en el vacío de la interrupción, sobreviene la imaginación tratando de asirse a tal o cual *phantasia*-afección ya perdida como tal *phantasia*-afección, y *gespalten* de su afección que, de ese modo, se transpone en un afecto ya siempre extendido (“*étalé*”) en diástasis con cierto carácter cuasi – o mini-traumático pero que, las más veces, suele quedar sofocado por el trance del despertar, madurar y sucumbir al sueño propios del afecto, es decir, por esa vida propia, suya, y que “acompaña” a la imaginación. Si ésta, por su lado, tiene el propósito de reconstituir, en jaez de correlato noemático, la *phantasia*-afección perdida, no podrá fijarla de modo estable a menos de saber ya, mediante una *parada* sobre algo determinado, qué es *lo que* imagina, convirtiéndose *eso* imaginado, a partir de entonces, en su *doxa* (quasi-posicional en términos de Husserl) – ; desde luego no es este último caso el más corriente, dado que, en la interrupción de que hablamos, la imaginación no suele sino muy vagamente “saber” qué está imaginando ; el objeto figurado en intuición (*Bildsujet*) resulta borroso (“*flou*”) y abigarrado (“*biscornu*”), como sucede, por ejemplo, en los sueños, y, en el mejor de los casos, es fugaz, inestable, *blitzhaft*, fluctuante, muy cerca aún, en suma, de los caracteres propios de la *phantasia*. Por lo demás, comoquiera que este acto de imaginación se halla disociado (*gespalten*) del afecto que lo acompaña, su *hylè* resulta *vacía* y, en lenguaje husserliano, se reduce a no ser sino *Akterlebnis*. Así y todo, esta *hylè* vacía habrá de encontrar un sitio en la estructura de lo que está en vía de constitución: en efecto, no lo encontrará más que en la distensión o *diástasis* primariamente vacía de la interrupción; ahora bien, en ningún caso, y sea cual sea el modo de la interrupción, en “momento” determinable alguno de la *diástasis*. El acto de imaginación está *de algún modo* extendido en su *hylè* vacía en la *diástasis* – que ni es intervalo, ni es *diastema* – de la interrupción, puesto que no existen, para ella, extremidades situables: el acto juega precisamente como un ahora o un instante (*Jetzt*) flotante porque *insituable* (por definición, la conciencia no puede asistir al “punto” de su surgimiento pues precisamente dimana de él), *sin pasado y sin porvenir propios* – tal como Descartes lo concebía en relación al instante. Este carácter insituable, inasible y prácticamente fuera de tiempo del acto de imaginación, y que tiene que ver con la vacuidad de su *hylè*, tiene también que ver con el contenido (“*teneur*”) de su correlato noemático tal como hemos de caracterizarlo cuando la imaginación no es dóxica. Efectivamente, las más veces sucede que si no hay *parada* (“*arrêt*”) de la intencionalidad sobre la

significatividad de la *doxa*, la imaginación no deja de sí misma más rastro que su ahora-instante, a su vez por entero en parpadeo con la diástasis primariamente vacía. Sin embargo, quedaría ésta, a su vez, ganada por esa misma y fundamental inestabilidad (cf. la manía) que terminaría por disolverla si, precisamente, no acudiese un afecto concreto a “extenderse” sobre dicha diástasis primera vacía, *llevando esa su vida* entre lo más joven y lo más viejo – y no es tanto que precisamente este afecto se cree de cabo a rabo en la diástasis (no cabe *creación ex nihilo* en fenomenología), cuanto el hecho de que, en rigor, y una vez atravesada la interrupción, no puede resultar, como afecto, sino de la transposición arquitectónica de tal o cual afección habitando una *phantasia* o de la transposición arquitectónica de tales o cuales “conglomerados” de afecciones habitando tal o cual condensación o disipación esquemática de *phantasiai*. Es pues el afecto, pero el afecto tomado en este sentido, lo que constituye la *hylè* temporal buscada por Husserl con tanto ahínco, pero sin que, en este caso, sea ya necesario hacer continuamente posiciónde dicha *hylè*, corroborándola como “ahora”. Así las cosas, efectivamente el tiempo del presente se constituye (y se *institute*) en el doble parpadeo en eco alterno entre el instante-ahora y la diástasis del afecto concreto entre lo más viejo y lo más joven : el instante-ahora sólo pertenece al tiempo (presente) si revira, en lo instantáneo incontrolable, fuera de tiempo, extendiéndose con su *hylè* vacía en la diástasis del afecto ; y ésta sólo pertenece al mismo tiempo si revira, de igual modo, en el instante-ahora que parece entonces reunirla en tanto que la anula. He ahí pues *el presente* parpadeando como *fenómeno* y *nada sino* fenómeno, la conciencia del tiempo resumiéndose, en rigor, en la mención que trata de captar (*saisir*) (para fracasar en el intento) un polo del parpadeo desde el otro polo, lo cual explica la paradoja de que la conciencia del tiempo sea ella misma, a su vez, tiempo (“pre-inmanente”), pero muestre también, ahora frente a Husserl, que la conciencia interna del tiempo *no es* en sí misma *continua*, sino que simplemente alienta la ilusión de dicha continuidad en el seno del doble parpadeo alternativo entre el *Jetzt* y el afecto, constituyendo cada vez una fase de presente (pero en un sentido distinto al de Husserl) que puede despertar pero también desvanecerse en el sueño que le es propio y que por lo mismo puede indefinidamente encadenarse a otras fases según lo que denominamos *el esquematismo de la repetición repitiéndose de ese mismo parpadeo*⁶. En nuestros términos, no se da pues retención de retención más que si la retención – de que se da retención – ya ha revirado, a su vez, en el instante-ahora, ha rejuvenecido su envejecimiento mediante el afecto que “la encarna”. Por lo mismo, no puede haber protención de protención más que si la protención tomada en protención ya ha revirado por cuenta propia dentro del instante-ahora, lo cual significa, esta vez, que ya ha envejecido (“será retención”), y que esa vejez le ha sobrevenido desde la entraña misma de su juventud, a través del afecto que está encarnándose en esa protención. Todo esto viene a ser un modo de subrayar la paradoja del presente como avance y retraso *originario* (distensión) respecto de sí mismo, sí mismo flotante como ahora-instante imposible de ser fijado en sitio alguno (si no es de forma abstracta, en un punto no temporal), y por tanto de ser “identificado” como punto de referencia (cuerpo móvil) o *nunc stans*.

Es preciso añadir a esto una complicación suplementaria que puede antojarse considerable y que procede del *desfase interno* del nóema imaginativo respecto del *afecto* concreto constitutivo de la *hylè* temporal en

⁶ El esquema de esta repetición repitiéndose es, a nuestro parecer, el número como esquema: cf. nuestra IVª *Recherche phénoménologique* in *Recherches phénoménologiques*, vol. II, Ousia, Bruxelles, 1983.

distensión. El caso más manifiesto es aquel en el que el nóema imaginativo se traspone en nóema perceptivo del peso de su “persistencia”, de notable estabilidad, a lo largo de una fase de presencia en la que el afecto de la *hylè* temporal (el afecto en diástasis) pareciera neutralizarse hasta el punto de parecer “subjetivo” en comparación con el objeto. Con todo, urge precisar de inmediato que esta estabilidad es la que se obtiene mediante la parada de la *doxa* sobre la exterioridad, y que esta parada, por lo demás, puede asimismo producirse, como hemos visto, en la imaginación en tanto que imaginación que *sabe lo que* imagina (tal o cual objeto “interno” provisto de quiddidad); es ése, sin embargo, una suerte de caso puro que, al fin y al cabo, resulta bastante trivial (imaginación voluntaria).

El caso general, como hemos visto, es aquel en el que el nóema imaginativo es tan efímero e inestable como el acto. Sin embargo, lo susceptible de desajustar, de introducir perturbaciones en la conciencia del tiempo, está en el hecho de que *algo* (en *Splattung*) de la *hylè* temporal concreta extendida en distensión puede asimismo “pasar al interior” del nóema imaginativo y retomarse en éste: se trata del caso en el que el afecto pertenece al menos en parte a la *significatividad intencional* imaginativa e incluso, y paradójicamente, a la *figuración intuitiva de objeto*. Esto entraña dos cosas al tiempo: por una parte que el objeto imaginado (figurado o no) que no es, contrariamente a lo que pensó Husserl, *eo ipso* temporal, comienza, de ese modo, a volverse temporal, aunque de forma vaga e inestable, dentro de tal o cual puesta en escena imaginaria; y, por otro lado, que en la medida en que las significatividades intencionales de objeto son imaginativas, y en la medida en que la figuración intuitiva de objeto lo es en virtud de la “apariencia perceptiva” que en sí misma no es sino simulacro o *eidôlon*, la parte de afecto transferida al correlato noemático del acto de imaginar lo deviene ella misma, es decir, se transfiere a lo imaginario e incluso al interior del simulacro, “habita”, en suma, dicho correlato sin por ello ser necesariamente reconocida o reflexionada (“réfléchie”) en él como tal, a saber, como significatividad afectiva del acto o puesta en relieve (acentuación) afectiva de tal o cual elemento de la figuración. En el caso del no reconocimiento y de la no reflexión, la intencionalidad imaginativa es no dóxica porque no sabe que, de hecho, “imagina” más de lo “cree” estar imaginando. Este “más” que excede a la *doxa* se hurta a la conciencia a tal extremo que lo que ésta reconoce, por otro lado, como la *hylè* ligada al correlato noemático de la imaginación (fijada esta vez por la *doxa*) se le antoja enigmáticamente emblemático, véase *exógeno*, como viniendo de otro lugar que de sí misma y sin que pueda explicárselo, tanto en el caso de la sorpresa que es el *Einfall*, como en la fascinación por algo que guarda su secreto con independencia, precisamente, de la temporalización en presente. El paso de la *hylè* temporal en distensión dentro del nóema imaginativo no es, por lo tanto, tan inmediato y transparente como Husserl presumía; no consiste simplemente en hacer del objeto intencional un objeto temporal “que dura”, y ello por cuanto el afecto concreto en distensión no es primariamente, tal y como Husserl pensaba, la *Impression* o la *Empfindung* – la *aisthesis* de un *aistheton* –, sino justamente lo arquitectónicamente transpuesto de la afección inherente a la *phantasia*-afección, y ello de modo radicalmente ajeno a toda forma de sensualismo. Éste último acaso pudiera, todo lo más, valer para explicar la constitución de la “señal perceptiva” que es, todavía, algo completamente distinto de la percepción o de la imaginación. En nuestros términos, si hay percepción (pero también imaginación), es decir, otra cosa que la pura recepción de una señal, si algo hay que dé “vida y color” a los colores de los objetos, no puede esto advenir sino mediante las afecciones de las *phantasiai*-afecciones y por mor de los afectos, que son los transpuestos

arquitectónicos de aquéllas dentro de las diástasis de presente. Y estos afectos están en desfase respecto de lo que se admite corrientemente como *hylè* intencional (en unidad hilemórfica con la *morphè* intencional) de las unidades intencionales de la percepción y de la imaginación.

Dicho de otro modo: cumple distinguir, dentro de la estructura intencional aquí en cuestión : a) la *hylè* y la *morphè* que constituyen las partes abstractas del *todo intencional* concreto e hilemórfico y donde, por ejemplo, el nóema no está de suyo coloreado, más de lo que tampoco lo está la propia nóesis. Salvo en el caso de la percepción, en que se da persistencia (lo que no quiere decir duración sino sedimentación de la significatividad de una *doxa*) del correlato noemático (que lo es del propio objeto) *en exceso* sobre las fases de presente (donde hay, a cada paso, *Abshattung*), hay, en general, en la imaginación, incluso cuando es dóxica, estricta correlación entre la mención y el correlato, y la *hylè* intencional no es ipso facto temporal : es, por así decirlo, “inmaterial”, vertida por completo en el simulacro, en la “apariencia perceptiva”, mentada sin estar, por sí misma, intuita, o quizá mentada con la ilusión de ser intuita⁷. En cualquier caso, es la mención intencional la que provee el todo del “contenido” del acto y, en el presente registro, nada procede de la afección de la *phantasia*-afección – se trata de una *Vorstellung* (el estoicismo antiguo hubiese dicho, precisamente : una *phantasia*) – que únicamente es susceptible de ser despertada al afecto (de ser “invertida” por él) si, precisamente, algo del afecto en tanto que transpuesto arquitectónico de la afección se transferido a ella por otra vía. Sin embargo, decir que el correlato noemático no es, *eo ipso* y por sí mismo, intrínsecamente temporal, no excluye, notémoslo, que pueda serlo *de un objeto* temporal que dure, tal como lo muestra el ejemplo de la percepción. b) El afecto en distensión que “acompaña” al acto de imaginar, no ya como vivencia de acto (*hylè* vacía de acto), sino como la otra parte, dinámicamente *gespalten* del acto y surgida de la transposición arquitectónica de la *phantasia*-afección, es decir, como aquello que, radicalmente *inintuitivo* pero siempre susceptible, precisamente, de ser *experimentado* (“*ressenti*”), se despierta, madura y muere o se duerme, dando literalmente paso, en alguna parte de sí, al acto de imaginar, mas en una parte radicalmente indeterminable (que ni es punto, ni es intervalo) – dentro o en el seno de la distensión en que el afecto se extiende despertándose, madurando y retornando al sueño. c) El propio acto de imaginar, “ubicado” de esta forma, por lo tanto “flotando” en algún sitio, pero como instante-ahora que, parpadeando como polo junto con la distensión – el otro polo – parece otorgarle a ésta la unidad protencional/retencional sin la cual sería ciega, configurando el “al mismo tiempo” (que sólo abstractamente es simultaneidad) de lo más joven y lo más viejo que, con todo y en entero rigor, no son tales, tal como lo pensaba Platón, sino – salvo anulación recíproca – relativamente a sí mismos. Observamos de este modo cómo *es preciso el acto intencional de imaginación para la institución del tiempo de presente*, de sus fases, así como de la conciencia del presente, pero vemos también por qué la conciencia del tiempo no es, a su vez, imaginaria (seguimos a Husserl en este punto) o “representativa” (*vorstellig*). d) La parte de afecto todavía eventualmente extendida en distensión y que se transfiere al contenido noemático del acto de imaginar al tiempo que, radicalmente intuituionable, resulta con todo susceptible de ser experimentada como aquello que, del objeto imaginado, ora parece haber *excitado* el acto de imaginar antes de que éste haya concebido o imaginado una

⁷ O bien: con la intuición como ilusión así como con la ilusión como intuición. Con todo, el caso es que, ilusión o intuición, algo hay (la apariencia « perceptiva », el *Bildobjekt*) que *traspasece* (“*paraît*”). He ahí el enigma del simulacro, sin otro « contenido » que aquel *del que* es *Darstellung* (cf. Platón, *Timeo*, 51 c 2 - 5).

figuración intuitiva, ora mantiene a la imaginación calada sobre su figuración (más o menos claramente intuitiva) como por obra de una suerte de *fascinación* en que no podemos evitar reincidir. Es así como la transposición arquitectónica de las *phantasiai*-afecciones puede dar lugar, desde el seno mismo de la *Spaltung* dinámica que aún mantiene unidos a la imaginación y a los afectos, a la *excitabilidad* de los afectos y a sus eventuales síntesis pasivas en el ámbito de lo que Freud denominaba “proceso primario”, y donde el origen de la excitabilidad ofrece la impresión de ser *exógeno* respecto del acto de imaginar. Es lo que corresponde a lo que Husserl denomina en algunos pasajes de los *Manuscritos de Bernau* (Hua XXXIII, 276) “tendencias sensibles”, a pesar de que, en este caso, estén completamente desmarcadas de todo sensualismo, y desempeñando, en cambio, un papel constitutivo a la vez más amplio (atinente a la totalidad de la “vida psíquica”) y más restringiendo (exclusivamente relativo a la “constitución de lo real”). Así pues, no debemos confundir la sensación (*Empfindung*, *aisthesis*) con el afecto pareciendo ser exógeno (respecto del acto de imaginar) al que nos referimos. La primera, a decir verdad, *no existe como tal desde el punto de vista fenomenológico* puesto que siempre procede, ora en la apariencia “perceptiva”, ora en la *Abschattung* perceptiva, de la *hylè* interna al todo concreto hilemórfico intencional, y sólo queda extraída de éste ora por abstracción analítica, neutra en relación a todo afecto y por tanto a la afectividad, ora precisamente en virtud de tal o cual afecto pareciendo, respecto de ese todo, exógeno, pero hallando en él como un eco al que apegarse (o que sólo se vuelve eco por mor de lo que los psicólogos denominan “investidura”). Esto puede ir, por ejemplo en el sueño (“rêve”), o incluso en la ensoñación (“rêverie”), hasta el extremo de ser tales afectos los que susciten, en virtud de esa apertura a la excitabilidad, las asociaciones de significatividades imaginativas o de figuraciones intuitivas de objeto – y donde estas asociaciones, por cierto, tienen lugar, en primer término, entre afectos antes que entre “representaciones”.

Si, por tanto, la sensación no existe como tal desde el punto de vista fenomenológico, no sólo es por hallarse siempre prendida en los esquematismos fenomenológicos en los que, en tanto que otra fuente de la *phantasia*(-afección), va enterrada, sino también porque, por otro lado, y por así decirlo, se halla ya siempre prendida en la *doxa* intencional, o más bien porque constituye, a una con a la significatividad intencional constitutiva de un objeto intencional, aquella parada (para Platón: del diálogo del alma consigo misma⁸; en términos fenomenológicos; de la vida transcendental de la subjetividad transcendental) en la que, literalmente, se fija la *doxa*. Evidentemente, no es ese el caso del afecto pareciendo ser exógeno respecto de la sensación: el afecto no puede constituir el correlato noemático del acto de imaginar; sólo cuando ya existe acto de imaginar puede ser transferido a él. Vale decir que este “componente” del acto de imaginar donde se da este traslado no es dóxico, sino que la *doxa* del acto, estando “infiltrada” por el afecto pareciendo ser exógeno, puede resultar *falseada* o al menos “influenciada” – creyendo, por caso, estar imaginando algo muy preciso y sin flecos cuando resulta que lo que, eventualmente, estaba en juego era algo completamente distinto y incluso parecería haber podido suscitar dicha imaginación.

Mucho cabría decir a propósito del estatuto fenomenológico de la sensación, de lo que Husserl, en los §§ 36 -39 de *Ideen II*, desarrolla en torno a las *Empfindnisse* como *Leibvorkommnisse*, por cuanto difieren de las

⁸ Cf. por ejemplo Platón, *Filebo*, 38 c - e, *Teeteto*, 189e - 190a, *Sofista* 263e, 264b

“sensaciones”, *Empfindungen*. Sin llegar, como el propio Husserl, hasta el extremo de aseverar que las *Empfindnisse* se localizan como lugares de cuerpo (*Leib*) – y Husserl piensa aquí, principalmente, en el tacto –, cabe sostener, en nuestros términos, según los cuales tomamos al propio *Leib* como un aquí absoluto, y por tanto como un lugar, que las *Empfindnisse* “individúan” partes del *Leibkörper* como todo corporal contenido en el *Leib* como lugar, y presentan pues la sorprendente característica de no ser simplemente “sensaciones” del *Leibkörper* como cosa percibida (instituido el *Leibkörper*, en primer término, en la intersubjetividad transcendental sobre la base de la interfacticidad transcendental), sino del *Leibkörper* como *Körper* que es también *Leib*, y que, por lo tanto, es viviente pero no percibido e incluso no figurable en intuición como teniendo “su” *Leiblichkeit*. En este sentido, la *Empfindnis* está más bien “experimentada desde dentro” (“ressenti du dedans”) antes que sentida (“senti”), y su carácter es sorprendente en la precisa medida en que constituye una *hylè* que no es siempre y de antemano *hylè* intencional como parte abstracta de un todo hilemórfico intencional y concreto. También en este sentido, que va más allá del ejemplo husserliano del tacto (y de su reflexividad en lo tocado sobre la que tanto ha insistido Merleau-Ponty), la *Empfindnis* sería más del orden de lo que llamamos afecto que de lo que llamamos sensación. Pero este afecto, que “acompaña” necesariamente a tal o cual acto de imaginación y que también se temporaliza necesariamente, extendiéndose en diástasis entre lo más viejo y lo más joven, comporta, como de modo subterráneo, una “parte” espacializante, es decir, una diástasis donde una parte del *Leib* como *lugar* empieza a jugar dentro de (“se met à jouer dans”) la parte del *Leibkörper* (cuyo *Leib* constituye el lugar) que en ella se experimenta. Quizá sea eso lo que Husserl entendió, en el § 36 d'*Ideen* II, como el “adentro” (*Innere*) del dedo o de la mano que toca, y que, como clásicamente se ha dicho, hace del *Leibkörper* un “cuerpo-sujeto”: “adentro” que, en esta ocasión, no es ya propia o exclusivamente temporal, sino que también, y sin conferirle al término el sentido preciso que requiere, es “espacial”. En griego, l'*Empfindnis* es lo que se experimenta, como parte superficial pero espesada, de una masa o de un volumen (*ogkos*). Sin embargo, retomar esta cuestión tal como aquí nos asalta, estudiar la profunda relación que ha de existir entre afecto en distensión temporal y *Empfindnis* con su “distensión espacial” puede conducirnos muy lejos, invitarnos, en particular, a remontar a las afecciones y desde ahí al esquematismo fenomenológico por cuanto éste es, de un sólo movimiento, no sólo esquematismo de temporalización (en presencia, en presente), sino también esquematismo de espacialización. Será preciso transitar, en particular, por la cuestión de la diferencia entre *chôra* y *topos*, y entre *topos* y “espacio” (*en ô*), así como por la cuestión del mundo (*kosmos*) que, de este modo, puede encontrar su lugar (o su sitio) – en virtud de un cambio de énfasis, desde los Griegos hasta nosotros, que debe conducirnos a distinguir entre el mundo como *Leibkörper* provisto de *Leiblichkeit* y el universo como puramente físico, es decir, puramente corporal, en todo caso heterogéneo a toda *Leiblichkeit*⁹.

⁹ Tal y como sabemos, la noción de mundo puramente físico, o más bien de universo en el sentido que nos es, a día de hoy, familiar, es una noción moderna que se remonta, en rigor, al siglo XVII, y según la cual el mundo no es un “viviente”, y por lo tanto no tiene, de suyo, *Leiblichkeit*. Lo que de este modo se gana en beneficio del conocimiento objetivo (la astrofísica), se pierda en detrimento de la filosofía, y en particular de la fenomenología. Hemos de tener presente esta distinción si aspiramos a franquearnos un acceso al sentido griego del mundo, del cielo, etc., sentido que ni es “poético”, ni es “subjetivo”.

La melancolía de los filósofos

Marc Richir

Traducido por Milton Mazza Bruno y Augusto Müller Gras

Introducción: Heidegger

Será¹ en *Grundbegriffe der Metaphysik*², curso de Friburgo del semestre de invierno 1929-30, donde Heidegger, en dos páginas, trate de la melancolía (*Melancholie*, *Schwermut*) como tonalidad fundamental (*Grundstimmung*) en la que se ejerce la actividad filosófica (GM, 270-271). Cita, para la ocasión, un texto de Aristóteles (*Problemata*, Λ 953 a 10 sv.) en el que se interroga sobre la manifiesta melancolía de todos los hombres que han efectuado algo destacado, los filósofos (Aristóteles cita expresamente a Empédocles, Sócrates y Platón), los políticos, los poetas, los artistas plásticos, para subrayar que la tonalidad melancólica no está reservada sólo a los filósofos, sino que pertenece a quienes nombramos corrientemente los creadores.

Agrega enseguida (GM, 271) que esta “tonalidad” no debe entenderse en un sentido psicológico ni antropológico, debiendo comprenderse (GM, 270) que si bien toda actividad creativa se mantiene en la melancolía, toda melancolía no es sin embargo creativa. Nos pone en guardia, muy explícitamente, contra toda tendencia, hoy aún más omnipresente si cabe que en 1930, al “reduccionismo” psicológico o psicoanalítico. Si hay una melancolía de los filósofos, nos hace comprender, no es, como el reduccionismo quisiera hacerlo creer, en el sentido de que la actividad filosófica sería una suerte de “delirio melancólico”, más o menos refinado o “sublimado”. En otros términos, la *Stimmung* melancólica de los creadores no tendría *nada que ver* con un “afecto” o una “inversión” psíquica que, de acuerdo a la disposición tópica (Freud) o estructural (Lacan) inducida y/o producida en la *psyché* por la actividad creadora, tomaría el carácter o la calidad de “melancólica”. La *Stimmung* no tiene nada que ver con un afecto o una energía “psíquica” que tomaría diferentes colores según las modalidades más o menos complejas de sus transcurso, de sus inhibiciones o de sus inversiones.

Quedamos sin embargo sorprendidos e insatisfechos cuando vemos a Heidegger explicarse sobre esta tonalidad fundamental melancólica. En su campo propio, explica Heidegger, la filosofía debe ser creadora. Ahora bien “crear es un configurar (*Bilden*) libre. Sólo hay libertad donde hay asunción (*Uebernehmen*) de una carga. En el crear, cada vez según su género, esa carga es una necesidad (*ein Muss*) y una aflicción que agobian el espíritu (*Gemüt*) del hombre, de tal modo que él se siente apesadumbrado (*ihm schwer zumute ist*). Toda actividad creativa se cumple en la melancolía (*Schwermut*) ya sea que se sepa o no, que se hable de ello o no” (GM, 270). El juego de la palabra, se habrá comprendido, es en alemán *Schwermut*, como si la melancolía viniera de la pesada tarea de

¹ Artículo publicado en “L’affect philosophe”, VRIN 1990. Disponible en la página web montada por Sacha Carlson, a saber: www.laphenomenologierichirienne.org.

² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. Von F. Von Herrmann, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1983. Se cita, en nuestro texto, por la sigla GM, seguida de la indicación de la página.

Nota de los traductores (MMB, AMG): Hay edición en español: M. Heidegger. “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad”. Alianza Editorial, S.A., Madrid 2007.

llevar la carga de lo que debe crearse (*schaffen*) o formarse (*bilden*). En ese sentido en tanto que *Grundstimmung* de la actividad creadora, la melancolía sería una suerte de destino (*Schicksal*) de la metafísica misma, que concierne, no al contenido, sino a la forma misma del filosofar (cf. GM, 271).

¿De dónde viene la sorpresa? Del hecho de que Heidegger cambia de registro en el § 44 del curso – del que se origina ese desarrollo – pronunciado en ocasión de haber retomado todo lo que precede y haberlo hecho “después de las vacaciones” (sin duda de Navidad) y haber retomado aquello que, precisamente en lo que precede, ha tratado ampliamente de “el tedio profundo” (*tiefe Langweile*) como de la tonalidad fundamental que se encuentra en el fondo (*im Grunde*) de nuestro *Dasein* (cf. GM, 268). El pasaje sobre la melancolía se integra en un esclarecimiento de la relación entre *Grundstimmung* y metafísica – esclarecimiento en siete etapas, de las cuales el pasaje en cuestión constituye las dos últimas. ¿Habría pues una relación intrínseca entre el tedio profundo y la melancolía? No encontramos, en el texto de Heidegger, una respuesta directa a la pregunta, dado que en las primeras cinco etapas nos advierte que el tedio profundo, como tonalidad fundamental, no es la condición de posibilidad, en el *Dasein*, de la interrogación metafísica (del mundo, de la finitud y del aislamiento) ni tampoco su única vía de acceso, sino una puesta en juego (*Einsatz*), cuya opción no queda librada a nuestro libre arbitrio, dado que corresponde a una posibilidad *ontológica* del *Dasein*, del *Dasein* mismo en su globalidad. Implicando una cierta modalidad de la toma del *Dasein* interrogador en el *Dasein* interrogado, esta posibilidad conduce a una cierta obligación de la pregunta, a una cierta configuración del proyecto de mundo. Tan falso sería absolutizar esta tonalidad fundamental del tedio profundo como relativizarla del peso de otras tonalidades fundamentales posibles – como por ejemplo la de la angustia de la que se ha ocupado *Sein und Zeit*. Se podría decir que el tedio profundo arroja sobre el *Dasein* y el ser-en-el-mundo una luz diferente a la de la angustia – o de la alegría, o de la serenidad que vendrán más tarde – sin que esto implique, en lo que sería una nueva teoría metafísica – o el inicio de una nueva teoría psiquiátrico-antropológica – que se pueda así levantar el inventario y dibujar el mapa de los posibles ontológicos del *Dasein*, proyectar, sobre el *Dasein* humano, variaciones de punto de vista (o de “luces”) de donde cupiera extraer el *Dasein* mismo como una suerte de invariante eidético. Eso sería, en efecto, hacer de la “metafísica del *Dasein*” una antropología, reducir el *Dasein* a una suerte de subjetividad onto-teológica, y de ahí, a una suerte de “aparato psíquico” de segundo grado cuya condición de posibilidad, absolutamente anti-heideggeriana, sería la posición en exterioridad, entre las posibilidades ontológicas del *Dasein*, de un *Dasein* absolutamente neutro de puro estar absolutamente no concernido, de puro ser imparcial frente a sus posibilidades mismas – es ciertamente siempre posible, pero a condición de percibir que ese *Dasein* teórico no es más que una figura mistificada y mistificante del *Dasein* en donde todo lo que depende de los posibles ontológicos se ve aplanado en el campo de los posibles ónticos, exclusivamente vinculables a la *Vorhandenheit*, posibles que sólo existen en el espíritu y que, como tales, están siempre disponibles a poco que se los fuera a buscar como quien busca tal o cual cosa en un granero. Toda la comprensión del texto, es decir, del tedio profundo y la melancolía como *Grundstimmungen* se apoya en la comprensión de lo que fue sin duda una de las más grandes novedades de Heidegger en la historia de la filosofía, a saber las posibilidades del *Dasein* como posibilidades *de ser*, en sentido activo, del *Dasein*, en las cuales se decide, fuera de toda elección empírica venida del libre arbitrio, *el sentido*

mismo del ser, es decir de la existencia finita, más allá de la cual es imposible de remontar sin la ilusión y el aplanamiento teóricos. Ese sentido está siempre ya decidido para cada uno, y es por eso, por ejemplo, por lo que no es potestad de uno decidir que será filósofo – o más generalmente creador. La carga de la creación sólo puede ser vista como una situación penosa a la cual estamos inevitablemente encadenados. Una vez que se está en ella, no podemos cortar la cadena que nos une a ella sino atarnos más decididamente a ella. Lo mismo para el peso de la carga que, según Heidegger, es el peso de la *Schwermut*, de la melancolía. Peso específico que engendraría una melancolía específica, distinta de la melancolía patológica. Es el compromiso mismo del *Dasein* “filosofante” lo que engendraría su propia melancolía, dado que es, antes bien, propia de todo ser-en-el-mundo creador, y no el delirio melancólico lo que engendraría la actividad filosófica o creadora – a menos que se supongan tautológicamente “pre-disposiciones” que encontrarían en dicha actividad como una suerte de “terapia” para algunos sujetos: pero, ¿qué decir también de una teoría que tuviera siempre razón sino que es falsa, precisamente porque tiene siempre razón? ¿Y ello sin tener en cuenta la evidencia, a saber, que no todos los melancólicos son creadores, y menos aún filósofos? ¿Cuál es pues la relación, que debe pensarse, entre la *Stimmung* no-patológica y la *Stimmung* patológica? ¿De qué tipo de división es pues susceptible la *Stimmung*? ¿Y en particular la *Stimmung* melancólica?

Heidegger y la “Daseinsanalyse” de Binswanger

Este asunto se precisará quizá si buscamos comprender más finamente por qué en esta reanudación, después de la interrupción de las vacaciones, de la primera parte de su curso consagrado a la problemática de las tres formas del tedio, Heidegger concluye su presentación con dos páginas sobre la melancolía. ¿Cuál es la relación entre la tercera forma, la del tedio profundo, y la melancolía? Pregunta que el mismo Heidegger curiosamente no se plantea, como si le quedase como oculta, o como si su no-planteamiento procediera de una intención tácita – imposible en todo caso saberlo. Además, las cosas no son tan claras, en la efectividad del texto, como parecen: no podemos dejar de preguntarnos si el tratamiento aquí propuesto de la *Grundstimmung* del tedio profundo – al igual que el del ser-para-la-muerte y el de la angustia en *Sein und Zeit* – no tiene todo el aspecto de una cierta “experiencia en pensamiento” que permite, justamente, variar el color de la iluminación, la tonalidad de la experiencia del *Dasein*. Es el famoso problema del *Einsatz*³ o del *Ansatz*⁴ de la “puesta en juego inicial” por la analítica existencial, problema ya temible para *Sein und Zeit*. Quizá haya, por el contrario, menos ingenuidad de lo que parece en preguntarse si Heidegger mismo, en su vida concreta, pasó por períodos de tedio profundo y de melancolía – del mismo modo que por períodos de angustia – si, como se dice, hubo “vivido” todo eso sucesivamente o a la vez, si lo no-dicho aquí es del orden de lo impensado o del pudor, o si su genio lo impulsaba a tener una “imaginación” desbordante, una apertura al *Mitsein* que, por lo demás, sabemos que no recibió una tematización satisfactoria de su parte. ¿Por qué, precisamente, hay en él ese defecto al lado de considerables cualidades? ¿Se deberá a la extrema

³ NdT: movilización

⁴ NdT: planteamiento

dificultad filosófica para concebir un *Mitsein* ontológico-existencial? Difícil pregunta, que se sabe que el mismo Heidegger abordó, de la relación del hombre al *Dasein*, y que comunica con el asunto no menos difícil, en todo gran autor, de aprehender, al menos en la sensibilidad, la vinculación entre el hombre singular y su obra. Esa es sin duda, más fundamentalmente que lo que hemos indicado, la muy delicada cuestión de la división interna de la *Stimmung*. Aún alegando que esa dificultad es esencialmente filosófica, eso no significa, si tomamos en serio a Heidegger, que quede suspendida en el vacío de la intemporalidad: ella es en sí misma historial, prendida a la historicidad propia del *Dasein*, o sea “*gestimmt*”, coextensiva, por decirlo así, de una *Stimmung* de la *Stimmung* – de la *Befindlichkeit*. Sólo en virtud de ello puede Heidegger separar el tedio profundo de las otras dos formas del tedio y, sin duda, será esa diferenciación la raíz misma de su desestimación final de la *Daseinsanalyse* de Binswanger.

¿En qué consiste pues el tedio profundo? No pudiendo entrar aquí en toda la problemática⁵, nos limitaremos a retomar las indicaciones del § 33 de los *Grundbegriffe*, concerniente a la relación del tedio profundo con la temporalización. Ahí también – y esto se vincula claramente con la dificultad que mencionábamos antes – todo parece dirimirse al albur de un juego de palabras. “*Langweile-die Weile wird lang*”: “Tedio-el momento se hace largo” (GM, 228). Sigue, durante algunas líneas (*ibid.*) una verdadera cascada de juegos de palabras – intraducibles – sobre *die Weile*, *derweilen*, *Verweilen*, *Weilen*, de las que prescindimos para ir a lo esencial. La duración del momento o de la fase, dado que se trata, en nuestros términos, de una fase de presencia⁶, no es evidentemente la duración óptica de lo medible por el reloj. Se trataría más bien de la “languidez” de un tiempo, de una presencia que languidece. Leamos el texto:

“Que la fase (*die Weile*) se hace lánguida (*lang*) significa que el horizonte de permanencia (*Weilen*) que se nos muestra, si es bien simplemente, al principio y lo más a menudo, como el de un presente (*Gegenwart*) pero también más que lo que depende del presente y del hoy, *se alarga a toda la amplitud de la temporalidad del Dasein*. Este devenir lánguido de la fase manifiesta la fase del *Dasein*, en su indeterminabilidad jamás determinable de modo simple. Esto hace al *Dasein* prisionero pero de tal modo que, en toda su amplia y ensanchada amplitud, no puede captar más que lo que queda captivo en ella y por ella. El devenir lánguido de la fase es el *devenir-amplio del horizonte del tiempo*, en donde el devenir lánguido no lleva al *Dasein* en modo alguno a su liberación y descarga, sino que, a la inversa, lo *asedia* por la amplitud. En esta amplitud del tiempo se asedia al *Dasein* y ésta encierra en sí misma una indicación (*Hinweis*) característica de la brevedad (*Kürze*). El devenir lánguido es un *desaparecer* (*Verschwinden*) de la brevedad de la fase” (GM, 229). Brevedad que no es más cuantitativa que la duración, dado que “el *desaparecer* (*Entschwinden*) de la brevedad es el desaparecer de lo cortante y de la *punta de un instante cada*

⁵ Cf. para ello, J. Paumen, “Ennui et nostalgie chez Heidegger”, *Rev. intern. de Philos.*, vol. 43, n° 168, 1/1989, Bruxelles 1989, p. 103-130; y también D. Panis, “L’expérience phénoménologique du passe-temps”, en *L’expérience du temps*, vol. ofrecido a J. Paumen, Ousia, Coll. “Recueil”, Bruxelles, 1989, p. 139-159.

⁶ Cf. nuestras obras *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1987, y *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1988.

vez *determinado del existir*. Ese desaparecer de esa brevedad, de lo puntiagudo de un instante en el devenir lánguido de la fase, no lleva sin embargo al instante a desaparecer (*verschwinden*), sino que lo que desaparece aquí (*entschwindet*) es sólo la posibilidad, por lo cual se aumenta precisamente la posibilidad de lo posible. En el desaparecer (*Entschwinden*), el *instante* se impone aún como lo que es *propriadamente rechazado en la captura (Bannen)* del tiempo, como la posibilidad propia de lo que hace posible la existencia del *Dasein*. Así se muestran como tedio (*Langweile*) esta amplitud y brevedad, ambas enraizadas en el tiempo, y surgiendo de nuevo en su cohesión característica, del modo específico que corresponde a la temporalidad del *Dasein*, o mejor según el cual se temporaliza” (GM, 229-230).

El tedio profundo es pues una “captura” del *Dasein* por la globalidad, haciéndose amplia (*weit*), de la temporalidad: el *Dasein* es “captivado” por la temporalidad misma, pero de tal manera que ella queda, por así decirlo, polarizada por la amplitud de una presencia sin límites, indeterminada, en detrimento de lo que podría temporalizarla en la de-cisión cortante del instante. Dicho de otro modo, el instante, en el caso que nos ocupa, se apresura, se impone, pero siempre suspendido en la inminencia: en la temporalidad propia de esa fase de presencia ensanchada nada se hace, ni siquiera un pensamiento, porque nada, propiadamente hablando, se temporaliza. Esta presencia de un género muy extraño está casi retraída del mundo del ser-en-el-mundo; o más bien – se entenderá – es un *fenómeno* de la *Unheimlichkeit del mundo*, es decir, también del *Dasein*. “Presencia” de un mundo y de un *Dasein* en cierto modo “desafectados”, pendientes de cualquier proyecto, de hecho sumidos, hasta sus más hondos basamentos, en el tedio profundo, allá donde los posibles (ontológicos) del *Dasein* quedan suspendidos en su posibilidad. Estado de mundo y de *Dasein* – y en ese sentido *Stimmung* – de una “vida” que está lo más cerca posible de la muerte. Estado de la mono-tonía de la tonalidad del tedio – en la que el *Dasein* es cautivo de la temporalidad vacía, o más bien de la temporalidad “en vacío”. El *Dasein* no está ni siquiera angustiado por su ser, está en ese suspenso que es como una *époche* pendiente (y sufriente) de ser por estar pendiente [en *souffrance*]⁷ del ser, referida a la inminencia suspendida del instante. Languidez ontológico-existencial, pues, que el genio de Heidegger supo realzar con mucha fuerza. Se piensa en la famosa fórmula de Haller, citada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: “Vida eterna, tedio eterno”, que se halla su razón de ser, precisamente, en el hecho de que la amplitud de la temporalidad, del tiempo de la presencia, está desmesuradamente extendido.

Digno de ser reseñado es que, en un contexto diferente, el de la psicopatología, y en particular el de la *Daseinsanalyse*, Binswanger, que debía ignorar ese texto, despliega los elementos de la melancolía “patológica” en términos muy cercanos⁸. Si el melancólico está fijado al pasado, en el infinito lamentarse de lo que él ha cumplido y de lo que se ha cumplido, y que es visto como la causa de todas sus desgracias (“si yo no hubiera hecho esto o aquello, entonces...”), si se halla en la imposibilidad de concebir el futuro e incluso un futuro, si vive por ello en un

⁷ NdT (PPV): Se dice por ejemplo de una factura aún sin cobrar que está “en *souffrance*”, es decir, “pendiente de serlo”, de ser ejecutado, de hacerse efectivo, su pago.

⁸ L. Binswanger, *Melancholie und Manie*, G. Neske, Pfullingen, 1960. Nos inspiramos para nuestra presentación en la excelente recapitulación de R. Ebtinger en “Phénoménologie et Psychiatrie”, aparecida en *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, publicado bajo la dirección de P. Fédida, Echo-Centurion, Paris, 1986, p. 79-122. La citaremos, en nuestro texto, por la sigla PP seguida de la indicación de página.

presente vacío, es, según Binswanger, porque la “retrospección melancólica” resulta, de hecho, “una forma de existencia aplicada sólo a las posibilidades vacías” (PP, 110). Ahora bien, como lo posible depende, según Binswanger, de la protención, o al menos del proyecto que, en tanto que historial (*geschichtlich*), debe articularse al pasado, eso significa, hasta en el detalle íntimo de la articulación del pensamiento, que el pasado no tiene posibilidad (cf. *ibid.*), que la historicidad o historicidad del *Dasein* está allí suspendida – lo que incluso llevará a Binswanger a hablar de un trastorno de la temporalización, en el sentido husserliano de en presente dotado de sus protenciones y de sus retenciones. Permanezcamos muy atentos pues ahí es donde, para sorpresa de sus lectores e intérpretes, Binswanger lleva a cabo un verdadero “retorno a” Husserl, más acá (¿o más allá?) de Heidegger, como si la temporalidad husserliana, por su carácter hilético (síntesis pasiva) fuera “más originaria” que la temporalidad heideggeriana, exclusivamente articulada sobre la fulgurancia del instante en tanto que apertura al proyecto.

Todo deriva, para Binswanger, de que, en la melancolía, lo posible se retrae patológicamente al pasado, de modo tal que las protenciones se vuelven vacías, despojadas de todo tema, de todo arranque que pudiera suscitar temporalizaciones. Así las cosas, desprovista de protenciones en que pudiera anticiparse a sí misma, la presencia se vuelve, correlativamente, vacía, o adquiere la forma de una interminable discusión en el vacío sobre posibilidades huera por estar éstas exclusivamente referidas al pasado. Todo es harina para el molino del delirio melancólico. Los contenidos temáticos son intercambiables e inestables, lo que impide al resto considerarlos como “reaccionales” y lleva a verlos como “endógenos”. Es pues como si las protenciones se trasladaran ellas mismas a las retenciones, y como si el presente no fuera más que el borde de un tiempo ya cumplido; borde con respecto al cual el porvenir, que debe estar allí para que el borde también esté allí, es irreductiblemente aprehendido en el modo de la pérdida (*Verlust*). Esta pérdida es en realidad la repetición monótona de aquella que se supone ya tuvo lugar en el pasado: en ella, por eso mismo, las protenciones están desde siempre cargadas de retenciones, enhebradas por ellas, como si el delgado borde de la presencia no fuera más que un velo, aquél del “¿para qué?” que acompaña la pérdida. La *Stimmung* de la melancolía “patológica” es *Verstimmung* en el sentido en que el “defecto”, la patología del *Dasein* en la pérdida, es constitutiva, como un “desacuerdo” fundamental de la relación-de-mundo con el mundo melancólico. Su carácter estriba finalmente, según Binswanger, en que, en el mundo melancólico, el tiempo no se realiza, *no se temporaliza*, en la medida en que las intencionalidades constitutivas de la temporalización son perturbadas y aflojadas. La confianza husserliana, la *Urdoxa* en la continuidad de la constitución del tiempo y del mundo, se ve conmovida en sus raíces, y es eso lo que marca para el hombre normal la “locura” del delirio melancólico (cf. PP, 111-112). Ningún sentido puede hacerse en la temporalización porque se estima que todo sentido ya fue hecho o siempre todavía se rehace en lo interminable del sufrimiento. Se diría, como en el tedio profundo, que el instante fulgurante de la decisión temporalizadora se rechaza, sustituida “eternamente” en su inminencia referida al pasado: lo extremo del instante sólo está en la angustia vacía y sin fin de una carga siempre sita en el pasado, o en la aprehensión del suicidio, único acto capaz de ponerle fin a dicha carga.

Los trazos comunes de la melancolía patológica, que es manifiestamente no creadora, y del tedio profundo deben pues vincularse con *la ausencia de la temporalización efectiva*, o con el hecho de que la temporalización

efectiva aborta, no quedando de ella, por desaparición, sino apenas el rechazo o la inminencia indefinidamente suspendida del instante, nada más que la apariencia, realmente fantasmagórica, de la globalidad del tiempo. Sin embargo, las diferencias han de ubicarse en el hecho de que, en el tedio profundo, la indecisión suspendida del instante obra *en el presente*, en una relación global de mundo y al mundo que es relación *en la presencia*, en tanto que, en la melancolía, esa relación está polarizada por el pasado, parece como habiéndose cumplido totalmente en el pasado. Se podría decir, retomando la difícil problemática de Binswanger, que entrevera de hecho las concepciones husserliana y heideggeriana de la temporalidad originaria, que en el tedio profundo no temporalizamos *más que en el vacío*, que la temporalidad husserliana, en su resurgencia infinita del presente viviente, anticipándose a sí mismo en las protenciones, al tiempo que sale de sí mismo en las retenciones, encuentra, en el caso del tedio profundo, una profunda identidad de contenido entre retenciones y protenciones: temporalidad sin tiempo (*zeitlos*), en efecto, monótona y eterna – vida eterna, tedio eterno, desencarnación de la temporalidad bajo esa forma tan fantasmagórica como “puramente espiritual” del inexorable decurso de la monotonía de un sonido (el ejemplo de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*⁹) que es emitido y entendido al infinito. Si Binswanger mezcla las dos concepciones de la temporalidad, es quizá que la primera, la de Husserl, es aún más insostenible que la segunda, la de Heidegger, y que parecen sostenerse sólo *juntas*.

No es el momento, aquí, de estudiar de cerca las reticencias de Heidegger, un poco altivas como siempre, en relación a la *Daseinsanalyse*¹⁰ en donde le reprocha esencialmente a esta última de permanecer en el plano óntico – lo que Binswanger había reconocido ya que él mismo hablaba de los estados patológicos como de “flexiones ónticas” del *Dasein*¹¹. Encontramos en el corazón del asunto, el problema de la división interna de la *Stimmung*. Es posible decir sin duda, desde el momento que el proyecto de Binswanger es el de una psicopatología fenomenológica, que la *Daseinsanalyse* abstrae e hipostasias al *Dasein* como una suerte de estructura existencial neutra (una subjetividad de estatuto teórico), cuyas patologías serían otras tantas variaciones eidéticas. Pero nos parece que Binswanger era conciente, al menos lateralmente de esta dificultad, y que es en ese sentido, muy probablemente, que se debe interpretar su enigmático “retorno a” Husserl. En la doble medida en que, en efecto, la patología implica, más que la etimología de la palabra, una *pasividad* primaria del *Dasein* – el psicoanálisis dirá: la entrada en juego del inconciente simbólico – en donde la temporalización husserliana se efectúa en una dimensión hilética o de síntesis *pasiva*, la tentativa parece justificada – y fecunda, porque mostraría hasta qué profundidad fenomenológica se extienden los trastornos. Eso conduce sin embargo a reflotar la dificultad, dado que no se puede decir, simplemente, que las *Verstimmungen*, como flexiones patológicas del *Dasein*, dependerían de lo óntico-existencial, y que las *Grundstimmungen*, como modo del *Dasein* de habérselas con su mundo, serían ellas simplemente ontológico-existenciales. Pudiera ser en efecto que ese “prenderse” al mundo del proyecto del *Dasein* que es él mismo “prendido”, “acordado” (*gestimmt*) al mundo, sea en el mismo movimiento tomado en una especie de síntesis pasiva. El asunto es tan sutil y complejo que se tiene la impresión como de abrir, de tal suerte, una

⁹ NdT: Hay traducción al español por Agustín Serrano de Haro. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta. 2002.

¹⁰ Muy expresas (quizá demasiado) en los *Zolliker Seminar*, hrsg. Von M. Boss, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1987.

¹¹ Cf. por ejemplo: “Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie”, en *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Coll. “Tel”, 1981, p. 52-84.

verdadera caja de Pandora, que hubiera sido mejor no abrir. Fue también para Husserl una de las cuestiones más difíciles, y al leer sus *Análisis sobre la síntesis pasiva*¹² nos damos cuenta que no dudaba en poner en causa, muy profundamente, sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹³. Basta con la temible profundidad de esas cuestiones para liberar toda concepción de la *Stimmung* y de la *Verstimmung* de cualquier concepción psicológica en términos de “afectos” experimentados por una “máquina” o aparato “psíquico”. No hay por qué dejarse intimidar o sorprenderse ante aquello a lo que la puesta en paralelo del análisis heideggeriano del tedio profundo y de la explicitación “Daseinsanalítica” de la melancolía en Binswanger nos conduce: al asunto, en realidad abisal, de la relación que podamos tener con la *globalidad* o *el todo del tiempo*. Asunto que sí es asunto de filósofos. ¿Será *por cuanto* hay en ellos al menos cierta experiencia de la melancolía? ¿Comunicaría dicha experiencia con una cierta experiencia del tedio profundo? Y si es así, ¿en qué sentido de “experiencia” y mediante qué? Nuestra exploración de la *Stimmung* nos conduce a un cruce de caminos en donde más que nunca se hace necesario liberarnos del “teoreticismo” psicológico, psicoanalítico y antropológico. Cruce porque estamos en posición de comprender que no podremos, justamente, comprender nada hasta no haber profundizado, en el mismo movimiento, el sentido de la temporalización originaria.

Hagámonos cargo pues de la paradoja en que nos colocó la puesta en paralelo de las explicitaciones heideggeriana y binswangeriana: si la concepción husserliana de la temporalidad originaria – al menos en lo que concierne a su versión “oficial” en las *Lecciones* – es insatisfactoria por cuanto no es sino la concepción, abstracta, de un tiempo sin pro-yecto de sentido intrínseco, y que es necesario llenar, de algún modo, de *hylé* para hacerlo aparentemente más concreto, la concepción heideggeriana no lo es menos en realidad ya que requiere del filo de la decisión del instante para que haya temporalización y porque ese filo, cuando tiene lugar, sólo aparece como siendo ya sido, como habiendo decidido ya de antemano en punto a lo que mantiene (*stimmt*) o no al *Dasein* en su *Stimmung* (tonalidad, acuerdo, pero también lazo) o sintonía con su mundo (en la *Jemeinigkeit* que le es propia). La elección del instante, del *kairos*, no queda a nuestra disposición como lo estaría un mero posible óntico, ofrecido a un libre arbitrio más o menos refinado; depende, antes bien, del destino (*Schicksal*), y si hay resolución (*Entschlossenheit*), siempre es la propia de un destino, y en aras a un destino que se trata de cumplir en la *Eigentlichkeit*. Detrás del aparente privilegio, en Heidegger, del proyecto articulado hacia el futuro, “comprometido” con el futuro, en realidad hay, en su concepción, y en la práctica, un tremendo peso del pasado, de eso que, del futuro, se ha ido ya al pasado, figurando los hilos del destino que, a partir de “ahora”, se ha de seguir resueltamente: el instante consiste, de hecho, en ese reportarse, en ese viraje del futuro hacia el pasado donde las líneas significativas del por-venir se esbozan desde los signos del pasado. Es eso, sin duda, lo que explica, entre otras cuestiones, la tentación “voluntarista” de 1933, es decir, la cuán explosiva confusión entre la fría resolución y la voluntad. Y acaso también sea eso lo que nos dé derecho a formular la hipótesis de que Heidegger, ya en 1930, sabía más sobre la melancolía de lo que jamás quiso decirnos, constreñido, al caso, por el pudor – o por el miedo,

¹² Cf. *Analysen zur passiven Synthesis*, Aus *Vorlesungen und Forschungs-manuskripten*. 1918-1926. hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. XI, La Haye, Nijhoff, 1966.

¹³ Cf. nuestro estudio: “Synthèse passive et temporalisation/spatialisation”, en *Husserl* (Collectif) Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1989, p. 9-41. NdT: Hay traducción española de este texto de Richir por parte de Pablo Posada Varela en el *IV^a Acta Latinoamericana de Fenomenología*.

del todo comprensible, a ser negativamente “catalogado”. ¿Qué le queda, en efecto, al *Dasein* auténtico si no el horizonte de la muerte y de la *Unheimlichkeit* de sí mismo y, al tiempo, del mundo? ¿La muerte y el desierto, inhabitado de puro inhabitable, en el que uno se siente irreductiblemente solo? “Mundo, finitud, soledad”: tal es, no lo olvidemos, el subtítulo de los *Grundbegriffe*. ¿Y el tedio? ¿El tedio profundo que bascula o vira hacia la melancolía? ¿Acaso es absolutamente insensato sospechar que dicha melancolía se habría invertido, a su vez, en – ¿por qué no? – esa especie de activismo “maníaco” (que no deja de evocar el sentido patológico)¹⁴ que obró en su compromiso con a los nazis?

No hay que precipitarse, y nosotros nos limitamos, aquí, a inquirir los límites en que la división interna de la *Stimmung*, verdadera cuestión de fondo, acaso se vuelva más difusa de lo que en un principio parecía. Efectivamente, la cuestión que ha de ocuparnos ahora es la de saber si la actividad creadora, y en particular filosófica, no es, al menos, la apropiada para “hacer resonar” *Grundstimmungen* que serían como ecos de *Verstimmungen* patológicas – el tedio profundo correspondiendo a la depresión, la melancolía a la melancolía, la angustia a la angustia, etc. En la medida en que las segundas no entran en juego sino allí donde se instalan auténticas patologías de lo simbólico, y cuyo lugar es el inconciente simbólico descubierto por el psicoanálisis, ¿estaremos en derecho de alegar con fundamento que las primeras, no menos ancladas en una dimensión de fundamental pasividad, dependerían de un inconciente de un *orden muy distinto*, que llamamos inconciente *fenomenológico*? ¿Y que la “resonancia en eco” y correspondencia, cuya hipótesis acabamos de formular, no vendría, por así decirlo, en exclusiva de “estructuras de la pasividad originaria”, sino acaso también de articulaciones distintas a la de la mera *síntesis pasiva temporalizante*? Se impone, claramente, una concepción del tiempo y de la temporalización distinta a las de Husserl y Heidegger, una que, con todo, las englobe pero sin “totalizarlas”.

La melancolía de los filósofos

Volvamos a nuestro punto de partida. La cuestión planteada de la melancolía de los filósofos no puede evidentemente implicar, a menos de convertirse abusivamente en premisa de una “teoría” psicológico-antropológica, que todos los filósofos, al menos todos los grandes, hayan “conocido”, ni siquiera esporádicamente, fases o momentos melancólicos. Si tiene algún sentido, la cuestión entraña que la melancolía de los filósofos es, más que el efecto automático de una causa maléfica (es decir, ya sea una pre-disposición melancólica que conduciría a la actividad filosófica, ya sea ella misma), una posibilidad ontológico-existencial del *Dasein* filosofante mismo, que a su vez pondría la *Stimmung* melancólica de los filósofos a distancia, a recaudo de la *Verstimmung* patológica. Aristóteles mismo distinguía, en el pasaje de *Problemata* citado por Heidegger (GM, 271) la melancolía *dia physin* de la melancolía *dia noson*. Si bien cita a Empédocles, Sócrates y Platón, los coloca

¹⁴ La manía consiste, según Binswanger en un trastorno de la percepción de otro articulado sobre un trastorno de la temporalización, que conduce al sujeto a vivir en el activismo o la agitación de instantes en instantes, en puros presentes aislados, sin sus horizontes habituales de retenciones y de protenciones. Se trata de la “fuga de las ideas”, donde el sujeto se escapa de su propia historia y de su encarnación comunitaria. Las acciones del sujeto maníaco se les antojan a los demás tan incongruentes como intempestivas. Es pues, en este caso el “todo” del tiempo el que se hurta y rehúsa.

manifiestamente en la primera categoría. Y quizá, dado que habla y se plantea él mismo el problema, “conoció” o “experimentó” en sus carnes algo semejante. Sin que se trate pues aquí de practicar el absurdo juego que consiste en afectar de un signo + ó – a todos los filósofos de la tradición según hayan “conocido” o no “estados” melancólicos, no puede uno dejar de buscar ejemplos, siquiera por ver de comprender mejor el fenómeno. Uno de los más conocidos, desde el testimonio Porfirio, es el de Plotino. Es suficiente leer los relatos que el primero dedicó a la *Vida* de Plotino para ver converger conjuntos de hechos preocupantes que, más allá de los síntomas somáticos (desarreglos estomacales, trastornos intestinales, mala visión, dolor de garganta crónico, enfermedad de la piel, falta de higiene corporal que lo hará envejecer prematuramente y finalmente morir rechazado), dan testimonio de una extraña complacencia, sin duda mórbida, en los estados enfermizos: el cuerpo debe ser disminuido y debilitado para liberar al hombre verdadero, el mundo sensible debe ser abandonado para acceder al inteligible y al Uno. La pasión plotiniana por lo divino iba de la mano de una manera característica de *despreciar* el cuerpo y de atravesar activamente sus sufrimientos. Mucho más cerca de nosotros, y de modo más fiable y cotejable por ser menos legendario, se conocen los “momentos depresivos” por los que pasaron Fichte y Hegel durante su juventud. Pero es sobre todo Schelling, de quien conocemos el carácter “valetudinario” que lo acompañó durante cerca de cincuenta años, quien escribe en sus *Investigaciones sobre la libertad humana* que un “velo de melancolía envuelve toda la naturaleza”, que hay una “melancolía profunda e indestructible de toda vida” (SW, 1860, Bd. VII, 399). Será Hegel quien, en Berlín, responda al joven Heinrich Heine, que miraba con éxtasis el cielo estrellado y se refería a los astros como la morada de los bienaventurados: “Las estrellas, hmm, hmm, las estrellas no son más que una lepra reluciente en la cara del cielo” (referido por Heine en *Confesiones del autor*). Asimismo, es el propio Husserl quien, cosa inesperada, en un inédito de las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* colocado, por G. Granel, en exordio de su libro sobre “el sentido del tiempo y de la percepción”, describe extrañamente, sin duda a propósito de las aporías del tiempo, una fascinante danza macabra. Es finalmente el mismo Kant quien, en un pasaje célebre, a propósito de las ilusiones de la razón en la primera *Crítica*, habla de un “océano vasto y tormentoso, verdadero imperio de la ilusión, en donde muchas brumas espesas, bancos de hielo que, a pique de fundirse, apenas si oponen resistencia, ofrecen el aspecto engañoso de tierras nuevas, atraen sin cesar mediante vanas esperanzas al navegante que sueña con descubrimientos, lo embarcan en aventuras que nunca puede rechazar y que, sin embargo, no puede nunca llevar a su fin”. ¿Dónde encontrar en un mundo tal “la isla de la verdad”? ¿Cómo orientarse? ¿De qué extraño mal, de qué singular languidez están “afectados” los filósofos?

Esto es tanto más extraño por cuanto es Plotino quien, por ejemplo en el *Tratado 38* (VI, 7, 12, 19-30) escribe de la “Vida que está allá arriba” (cuya fuente es la misma que la del Alma y del Espíritu que están allá arriba): “...allá arriba no hay ninguna pobreza, ninguna indigencia; en cambio, todas las cosas sobreabundan y, de algún modo, hierven de vida. De entre esas cosas hirvientes de vida hay como un flujo que brota de una fuente única, mas no como si las cosas provinieran de un soplo o de un calor únicos, sino más bien como si hubiera una cierta cualidad única que poseyera y conservara en sí misma todas las cualidades, la de la dulzura mezclada con la del perfume, y el gusto del vino unido a las virtudes de todos los jugos y a las visiones de los colores y a todo lo que las sensaciones del tacto enseñan a conocer: allí se encontrarían también todo lo que oyen las sensaciones auditivas,

todas las melodías y los ritmos” (Trad. P. Hadot, Cerf, Paris, 1987, p. 119-120). Y es ahora Schelling quien, en las *Edades del mundo*, en 1811, nos habla de la limpidez originaria (*Urlauterkeit*) como de la “pura alegría en sí misma, que no se conoce ella misma, la voluptuosidad serena que está llena de sí misma y no piensa en nada, la calma intimidad que goza de su no ser”, y que, “no es más que gracia, amor y simplicidad” (Trad. B. Vancamp, Ousia, Bruxelles, 1988, p.59). Y Hegel quien, al término de la *Enciclopedia*, cita a Aristóteles, *Metafísica*, Λ , 7, 1072b 18-30, que, recordémoslo, esto proclama: “Pues el pensamiento, aquél que es para sí mismo, es el pensamiento de aquello que es lo mejor para sí, y el pensamiento soberano lo es el del bien soberano. La inteligencia se piensa a sí misma apropiándose de lo inteligible, dado que ella misma se hace inteligible entrando en contacto con su objeto y pensándolo, de tal modo que hay identidad entre la inteligencia y lo inteligible: el receptáculo de lo inteligible, es decir, de las esencias, es la inteligencia, y la inteligencia está en acto cuando se halla en posesión de lo inteligible. También la actualidad, por encima de la potencia, es el elemento divino que la inteligencia parece encerrar, y el acto de contemplación es la beatitud perfecta y soberana. Si, por lo tanto, ese estado de alegría que nosotros nunca poseemos salvo en ciertos momentos, Dios lo tiene siempre, ello es admirable; y ese tener, a mayor abundamiento, tanto más admirable se hará. Ahora bien, ocurre que él lo tiene. Y la vida también le pertenece a Dios, dado que el acto de la inteligencia es vida, y Dios es ese acto mismo; y el acto subsistente en sí de Dios es una vida perfecta y eterna. Asimismo, llamamos Dios al viviente eterno perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen pues a Dios, dado que eso mismo es Dios” (Trad. Tricot, Vrin, Paris, 1953, II, p. 681-683). Y será Husserl quien, varias veces, hable del Presente viviente (*Lebendige Gegenwart*) como de la fuente inagotable y, en ese sentido, intemporal, de toda vida verdadera, es decir, de la vida trascendental, a su vez “inmortal”, y por ende carente también de nacimiento. Fue finalmente Kant quien, sin duda mejor que cualquiera antes que él, habló, en la tercera *Crítica*, y a propósito del juicio estético reflexivo, de un placer (no patológico, es decir, no “padecido”) en el que pensar y sentir se hacían indiscernibles y, en el caso de lo sublime, de un placer del mismo tipo pero experimentado a sobrehaz del sentimiento de sí singular propio de la destinación suprasensible de cada quien, donde el sujeto se siente a sí mismo a través del abismo, abismo atravesado por bordes ilimitados, tendidos sobre las entrañas insituables del mundo, todo ello acordado armónicamente con Dios, ese enigma que acoge y abriga el enigma de la ipseidad del sujeto.

Semejantes “ensalmos”, “encantamientos” o “arrebatos” que sería abusivo vincular apresuradamente con la “mística” – mística que no sería, para las filosofías, sino una visión degradada o degenerada, precisamente, bajo la especie de la patología del “entusiasmo” o de la “*Schwärmerei*” – deben situarse, según nosotros, si queremos simplemente comprender y no reducir, en el mismo plano que la melancolía que hemos constatado en los propios filósofos. Es como si, retomando la palabra de Gide, pero *mutatis mutandis*, la melancolía no fuera más que un fervor decaído. Todo apunta a que, en consecuencia, la melancolía de los filósofos no fuera, sino ese tipo de *Stimmung* paradisiaca, tan distinta, por lo demás, de ese fervor que sólo se conoce en materia religiosa; *Stimmung* paradisiaca *decaída*, en suma, no bien termina uno de comprobar, del peso de las vicisitudes cotidianas de la vida, la inaccesibilidad de hecho del “paraíso filosófico”. Como si – diríase – no hubiera filosofía más que en el exilio, en una *Odisea* de la que con tanto tino hablara, una vez más, Schelling, y como si el retorno a Ítaca siempre fuera

efímero y pasajero – dado que lo extraordinario es, por lo pronto, que dicho retorno tenga lugar de cuando en cuando y siquiera que haya tenido lugar alguna vez. Pero, en todo rigor – se impone precisar – hablar de retorno a Ítaca se antoja engañoso dado que ese lugar paradisiaco no es, de hecho, patria o refugio, sino más precisamente eso que, en cierto sentido, resulta cegador y horrendo, sito en los límites, incluso más allá de la muerte habida cuenta de que es salvaje, inhabitada y, hasta cierto punto, inhabitable para lo humano – así se trate, dicha “patria”, del Uno o de Dios. Se debe ponderar aquí, con sumo cuidado, toda la distancia que separa, a pesar de los entrecruzamientos múltiples que se dan en nuestra tradición, al Dios bíblico que consuma su alianza con el hombre, del Dios griego que, aun siendo todo él sublimidad, no es menos *unheimlich* y representa, a su manera, una suerte de “principio bárbaro”. El “paraíso” de los filósofos – se habrá echado de ver – ni es la dulzura femenina, ni el maternal del hogar (Ítaca), ni tampoco el Jardín de Edén: es, antes bien, ese extraño estado salvaje del pensamiento, de la sensibilidad y del ser desde el cual ya siempre hemos vuelto sin que jamás (sino en contadísimas ocasiones) seamos capaces de remontarlo de nuevo. Será ese lugar tan singular entre esa “extrañeza” y la melancolía lo que debamos pues, ahora, intentar explicar. Será ahí, en efecto, donde se decante esa otra concepción de la temporalidad con la que hemos dado y que nos conducirá a comprender la división interna de la *Stimmung* entre *Grundstimmung* y *Verstimmung*.

Encantamiento, melancolía, tedio profundo: Grundstimmungen y temporalidad

Al considerar la obra heideggeriana con la perspectiva y la profundidad históricas requeridas, es curioso constatar cómo jamás se hace cuestión del “encantamiento” paradisiaco, en alemán de la *Wonne* como de una *Grundstimmung* del *Dasein* filosofante: a lo sumo, como sabemos, será abordada la *Gelassenheit* que, por su lado calmo e impasible, se ve acompañada, precisamente, de un cierto desencanto. Quizá se embosque más, en el “rechazo” heideggeriano de la “metafísica”, aparte de la necesidad de abrirse al pensamiento del Ser (*Sein*) como no subordinado a los entes. Como si la ipseidad del propio Heidegger, comprometida con el trabajo del *Dasein* filosofante, se hubiera visto “afectada” de un “humor” (*Stimmung*) sombrío, acorde con el espíritu de la época que le tocó vivir. Y como si, a partir de entonces, una parte esencial del *Dasein* metafísico hubiera quedado *refutada*, desaparecida (*entschwinden*), a distancia. Como si, a mayor abundamiento, “la época de la sospecha” le hubiera hecho sospechar de que ahí se emboscaba alguna peligrosa ilusión. Por lo que a nosotros cuenta, nos volvemos a encontrar, irreductiblemente, con este enigma para el pensamiento que consiste en aprehender sin pre-concepción alguna la singularidad radical del hombre Heidegger – es decir, su ipseidad – a sobrehaz del trabajo de su elaboración filosófica. Lo cierto es que en él, entre el tedio profundo y la melancolía, no parece haber *Stimmung* mediadora, o, por decirlo de otro modo, pareciera como si más allá (o más acá) de ambas *Stimmungen* tampoco hubiera una *Grundstimmung* donde el mundo – o, mejor dicho, el fondo (*Grund*, que es *Abgrund*) del mundo, que los clásicos comprendían como “lo inteligible”, Dios o el Uno – se abriese como en abismo a la incoactividad paradisiaca de los comienzos, o más bien, del origen. ¿Acaso habría guardado Heidegger, al lo menos en segunda derivada, algo de la *Grundstimmung* de los estoicos, del peso del balanceo entre la fría resolución por el cumplimiento del destino y el tedio profundo, al igual que la melancolía? ¿Entre la sobreestimación a menudo

“delirante” de una ipseidad abisal y la desvinculación del mundo? ¿Tan cerca de la muerte, en el vértigo, pero nunca más allá, en un vértigo que es tanto más disolvente cuando, sin duda, más profundo y radical todavía? Pensamiento profundamente desconfiado, podría decirse, respecto de sus abandonos posibles – pensamiento del cual debiera hacerse “abandono”, no tanto en sentido “irracionalista” (y “místico”), cuanto en el sentido de la pasividad originaria de un encantamiento, de un “rapto” del pensamiento por lo que lo desborda y sobrepasa *absolutamente*. Permaneciendo fieles a la concepción heideggeriana de la *Stimmung*, vamos comprendiendo que no hay menos “captura” del *Dasein* en el encantamiento (*Wonne*) por lo salvaje paradisíaco que en la manera, para el *Dasein*, de ser “cautivado” por el languidecer del tiempo. Con esta noción de “captura” ya estamos lo más cerca posible de la división interna de la *Stimmung*, de la distinción necesaria, a pesar de ser, a su vez, problemática, entre – como hemos señalado – el tedio profundo de la “depresión” y la melancolía de un lado y la psicosis melancólica de otro; entre el encantamiento de los filósofos y lo que podría depender de una u otra forma de “ensoñación” neurótica o de delirio psicótico (por ejemplo el delirio paranoico del Presidente Schreber). Si la *Stimmung* es susceptible de dividirse, si el todo de la experiencia humana no se reduce a patologías más o menos refinadas – “todo hombre con buena salud es un enfermo que se ignora” – entonces es preciso distinguir la captura patológica – que es siempre una cierta forma de captura simbólica por el campo simbólico mudado en *Gestell*¹⁵ – de lo que es una forma de ser *arrebatada* en el *rapto* ex-stático del *Dasein* – según Heidegger en el juego de las tres ek-stasis del tiempo. La diferencia entre ambas figuras se marca por el hecho de que la primera es coextensiva con un delirio que se fragua fuera del alcance del sujeto, como desde otro lugar, y que la segunda lo es de una elaboración creadora y formadora – y ya es hora, en relación a esto, de poner fin al “mito” del creador “loco”: si efectivamente sucede que el “loco” es creador – contamos con múltiples ejemplos, desde los más llamativos hasta los más humildes – lo es del peso de un titanesco combate *contra* el lado maquinal e incoercible del delirio, y no gracias a él¹⁶. Si hay una división de la *Stimmung* entre ella misma y lo que Binswanger llamaba la *Verstimmung*, ésta no puede consistir, para nosotros, más que en esa división de la “captura” – correlativa de una división de los modos de ser de la “síntesis pasiva”, por un lado al albur de su polarización por un agenciamiento patógeno de orden simbólico, por el otro en orden a una cierta relación de la temporalización originaria con el inconsciente fenomenológico. De la primera captura, de la simbólica, parece, sin duda, que no se vuelve nunca totalmente, mientras que de la segunda, que podríamos calificar de “fenomenológica”, se vuelve, precisamente, siempre: los ejemplos que hemos citado lo muestran suficientemente. Toda la cuestión es, una vez más, la de otra concepción de la temporalidad. Ahora bien, desde el momento en que se considera el encantamiento como tonalidad fundamental a mismo título que el tedio profundo y que la melancolía, despunta la posibilidad de otra vinculación con la temporalidad originaria, una vinculación donde, precisamente, la concepción husserliana, al menos por cuanto comunica con la problemática de la síntesis pasiva, recobra una parte de sus derechos. En Heidegger, como, en efecto, hemos comprobado, no hay más alternativa – si es que hay una, por defecto o retirada de la temporalización

¹⁵Cf. Nuestra obra *Phénoménologie et institution symbolique, passim*.

¹⁶ En ese sentido, ese “mito” es una de las formas más perversas de “reduccionismo” psicológico-antropológico. Si Plotino creó su obra, es cierto, probablemente, en su enfermedad, pero *contra* ella, en la cual no veía, precisamente, más que degradación. Lo mismo para Hölderlin, Nietzsche, Artaud, etc.

– que la de la languidización del tiempo y su consecutaria concentración súbita en lo cortante del instante decisivo, que articula de golpe las tres ek-stasis del tiempo. Sin lugar a dudas, una parte del “voluntarismo” propio del “nihilismo”, oculto en la concepción heideggeriana de la “resolución” (*Entschlossenheit*), viene de que el instante en su cortante filo está, en cierto modo, *cortado* de los horizontes temporales en los cuales, sin embargo, es necesario que esté ya siempre inscrito. De ahí que el instante de la resolución parezca, consecutariamente, demasiado “cortado” o demasiado aparentemente ligado al abismo de una ipseidad sobre la cual reposara en exclusivo, y hasta cierto punto, la concentración de la propia resolución. De forma harto paradójica, cuando conocemos los prodigios de sutilidad que aporta Heidegger, lo cortante del instante tiene algo de anhistórico o de atemporal que uno encontrará más tarde en las nociones de *Geschick* y de *Seinsgeschick*. O más bien, y por el acento que se pone sobre lo “decisivo” de una “decisión” cuyos “motivos”, por lo demás, se nos escapan es fundamentalmente algo así como el *tiempo mismo* de la “decisión” lo que se nos hurta, es decir el cegamiento o la “pasividad” que late en lo que se decide de suyo. El instante no es sin duda, hemos intentado mostrarlo en otra parte¹⁷, más que la figura extra-temporal (pero para el tiempo mismo) del origen perdido (siempre ya y por siempre) de la institución simbólica – es decir, en términos bíblicos, de la “creación” del mundo. Ahora bien, jamás la Historia, ya sea la de la tradición o de la de nuestra singularidad, se juega en uno o siquiera en varios “instantes”. Jamás nada es decisivo al punto de ser definitivo y sin retorno – salvo, quizá, y por desgracia, en el caso de las patologías simbólicas –: todo se juega, por el contrario, en la duración, y jamás hay nada inconcuso, nada que no pueda ser puesto en tela de juicio. El sentido, puesto que es de él de lo que se trata desde el momento en que entra en juego la temporalidad, no se decide de una vez por todas, sino *se hace, haciendo* el tiempo. La concepción heideggeriana se revela, al fin y al cabo, muy clásica en punto a la vinculación de la eclosión súbita del sentido por hacer con una suerte de fulgurancia (*Lichtung*) que abre al tiempo. Su defecto, para ser más precisos, estriba en no considerar que esa fulgurancia ya está *en* el tiempo, y lo está en la precisa medida en que comienza temporalizándose *ya* desde la temporalización misma: así, no tanto eclosión o apertura del sentido tanto a sí mismo como al tiempo, sino comienzo *ya* temporalizado del tiempo *en* el tiempo mismo haciéndose y articulando *ya* las tres ek-stasis cuya distinción sólo depende de una posterior abstracción. Ese “ya” implica en efecto, si bien se piensa, que el comienzo del tiempo es enseguida, por decirlo así, protención que vira en retención, separación de las dos en la cual el tiempo (la presencia) debe insinuarse para hacerse, para no eclipsarse de inmediato en el abortamiento del tiempo – tiempo abortado del que la abstracción de las tres ek-stasis no permite dar cuenta. Eso significa que el comienzo del tiempo se inscribe él mismo en horizontes proto-temporales, únicos en poder, originariamente, *separar* (proto-espacializar) la protención y la retención; y significa que esos horizontes *proto-temporales*, condiciones trascendentales del tiempo, y en consecuencia de la conciencia haciéndose, están a su vez fuera de la con-ciencia, es decir, sitios en lo que llamamos, por nuestra parte, *el inconsciente fenomenológico*. Éste se encuentra fuera de toda actividad de hacer (con-scientemente, es decir *reflexivamente*) sentido, depende, respecto de la actividad de la conciencia y, más profundamente, respecto de la “actividad” del *Dasein* resuelto, de una pasividad *fenomenológica originaria*, aquella misma en que se fragua lo que llamamos el tiempo mismo de la

¹⁷ Cf. *Phénoménologie et institution symbolique, passim*.

decisión, el cegamiento o la pasividad que impera incluso y sobre todo en lo que se decide por sí mismo. Ciertamente, *hacer* sentido en el sentido de temporalizarlo, requiere concentración, y a veces la más extrema – cuando se trata, por ejemplo, de hacer filosofía. Sin embargo, es una concentración que cabe, claro está, poner a cuenta de una “resolución” tanto más frágil, precisamente, cuanto que el sentido apenas si se insinúa, insinuándose ya en el comienzo de temporalización, con idéntico riesgo, tanto *perderse* como esperanzas abriga de realizarse, y donde el riesgo de pérdida puede celarse tanto en un exceso de concentración como en su defecto: el comienzo de toda temporalización es tal que impone muy sutilmente su *ritmo* al de la temporalización ulterior, y ello de tal modo que si se piensa “demasiado rápido” se arriesga la pérdida del sentido de igual modo que si se lo piensa “demasiado lentamente”. Esto quiere decir, al cabo, que la inscripción ya temporal del instante heideggeriano en lugar de ser, un poco abstractamente, como el pistoletazo que pone en movimiento la temporalización, es ya *ella misma ritmo* de temporalización que sólo requiera ser desplegada *en* sí misma como en el “mismo” ritmo – y donde ese “mismo” no puede ser “abstraído” e “identificado” bajo un *eidos* o un concepto. Ritmo del ser si se quiere, a condición de agregar de inmediato que el ser es aquí *inconsciente fenomenológico*, y que el ritmo, en su unidad, sólo puede esquematizarse, y ello con arreglo a una “*síntesis*” *pasiva*. Resulta entonces que en virtud de una formidable “intuición” fenomenológica alcanzó Husserl, a pesar de todas las imperfecciones (esas “abstracciones” aún más aparentes que en Heidegger y aún menos aparentemente fenomenológicas) de sus *Lecciones* sobre el tiempo, a comprender la temporalización originaria como esencialmente hilética y pasiva. En el lugar mismo del corte heideggeriano (en los dos sentidos) del instante articulador (siempre desde el del futuro) de los tres ek-stasis en la temporalización que se dirimen en dicho instante, se insinúa una pasividad originaria de la temporalización que excede radicalmente el poder-ser sí-mismo de la resolución. No hay, primariamente, originariamente o, si se quiere, de modo concreto y desde el punto de vista fenomenológico, algo así como un “todo” del tiempo, sino que hay *multiplicidad originaria* de temporalizaciones intrínsecas, indiscernibles de hacer o quehaceres *de* sentidos no menos intrínsecos: sentido y tiempo en plural dado que sólo hay ritmos en plural. Varios sentidos, en número *a priori* indefinido, pueden hacerse, así como pueden deshacerse, haciendo nosotros la experiencia de dichos ritmos tanto en la historicidad colectiva como en nuestra vida, “al mismo tiempo”, en el “mismo” tiempo del proto-espacio de los ritmos. En relación a esto, el tedio profundo es más bien un defecto *perpetuo* de temporalización, el vacío de tiempos y de sentidos (en plural) que nos sumerge efectivamente en la mono-tonía pesadillesca del sinsentido, y la melancolía no comparte dicho defecto (de tiempos, de sentidos) más que por vivir con la “impresión”, la *Stimmung*, de que todo tiempo, y por ende todo sentido, ya siempre ha sido hecho, ya se ha jugado: desde siempre y por siempre jamás. No hay melancolía – cosa que comprendió Schelling admirablemente bien – sin “nostalgia” (*Sehnsucht*).

No hay pues tiempos, presencias como ritmos de temporalización propia, sin que éstas se encajen, ya siempre “pasivamente”, fuera pues de todo poder o in-poder ontológico del *Dasein*, fuera de toda *Entschlossenheit*, en ritmos de proto-temporalización que los desbordan absolutamente y por doquier. Con el inconsciente fenomenológico nos situamos en los bordes extremos, no solamente de la conciencia, del sentido y de los sentidos, sino también de la vida y de la muerte. Ese inconsciente es una transcendencia en nosotros, que yace en el fondo

(*Grund*), o más bien en el “sin-fondo” (*Abgrund*), en el abismo del *Dasein*. Abismo donde se sumerge el *Dasein* – allí descansa acaso la filosofía toda, o mejor dicho la metafísica, la grande –, pero también desde allí emerge de nuevo. Abismo salvaje, bárbaro en sí mismo, sin *arche* y sin *telos*, y que es una suerte de profusión indefinida de “paisajes trascendentales” donde el *Dasein* está encantado o como ensalmado de puro verse proyectado a los lindes del mundo en el que vive cotidianamente, arrebatado de súbito a lo paradisiaco dado que, extrañamente, allí reina, en su in-diferencia, la proximidad de la vida con la muerte, como si las fronteras de la muerte factual y brutal hubieran sido sobrepasadas, como si, el *Dasein* accediera allí a una suerte de in-mortalidad en relación a lo empírico, es decir a aquello que se limita a estar, simplemente, dado.

¿Cuál es la articulación del tiempo que se hace, en efecto, en ese “lugar” extraño, que sin duda entrevería todo pensamiento metafísico que no retrocediese despavorido ante sí mismo? Se impone aquí que permanezcamos extremadamente atentos a la elección y al sentido de los términos, acaso cuidarnos de re-determinarlos o de sobre-determinarlos como le ocurrió a Heidegger con vistas a una Historia del Ser (*Seynsgeschichte*) como Historia de la “época” de la “metafísica”. Hay que cuidarse pues de representaciones escolares – o escolásticas – del tiempo y de la eternidad, releer los grandes clásicos con el *Einsatz* o el *Ansatz*, en el sentido heideggeriano, de la *Grundstimmung* del encantamiento, es decir, ocuparse con una nueva hermenéutica fenomenológica de la metafísica – tomando los “sistemas” y las doctrinas a redropelo de las posibilidades de degeneración en *Gestell* simbólico que en dichos “sistemas” indefectiblemente están en juego. Se debe, dicho de otro modo, liberar el sentido y los sentidos de sus condensaciones en conceptos y significaciones ya hechos. Nos daremos cuenta entonces de que lo que conforma la actividad metafísica es, por decirlo así, la búsqueda del sentido y de los sentidos hasta más allá de ellos mismos, la experiencia de que el sentido y los sentidos sólo pueden *decir* y *decirse* en esos lindes en los cuales esos sentidos están a punto o en inminencia de desaparecer. La obscuridad legendaria de los metafísicos no procede, sin duda, más que de la experiencia, del cotejo permanente de esa inadecuación manifiesta de toda lengua articulada, de todo *logos* simbólicamente instituido, junto el fantasma de unívoco dominio que le es coextensivo, respecto de lo que hay o a lo que queda, indefinidamente, por *decir*. Sin embargo, por el hecho de que la metafísica se origina temporalizándose y tendiendo un cable al decir, se “entreve”, se adivina, como la otra orilla, por alcanzar, de un río indefinidamente ancho – río que se habrá de atravesar como la muerte misma. A poco que se deje de considerar el “saber” metafísico como un conocimiento ontológico u objetivo imposible, la actividad metafísica alberga algo que, *mutatis mutandis*, evoca el sublime kantiano: la paradójica experiencia de que debe perderse todo, todo lo que de fijo y estable atesorábamos, para atravesar la muerte y tocar, al menos “con los ojos” (en las lejanías) el campo ilimitado de eso que sólo es ausencia de sentido y sin-sentido a ojos de lo fijo y estable, dado que, sencillamente, *es en ausencia*, pero del orden de una ausencia que no es pura nada, sin ser tampoco una “supra-presencia”. Ese “lugar” ha sido explícitamente “omitido” la mayor parte del tiempo en la tradición clásica de la metafísica, pero fue algo que quedó inscrito, por así decirlo, en su “naturaleza”, rebelde a toda disciplina instituida del lenguaje. Lo más sorprendente es que no ha cesado de ser “revisitado”. Es en efecto ese “lugar” enigmático y *como tal* inasequible – dado que escapa a la identificación lógico-eidética – donde el abismo salvaje y bárbaro se incoa, indefinidamente, en temporalizaciones múltiples de sentido, para, del mismo modo, abortarse,

condensarse o sedimentarse en nombres o en conceptos que, de hecho, no son otra cosa que reminiscencias y premoniciones transcendentales de huellas efímeras, fugitivas, parpadeantes de la ausencia. Es, dicho de otro modo, el “lugar” insituable del “nacimiento” del tiempo, o más bien de los tiempos, entre la actividad de la conciencia que, por su concentración necesaria, debe dejar madurar y temporalizarse los tiempos según sus ritmos propios, y la pasividad del inconsciente fenomenológico, donde los sentidos se incoan en su temporalización, al margen de todo poder reconocible de la conciencia. Más acá, en consecuencia, de la dualidad entre el instante y la languidez del tiempo, en los horizontes proto-temporales de un pasado transcendental que jamás estuvo presente y de un futuro transcendental que no lo estará nunca, entre lo que, de ambos, repercute como la separación imposible de reducir entre protenciones y retenciones. “Lugar” de dehiscencia, si se quiere, en donde los horizontes proto-temporales se *mudan* en proto-protenciones y proto-retenciones con vistas a protenciones y retenciones. En todo caso, “lugar” de invaginación donde la distancia, que hace sentido, distancia entre protenciones y retenciones, distancia a través de la cual viene a hacerse la presencia, corre el riesgo de dejar que el sentido quede aspirado por el sinsentido, el riesgo de vaciar el sentido de su sentido: corto-circuito de los tiempos por el abortamiento de aquellos sentidos que no tuvieron tiempo para madurar, implosión o viraje mutuo y recíproco de las protenciones en retenciones, reconduciendo a éstas al estado parpadeante de premoniciones y de reminiscencias transcendentales, allí donde los tiempos, literalmente, *se eclipsan*, parecen morir ofreciendo una fugaz apariencia de sempiternidad. Se comprenderá que, en el caso que describimos, el ek-stasis del *Dasein* habría de presentarse como siendo aún más *radical* de lo que jamás pudo sospecharlo Heidegger, dado que no es “stasis” sino en eclipse, inestable, huidiza y movediza, en el radical afuera de la ausencia, en y hacia un más allá de la vida y de la muerte que no se asemeja en nada al más acá, que no es su reduplicación, así estuviera simbólicamente transpuesta – como en las representaciones simbólicas del más allá –: dicho lugar no aparece como una “stasis” sino cuando se lo ve desde “aquí abajo”, desde lo que está codificado desde siempre como fijo y estable. En esta “aventura del espíritu”, la única que quizá, y como se dice, “valga la pena” para el filósofo, esa cuyo presentimiento – que ya nunca jamás le abandonará – se embarcó muy pronto la ipseidad del *Dasein*; se trata de la aventura en pos de la *Jemeinigkeit* del mundo, y cabe la cual *Jemeinigkeit* del *Dasein* está muy cerca de perderse, de morir – será necesario el “momento” kantiano de lo sublime para que dicha ipseidad se reencuentre *a través* de la experiencia de su propia muerte, y se encuentre, dicha experiencia descrita por Kant, en Dios (en el instituyente simbólico) como en aquel enigma que lleva y abriga irreductiblemente en sí mismo el enigma de la ipseidad misma. Con todo, ese “lugar” dejará de ser propiamente metafísico, para acaso, y siempre que convengamos en el uso de las palabras, convertirse en un “lugar” más propiamente religioso, pensado como tal en las tradiciones judía y cristiana.

Tal es pues, sin entrar aquí en la muy delicada cuestión del encuentro entre lo metafísico y lo religioso, el ek-stasis del encantamiento. Dicho ek-statis no es exclusivamente “beatífico” dado que – cosa que no ha sido lo suficientemente destacada – dicho ek-stasis del arrebato por encantamiento linda con la muerte. Efectivamente, puede engendrar tanto el miedo o la repulsión como también el deseo supersticioso de controlar la muerte mediante fórmulas codificadas y sobrecodificadas, o el deseo fanático de apropiarse de la muerte excluyendo de lo humano todo lo que no se supedita a tal “experiencia” – el degeneramiento en *Gestell* simbólico acecha siempre y por

doquier; en ese sentido, pero en ese sentido *solamente*, hay patologías *propias* de la actividad metafísica misma. Mas si algo de “beatífico” alberga dicha experiencia, es, como lo dijera magníficamente Plotino, por serlo de una “sobreabundancia”, de una incoactividad sin cesar más joven, en su inmadurez, que ninguna que jamás pudiéramos gestar nosotros de nuevas, y siempre más vieja, en su inmemorialidad, que todo aquello que podamos, en nuestra vida, rememorar jamás, por lejano que fuera. Fuente de juventud, dado que siempre nos ha sorprendido y nos sorprenderá siempre aún, dado que permanece inalterable a lo largo de nuestra vida, dado que yace en el fondo, o mejor dicho, en el abismo del *Dasein*. Pero también victoria efímera, precaria, sobre la muerte, dado que, en relación a ella, nosotros siempre pareceremos demasiado viejos, de una vejez harto extraña dado que es la vejez de una infancia que jamás habrá terminado de comprender ese abismo de las edades, inmemorial y salvaje, y del que nosotros no seremos más que retoños prematuramente envejecidos, sombras titubeantes de un país del que no entrevemos sino tinieblas. La eternidad no es la sempiternidad mono-tona de un Presente vivo que resurgiese exclusivamente de sí-mismo en el vacío atroz del tedio profundo. Antes bien es, como nos dice Rimbaud, “el mar ido junto al sol”. La experiencia del encantamiento no cursa sin la experiencia, profunda también, de la precariedad o de la fragilidad de nuestra condición. Y no es casualidad que cuando la otra orilla se oscurece, cuando se ennegrece entre las brumas, y las intrigantes peripecias de la vida pasan a primer plano, sea el tedio profundo lo que se intensifique, y con (o después de) él, la melancolía. Marramos entonces la “eterna juventud” del mundo, ya siempre cumplida, zanjada, celada y pareciendo, por añadidura, ya siempre y por siempre jamás. Así, sólo hay lo que ya pasó, apenas si un sueño metafísico que pasó, y no cabe sino esperar su regreso que, por lo demás, no basta con limitarse a querer. Aparece entonces lo cotidiano como el monstruo de un sueño en vigilia [rêve éveillé], y es el más-allá, el sueño metafísico, lo que parece como la “verdadera” vida. La otra orilla resulta, a pesar de todo, inaccesible, y se gesta, de todas formas, “sin mí”: ni me ha esperado nunca, ni me esperará jamás. ¿Cuántas astucias y energías será necesario desplegar, qué fuerzas no habrá que movilizar, para bogar siquiera, apenas si manteniendo el rumbo?

Tal es sin duda la verdadera transcendencia del *Dasein* en la inmanencia del ser-en-el-mundo. Transcendencia que no es la transcendencia exangüe, por así decirlo, del Ser, sino esta otra transcendencia propia de ese país, sito en la otra orilla, de los múltiples e inauditos paisajes transcendentales. Sueño salvaje de lo salvaje, de lo inhabitado y de lo inhabitable. Transcendencia fenomenológica, proto-ontológica, y no ontológica comoquiera que hurtada a todo sentido pero *dentro* del sentido mismo, y por ende reacia a todo “sentido de ser” (y de no ser). Es extraño que Heidegger concluya su curso sobre los *Grundbegriffe* citando el “canto de la ebriedad” del Zaratustra de Nietzsche – como si también él hubiese, en los lindes extremos, entrevisto algo de lo que hemos apuntado:

¡Oh hombre! ¡Presta atención!

¿Qué dice la medianoche profunda?

“Yo dormía. Yo dormía,

“De un sueño profundo me desperté: —

“El mundo es profundo,
“Y más profundo de cómo el día es pensado.
“Profundo es su dolor –,
“La delicia – más profunda aún que la pena.
“El dolor dice: ¡perece!
“¡Pero toda delicia quiere la eternidad –,
“– quiere la profunda, profunda eternidad!”

La melancolía de los filósofos...

Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad

Marc Richir

Traducido por Pablo Posada Varela

Université Paris-Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal

Una¹ fenomenología de la afectividad, en la medida en que, metodológicamente, haya de mantenerse en una situación de puesta entre paréntesis (*epochè*) de toda teleología de orden ético, sólo será de veras consecuente si enfrenta su problemática tanto en su contenido clásico como en el referido a las patologías que hasta ahora se han adscrito a lo “mental”. Dos son las vías que parecen despuntar a la hora de acometer la tarea de elaborar una fenomenología de la afectividad: la primera de las vías consiste en el replanteamiento, en la línea de Husserl y de Merleau-Ponty, del problema de la *Befindlichkeit* heideggeriana como *Befindlichkeit* encarnada²; la segunda consiste, correlativamente, en la prolongación, en el campo de la fenomenología, de la vía, por entero novedosa, propuesta por Henri Maldiney para comprender las psicosis de la mano de su concepto de “transpasibilidad”.

Con arreglo a la primera de las perspectivas, la encarnación de la afectividad significa varias cosas a la vez; siendo todas ellas, en cierto modo, un eco, por lo que hace al enigma que entrañan, de lo que Descartes ya meditó como enigma de la unión substancial y, a pesar de todo, contingente (fáctica), del alma con el cuerpo. Enigma de que, por un lado, el cuerpo vivo (*Leib*), distinto del “cuerpo objetivo” (*Körper*) sea un ser-en-el-mundo, prendido en su carne a la existencialidad del *Dasein* (Merleau-Ponty), y que, en este sentido, no haya *Stimmung* que no sea, a la vez, *Stimmung* encarnada o *Stimmung* en carne viva; y, por otro lado, que, prendida de ese modo a la existencialidad del ser-en-el-mundo, la afectividad también esté prendida al campo “intersubjetivo” o “interfaccional” del *Mit-sein*, es decir, y según su “expresión”, al lenguaje como temporalización-espacialización de sentido (M. Richir)³. Por lo tanto, esto significa, en las antípodas de la “hipérbole metafísica” de un Michel Henry, que la afectividad se encuentra, por regla general, a distancia de sí, originariamente dividida entre lo que se le aparece como su interioridad (o su inmanencia: M. Henry) y lo que de sí misma ya siempre se halla expuesto al afuera, y vehiculando un sentido. Efectivamente, no es sólo “mi” afectividad lo que capto de forma inmediata, sino también la de los demás, y la recíproca es igual de cierta. Sin que quiera esto decir que la afectividad tenga alcance “cognitivo” –aunque, como lo hizo notar Heidegger, la *theôria* se sostenga en la *Stimmung* de la calma o de la paz “contemplativas”–, sí quiere esto al menos decir que el modo de temporalización de la afectividad –indisociable de

¹ Estas páginas corresponden al sexto y último epígrafe de la entrada “afectividad” de la edición de 1986 de la Encyclopaedia Universalis France. Entrada elaborada por Richir. El texto original – y completo – puede encontrarse como “93/97 - [Affectivité.pdf](#) (paru en 1993 dans l'Encyclopaedia Universalis)” en los artículos de Richir disponibles en la página www.laphenomenologierichirienne.org montada y mantenida gracias a la generosidad, minucia, rigor y competencia de Sacha Carlson. Hemos traducido este último epígrafe al español por ser aquel en el que Richir hace una propuesta positiva (y no sólo un recorrido crítico – por lo demás interesantísimo – por la historia filosófica del concepto de “afectividad”), y por parecernos, también, el más original pero también – y acaso por eso mismo – el de más difícil acceso, el que menos asideros en la tradición filosófica encuentra. A la espera de traducir el resto de la entrada “Afectividad”, esperamos que esta versión española de este último epígrafe ayude a asimilar este pensamiento original y difícil. Esta traducción ha beneficiado de una generosa última lectura por parte de Pelayo Pérez García que me ha permitido enmendar algunos errores y dar, gracias a su consejo, con formulaciones más claras.

² NdT: Recordemos que Heidegger no tiene un pensamiento de la *Leiblichkeit*, de la corporalidad viva, tan profundo como el de Husserl o el de Merleau-Ponty, por no decir que dicha problemática está del todo ausente de su obra.

³ NdT: Esto puede parecer extraño; ahora bien, recordemos que se trata de la entrada de una enciclopedia. Richir habla pues, aquí, en 3ª persona, y se cita desde ese lugar enunciativo.

su modo de espacialización, tan originario en el *Leib* que percibo como mío como en el de los otros- no ha de comprenderse como exclusivamente “en pasado” originario, sino también en la presencia de un sentido haciéndose –y no necesariamente haciéndose en una enunciación lingüística. Ahora bien, resulta que esta perspectiva comunica con la segunda, la de Henri Maldiney. Comunica con ella desde el momento en que reparamos en el hecho de que la irrupción de la afectividad en una situación siempre tiene, como tal afectividad, la significación de un *acontecimiento*, es decir, de lo inesperado, y que la distancia de la afectividad respecto de sí misma, distancia requerida para su encarnación, significa no ya que la afectividad pueda autoafectarse circularmente a sí misma en una suerte de inmanencia metafísica, sino acogerse a sí misma en su extrañeza, más allá de lo que la hace de antemano pasible a lo que parece ya siempre haber sido en su pasado ontológico. En esta acogida del sí-mismo más allá de sí radica la transpasibilidad. La dimensión “intersubjetiva” aparece entonces como dimensión “interfaccional”, la del encuentro de facticidad de *Dasein* a facticidad de *Dasein*, y donde la *Befindlichkeit* en tanto que encarnada no sólo es lugar ontológico-existencial del pasado, sino todavía (y fundamentalmente) lugar de encuentro entre afectos que, del peso de su pasado, pero también desde su fuerza de irrupción, abren al sentido (a la presencia) transpasible del acontecimiento. Dicha transpasibilidad resulta, a su vez, consecutaria con una transposibilidad que excede originariamente las posibilidades fácticas de existir del *Dasein*: lo real, dice H. Maldiney, es lo que uno no se esperaba.

Digno de reseñar es que H. Maldiney haya llegado a su concepción de la transpasibilidad –y de la transposibilidad – al hilo de una paciente meditación, que se extiende sobre decenios, en torno a los problemas que plantean las psicosis. Efectivamente, las elaboraciones de Maldiney arrojan una nueva luz sobre las psicosis: el seísmo de la locura, esa auténtica “catástrofe” que a algunos sobreviene, y que, como todo hecho humano fundamental, es renuente a toda explicación última, procede de un enigmático cortocircuito de la transpasibilidad que, no sólo aísla tanto de la realidad como de lo inesperado, haciendo inviable el encuentro interfaccional, sino que además desencarna al “sujeto”. Lo desencarna en tanto en cuanto, fijado sin distancia a su afectividad, el *Dasein* no se halla ya en medida de acogerse a sí mismo en su encarnación más allá de sí (en la transpasibilidad) si no es en lo que de él subsiste en la “catástrofe”. Ahora bien, esa acogida de sí no podrá ya sino realizarse como “espíritu” más o menos separado de un cuerpo que parece, por ende, tener vida propia, sin que el “espíritu” pueda hacer de su cuerpo (y hacer de modo encarnado) sentido alguno. La absoluta inmanencia de la afectividad o su exclusiva temporalización en pasado corresponden, precisamente, a una patología de la afectividad, a una división “esquizofrénica” del *Dasein* –con la salvedad de que, en los filósofos, esta patología no suele pasar de ser, todo lo más, una construcción imaginaria. La inmanencia absoluta de una afectividad que se auto-aparece puramente (M. Henry) no sería demasiado distinta de lo que, en *El caso Suzanne Urban*, Binswanger describe como el “nudo horror” del esquizofrénico consistente en tener que vivir indefinidamente una nuda vida que va desplegándose a su vera en un tiempo suspendido. Por otro lado, la exclusiva temporalización de la *Stimmung* con arreglo al pasado ontológico de la *Befindlichkeit* no permitiría distinguir la “tonalidad” de la angustia o del aburrimiento profundo de la tonalidad melancólica. Aquéllas apenas constituirían una suerte de trasfondo “metafísico” de ésta última. La transpasibilidad es acogida de una “posibilidad” que nos excede, que funda para nosotros toda posibilidad de

existir, y lo hace más acá de todo proyecto concebido como proyecto ontológico en y por el *Dasein*, más acá de todo proyecto de sus posibilidades de ser (y no de ente) –así estuvieran éstas arrojadas ya en el proyecto arrojado. Ese más acá es el ámbito de transpasibilidad de la acogida. De la acogida no sólo de toda facticidad que nos sea ajena, sino antes bien de la nuestra propia, junto a sus modos de temporalización. Entendida bajo el horizonte de la transpasibilidad, la afectividad no es pues únicamente el lugar o el “sistema” de lo que afecta, aunque por ello se designe al propio sí-mismo, no es meramente el lugar de lo que supuestamente habría ya siempre tenido lugar sin haber tenido lugar en una presencia, sino que es el lugar de una “susceptibilidad” a lo que, aun siendo del mismo cariz, la excede de modo absoluto. El cierre de la afectividad sobre sí misma propio de las psicosis, en las que parece fijarse, es tanto más chocante por cuanto que la afectividad, como ya lo había pensado Kant, sólo vive de su apertura originaria a lo que la trasciende –razón por la cual una de sus manifestaciones privilegiadas reside, sin lugar a dudas, en el arte, y en particular en la música y en la poesía, uno de cuyos caracteres es, precisamente, el de temporalizar los afectos.

No ocurre pues, contrariamente a lo que pensaba Heidegger, que la *Stimmung* sea muda, cosa que sólo se nos antoja ser así *a parte post*, es decir, una vez ha madurado la temporalización del sentido que se ha incoado en dicha *Stimmung*, y que sigue viva en los estremecimientos del acto de lenguaje, entre las líneas, las notas musicales o las palabras. Sólo en el caso de las varias formas de delirio psicótico prosigue la afectividad cerrada en la opacidad compacta e irreductible de lo que el delirio indefinidamente se extenúa en poner en sentido, según una huída hacia adelante que es como una espantosa carrera hacia el abismo, como en remolino en torno a su inaccesible foco de origen. Cortocircuitado por el cortocircuito de la transpasibilidad como dimensión profunda de la afectividad, este foco es como el centro ausente de la “catástrofe” – centro del que, por definición, nadie es dueño, y que los Griegos atribuían a lo divino. Hay pues siempre, si nos remitimos a la obra de Kant, una dimensión sublime de la afectividad: pero el encuentro con el exceso al que se halla originariamente abierta puede, del mismo modo, virar en malaventuranza o desencuentro [*malencontre*]. Y éste último, conviene señalar, no es necesariamente el de la “locura”. Es, las más veces, el de las “pasiones”, que, movilizandolos afectos, no se entregan al exceso sino para desplegarse en figuras susceptibles de ser presentadas. En este sentido, cabría decir, las neurosis y las perversiones son “protecciones contra la locura”, pero a condición de precisar al punto que lo que constituye toda la cabezonería de las pasiones es ya el desencuentro con lo que de sublime hay en la afectividad por cuanto lo sublime se presenta ahí de forma unilateral bajo la figura de lo aterrizante, como la inminencia de la muerte, o incluso de la “catástrofe” psicótica siquiera imaginada. No son pues tanto, como lo pensaran Freud y el psicoanálisis, la represión [*refoulement*], la negativa [*dénégation*] (neurosis) o la negación como no asunción [*déni*] (perversions) lo que constituye este tipo de patologías, cuanto el “miedo” en cierto sentido “acérrimo”, originario y existencial-ontológico (en un sentido hiper o quasi-heideggeriano), del exceso que asoma o se adivina [*paraît*] en la afectividad como transpasible.

Para comprenderlo mejor es necesario volver al lugar por el que habíamos empezado: no hay “afecto” o “pasión” que no esté, en toda cultura, simbólicamente codificado, prendido a una red de determinaciones simbólicas, ciegas en la medida en que, a la postre, pensamos desde ellas sin haberlo jamás decidido, no estando

nunca más acá de las mismas con arreglo lo que nos aparecería como la libertad (ilusoria) de la decisión de pensar. Equivale esto a decir que, sin necesariamente llegar al extremo de taxonomías explícitas, la “involucración [prise]” interfaccial de la afectividad resulta siempre indisoluble, en una cultura dada, de las significaciones en curso, de las valorizaciones o desvalorizaciones (valores y disvalores); la ausencia de un origen causal en sentido estricto que explique estas significaciones en circulación se ve, desde el punto de vista fenomenológico, doblada por la ausencia de todo origen causal ya desde el punto de vista simbólico. En este contexto, el exceso que hay en el afecto, pero también, aunque de otro modo, en la pasión, puede, según los casos, verse recodificado como mismidad –exceso del cuerpo, exceso de los dioses, etc.–, o ser aislado como tal, junto con confusiones o distinciones correlativas en punto a afectos y pasiones, y el efecto consecutario de que la sabiduría sólo puede ser alcanzada en la ataraxia o en la apertura de los afectos a lo que los excede. Así y todo, en ambos casos, el exceso, que siempre lo es respecto de la medida común o un *logos* común, aparece como aterrador, como amenazando el orden instituido de los seres y de las cosas, y, en este sentido, portador, cualesquiera sean sus múltiples recodificaciones simbólicas, de un “momento” sublime.

Sin embargo, este “momento” puede ser “negativo” (malencuentro [malencontre]) o “positivo” (encuentro), y el pavor [effroi] puede ser aprehendido como una amenaza unilateral de muerte o como una “transpasibilidad” al rebasamiento [dépassement]. En el primero de los casos, tal y como muestran los “hechos” psicopatológicos puestos de manifiesto por el psicoanálisis, la afectividad, entendida en su sentido más amplio, se halla más o menos bien “disciplinada”, quedando redistribuida al albur de recodificaciones simbólicas cuyo enigma reside en que son inconscientes, y se dan al hilo de una economía que es “economía de muerte” (Freud) en el doble sentido del genitivo: canalizada o polarizada por las “pasiones”, la afectividad aparece simultáneamente –he ahí su paradoja– como aquello mismo que ha de ser “esclavo” de toda la astucia que latiera bajo las “pasiones” y, al tiempo, como lo que, en virtud del impulso de éstas, consigue someter toda medida y todo *logos*. Hay, en las “pasiones” entendidas en este sentido –y que no dejan de evocar lo que la tradición judía y la tradición cristiana denominan el “pecado”– una suerte de servidumbre simbólica, que es servidumbre voluntaria, al exceso; al exceso por cuanto éste viene representado como el origen respecto del cual la totalidad del “sujeto”, pero también del *Dasein*, se encuentra originariamente en deuda: más vale dicha servidumbre que el encuentro con la muerte y la catástrofe. E incluso más vale –si ello fuera necesario– morir empíricamente por “pasión” propia, que morir simbólicamente –a saber, desaparecer como ser simbólicamente identificable y cuya identidad, supuestamente, no se sostiene sino en virtud del orden simbólico existente, es decir, también en virtud del sí-mismo en tanto que identidad reconocible. Dentro de esta configuración, ningún papel específico le es reconocido a la afectividad, que jamás pasa de ser un modo disfrazado de las “pasiones”: la sospecha, llevada al máximo, en punto a la “autenticidad de los afectos”, conduce, a través de su relativización integral –que es, a la vez, la de la medida y el *logos*–, no sólo a la corrupción de las costumbres de una sociedad, sino también a la corrupción política –puesto que abandonar una servidumbre no puede ser sino ingresar en otra, cuestión que ya Platón había hecho notar con no poco acierto.

En el segundo caso, el del “momento positivamente sublime”, el pavor que conlleva el exceso conduce, a

su vez, a una travesía de la afectividad por sí misma a través de su desajuste originario [écart originaire], y al albur de eso mismo que Maldiney denomina “transpasibilidad”: el sentimiento kantiano de lo sublime es “sensible” y “espiritual” a la vez, lo cual significa que, en el trasparecer –el parecer al través– del exceso, la afectividad se vuelve transpasible a lo que la excede de forma absoluta. Lo cual significa también que la travesía que ahí se lleva a cabo es travesía del orden simbólico y de la muerte simbólica ante lo simbólico, extenuación o rebasamiento entre los cuales se tambalea el orden instituido en aras a ser reasumido reelaborado de modo inaudito, y de tal suerte que eso que ha dado en llamarse *Dasein* no se vea ya simple y llanamente asignado a su condición finita, sino antes bien acogido en la indeterminación relativamente inocente de su libertad, es decir, abierto, no ya simplemente a su “propia” inmanencia (Heidegger), sino a las facticidades otras de los otros y a la facticidad genérica e indeterminada de lo que la excede de modo absoluto. Ahora bien, la apertura de la afectividad a lo que la rebasa de modo absoluto es “la vida misma”, no ya como vida animal y menos aún biológica, sino como vida propiamente humana, en su enigma. Así, lejos de que la afectividad sea un supuesto lugar de apacible y absoluta transparencia de lo sensible a lo suprasensible – en lo que constituiría una confusión que disiparía a ambos en vahos de luz pura, en la estela de cierta ideología “romántica” (R. Legros) –, es la afectividad, muy al contrario, lo que abre, en los abismos de sus oscuridades, a la transcendencia del exceso como abismo –como enigma irreductible con que toda cultura, a su manera, se ha topado, es decir, ha debido elaborado como enigma sin poder “resolverlo”: en los mitos, las mitologías, la tragedia, la filosofía, pero también en las tradiciones religiosas. Sin lugar a dudas, todo esto se antoja difícil de admitir para una época como la nuestra excesivamente materialista (de la que también son testimonio, y acaso por encima de todo, sus más irracionales supersticiones), relativista y nihilista, donde la confusión entre “afectos” y “pasiones” parece haber alcanzado su paroxismo en una suerte de complacencia narcisista, en el fondo acerbamente agonística. “Reconocer” la afectividad no es abandonarse, con más o menos fullería o ardid de trilerio, a “la experiencia irracional de un viaje subjetivo”, sino experimentar desde dentro [éprouver du dedans] una travesía que, no por conducir más allá, abre menos a la justa aprehensión de la medida y del *logos*. Bien es cierto que dicha travesía no va exenta de riesgo, y cada quien hace, en la precariedad de dicha tesitura, no tanto lo que dispone y quiere cuanto lo que buenamente puede, mas es precisamente en esas donde puede uno saber lo que de veras puede; por lo mismo, sólo en esas puede uno morir, morir de muerte lenta e inexorablemente administrada de puro miedo a haber atravesado el riesgo que se presentía. Acaso en ese preciso sentido resida aún cierta “verdad” en la exhortación de Nietzsche a tomar el “cuerpo” (es decir, la afectividad) como “hilo conductor”. Efectivamente, es en él donde se juega el enigma de nuestra vida como encarnación, al margen de toda dominación o toda sumisión voluntarias.

Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis*

Marc Richir

Traducción por Alejandro Arozamena (Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas. www.brumaria.net)

§1. INTRODUCCIÓN. EL PSICOANÁLISIS DEL HOMBRE DE LOS LOBOS: EL EPISODIO CON GRUSCHA¹

Del famosísimo texto que, en 1915, Freud dedica al análisis de aquel que se convertiría en el no menos famoso “hombre de los lobos” (texto en el cual lo que está en juego, y de un modo absolutamente crucial como se sabe, es el estatuto de la “escena originaria”), por el momento retendremos tan sólo el episodio con Gruscha, expuesto al principio del punto VIII. Esta restricción se debe a dos razones. La primera es que este episodio es un condensado (muy notable, por cierto) del género de material que puede presentarse en la cura y, también, del tipo de interpretación psicoanalítica al que puede dar lugar. La segunda es que, en una “nota de trabajo” publicada como apéndice a la última obra de Merleau-Ponty *Lo visible y lo invisible*², éste se libra a un comentario, tan rico como extremadamente denso, donde establece una relación, en la que queremos profundizar aquí, susceptible de anudar psicoanálisis y fenomenología. Ciertamente, el psicoanálisis no es del todo el mismo desde tiempos de Freud: desde entonces ha existido, al menos, la obra de Lacan. Pero sucede lo mismo con la fenomenología desde los tiempos de Husserl: han tenido lugar las obras de Heidegger y Merleau-Ponty, y nosotros intentaremos demostrar aquí que sólo una fenomenología transformada puede relacionarse, de manera fecunda, con un psicoanálisis igualmente transformado.

Antes que nada resumiremos, tanto como sea posible y para volver a traerla a la memoria, la exposición freudiana. Comienza mediante la evocación de un recuerdo encubridor muy temprano en el análisis, y en el que el paciente recuerda “haber perseguido un día a una mariposa de grandes alas con rayas amarillas que terminaban en unos salientes puntiagudos”. “De repente, al verla posada en una flor, le había invadido un miedo terrible (*Angst*) a aquel animalito y había huido de él llorando y gritando” (WM, 240). En la “mitología” o codificación simbólica originaria del “hombre de los lobos” siendo niño, las mariposas aparecían como mujeres y muchachas, los insectos y orugas como muchachos (*ibid.*) y “a propósito de algo absolutamente distinto y muchos meses después, observó el paciente que lo que le había inspirado miedo había sido el movimiento de la mariposa abriendo y cerrando las alas cuando estaba posada en la flor. Tal movimiento habría sido como el de una mujer al abrirse de piernas formando con ellas la figura de una V, o sea la de un cinco en números romanos...” (WM, 241). Después de un

* Título original: “Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse”, artículo aparecido en *Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989. Traducción y establecimiento al español: Alejandro Arozamena. (Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas. www.brumaria.net)

¹ En *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, Textos reunidos y presentados por M. Gardiner, Col. “Connaissance de l'inconscient”, Gallimard, Paris, 1981. En español vid. en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976: “De la historia de una neurosis infantil (caso del Hombre de los Lobos)”. Nosotros retomamos el principio del punto VIII que citamos, en el discurrir de nuestro texto, mediante la sigla WM seguida de la indicación de página.

² *Le visible et l'invisible*, texto establecido por C. Lefort, Gallimard Paris, 1964, nota de Marzo de 1960, pp. 293-294. Traducción al español en Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

largo suspenso temporal en la cura, el hombre de los lobos tuvo primero el recuerdo indistinto de una muchacha a la que había amado, y que se confundía con su madre, figura enlazada con la de la niñera. Su nombre, identificado de antemano con el nombre materno, le vuelve a la memoria mediante el recuerdo de “una cierta clase de peras de excelente sabor, muy grandes y con rayas amarillas en su piel”, cuyo nombre en ruso es *Gruscha*, que era también el nombre de la joven niñera (*ibid*). Freud concluye que detrás del recuerdo encubridor de la mariposa se escondía el de la niñera, aunque el problema seguía siendo saber de dónde procedía la angustia “aparecida al ser activado el recuerdo” (WM, 242). En este contexto no tardaría en surgir el recuerdo, incompleto, de una escena: en ella, Gruscha se había arrodillado en el suelo, a su lado había un cubo de agua y una escobilla de sarmientos; él estaba allí y ella se burlaba de él o le reprendía (WM, 242). El trabajo analítico (sobre la escoba, la gavilla, el fuego, Juan Huss, la enuresis) hace surgir la laguna en el recuerdo de la escena con Gruscha: de hecho, “al ver a la muchacha fregando en el suelo arrodillada y en una posición que hacía resaltar sus nalgas volvió a encontrar en ella la postura adoptada por su madre en la escena del coito. De este modo, la muchacha pasó a ser su madre, y la activación de aquella imagen pretérita despertó en él una excitación sexual que le llevó a conducirse con la criada como en la escena originaria el padre, cuya actividad no podía el niño haber comprendido por entonces más que como una micción. Su acto de orinar en el suelo fue, pues, realmente una tentativa de seducción, y la muchacha respondió a él con una amenaza de castración, como si lo hubiera comprendido así” (WM, 243).

¿Cómo interpreta Freud, en el presente que era el suyo, esa escena? En primer lugar, explica que si la ha expuesto con tal lujo de detalles es porque establece, según él, “un enlace importantísimo entre la escena originaria y la posterior obsesión erótica que tan decisiva llegó a ser para los destinos del sujeto, introduciendo, además, una condición erótica que explica dicha obsesión” (WM, 243). Se trata, siempre según Freud, de una repetición de la escena originaria donde la joven habría ocupado el lugar de la madre y el hombre de los lobos, como niño, el lugar del padre, de manera que por una parte “la obsesión resultante de la escena originaria” sería *transferida* “sobre esa escena Gruscha” y habría continuado actuando “a través de esta escena”, y que, por otra parte, “la condición de amor” sería asimismo transferida, paralelamente, “de la postura de la mujer a su actividad en una posición tal” (*ibid*), como “elección de objeto” amoroso del paciente (WM, 243-244). Así, escribe Freud (WM, 244), “todos los objetos eróticos posteriores fueron *sustituciones* de éste, del cual *la casualidad* había hecho a su vez una primera sustitución de la madre” (La cursiva es nuestra: M. Richir). E invoca en apoyo de su tesis un sueño del paciente, cuya exposición citamos *in extenso*: “Dijo, en efecto: «He soñado que un hombre arrancaba las alas a una 'Espe'. «¿A una 'Espe'? —le pregunté—. ¿Qué quiere decir usted con esto?» «Sí; a ese insecto que tiene el cuerpo a rayas amarillas, y cuyos aguijonazos son muy dolorosos.» Tiene que ser una alusión a Gruscha, a la 'wespe' (avispa) con rayas amarillas. «A una 'wespe' (avispa) querrá usted decir.» «¡Ah!! ¿Se llama 'wespe' (avispa)? Creía que el nombre era simplemente 'Espe'.» (El sujeto aprovechaba, como otros muchos, su desconocimiento de mi idioma para encubrir sus actos sintomáticos.) Pero entonces ese 'Espe' soy yo: S. P. (sus iniciales). La 'Espe' es naturalmente una avispa mutilada, y el sueño manifiesta así claramente que el sujeto se venga de Gruscha por su amenaza de castración” (WM, 244).

No entraremos aquí, ya lo hemos dicho, en el complicado debate en que, preso de una suerte de

arrepentimiento, Freud discute ampliamente sobre la escena originaria³, sobre esa especie enigmática de “saber inconsciente” de los niños en cuanto a la relación sexual, ya se trate de la de los padres, nunca observada si no en casos excepcionales (por lo que concierne a los pacientes que Freud trató) o, más corriente y razonablemente, de la de los animales, cuya observación enigmáticamente es siempre más o menos correctamente interpretada. Como se sabe, Freud pone este “saber” a cuenta de una “verdad prehistórica”, de una “vivencia filogenética” que viene a colmar la laguna de la “vivencia propia” o de la “experiencia personal” (cf. WM, 246-247). Retengamos solamente, antes de volver a ello, o al menos lateralmente, que, en un añadido a la primera redacción, Freud dice muy justamente que el pánico a la mariposa de rayas amarillas se remontaba a la escena con Gruscha y probaba que aquella tenía “un contenido pleno de sentido”, o al menos que “había sido posible conferir a posteriori [*après coup*] a este contenido una significación tal” (WM, 245-246). En efecto, “la escena con Gruscha se había desarrollado teniendo el sujeto dos años y medio y, en cambio, aquella otra en la que había sentido miedo de la mariposa amarilla era seguramente posterior al sueño de angustia (*scil.* el sueño de los lobos, muy célebre, que da su nombre psicoanalítico al paciente). No era difícil comprender que el *reconocimiento posterior* de la posibilidad de la castración había desarrollado la angustia *a posteriori* [*après coup*], tomándola de la escena con Gruscha” (WM, 246, la cursiva es nuestra: M. Richir). Y Freud precisa en nota (*ibíd.*) que aquí no se trata del anclaje de una angustia, difusa en la infancia, que utilizaría “el azar de la homonimia y el retorno de las rayas para construirse el fantasma de una aventura con la niñera”. Aquí se trata, pues, y hoy lo comprendemos mucho mejor desde la obra de Lacan, de una verdadera *circulación significativa*, mediante la cual los elementos de la memoria son investidos (catectizados) o marcados como significantes (la mariposa, Gruscha) en los que el sujeto se ve “aprisionado” o expuesto, sin ser capaz de comprenderlo con una conciencia clara, a la amenaza de castración.

He ahí el material y su interpretación, sobre los cuales nos es preciso meditar. ¿Qué dice, por su parte, Merleau-Ponty? Leamos la anunciada nota de trabajo (VI, 293-294): “las asociaciones” del psicoanálisis en realidad son “rayos” de tiempo y de mundo. P. ej. el recuerdo encubridor de una mariposa de rayas amarillas (...) revela en el análisis un vínculo con las peras rayadas y amarillas que en ruso se llaman *Gruscha*, que es el nombre de la niñera. No encontramos en ello tres recuerdos: la mariposa-la pera-la niñera (del mismo nombre) “asociados”. Lo que hay es un cierto juego de la mariposa en el *campo* del color, un cierto *Wesen* (*verbal*) de la mariposa y de la pera, — que comunica con el *Wesen* lingüístico *Gruscha* (en virtud de la fuerza de encarnación del lenguaje) — Hay 3 *Wesen* ligados en su centro, pertenecientes al mismo rayo de ser. El análisis muestra, además, que la niñera abrió sus piernas como la mariposa sus alas. Por lo tanto, hay *sobredeterminación* de la asociación. Puede ser válido en general: no hay asociación que valga si no es cuando hay *sobredeterminación*, es decir una relación de relaciones, una coincidencia que no puede ser casual, que tiene sentido *ominal*. El cogito tácito no “piensa” sino *sobredeterminaciones* i.e. matrices simbólicas — La *sobredeterminación* sobreviene *siempre*: el movimiento retrógrado de lo verdadero (= la preexistencia de lo ideal) (...) atiende siempre a otras razones para una asociación dada. Volviendo ahora sobre el sueño de la *Espe*, Merleau-Ponty añade: “Hacer el análisis de esta operación de

3 Ver sobre este punto el artículo ya clásico de J. Laplanche y J. B. Pontalis, “Fantasme des origines et origines du fantasme”, *Les temps modernes*, 1964, n° 215, p.p 1833-68.

castración verbal que es, también, puesta en evidencia desde sus iniciales (sobrede-terminación) — El “sujeto castrante” no es un *Penseur* que sabe lo verdadero y se suprime. Es juntura lateral de SP y de la castración — En general: los análisis verbales de Freud parecen inverosímiles porque se realizan en un *Penseur*. Pero tienen no por qué *realizarse* de ese modo. Todo se produce como pensamiento no-convencional.” (VI, 294).

Antes de retomar este texto y las cuestiones que señala, citemos una vez más la importante nota de trabajo de diciembre de 1960 titulada “Filosofía del freudismo” (VI, 323-324). Retengamos algunos pasajes: “Sobredeterminación (= circularidad, quiasmo) = todo ente puede ser *acentuado* como emblema del Ser (=carácter) = todo está por leer como tal... Por tanto, lo que Freud quiere indicar, no son las cadenas de causalidad; es, a partir de un polimorfismo o amorfismo, que es contacto con el Ser de promiscuidad, de transitivity, la fijación de un “carácter” de la apertura en el Ser por investimento (catexis) en un Ente, —apertura que ahora se hace *a través de este Ente*... Toda la arquitectura de las nociones de la psicología (percepción, idea, afecto, placer, deseo, amor, Eros), todo ello, todo este batiburrillo, generalmente se aclara cuando se deja de pensar todos estos términos como *positivos* (positividades de un medio “espiritual” más o menos espeso) para empezar a pensarlos, no como negativos o negatividades (pues eso nos conduciría a las mismas dificultades), sino como *diferenciaciones* de una única y *masiva* adhesión al Ser que es la carne (eventualmente como “encajes”)... Pues no hay *jerarquía* de órdenes o de capas o de planos, (siempre fundada sobre la distinción individuo-esencia), hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión —Y ello en virtud de la “diferencia ontológica”—”.

Lo que propone Merleau-Ponty es, cuanto menos, una puesta entre paréntesis o una *epojé* radical de los conceptos clásicos de la psicología con los cuales, más o menos, todavía trabajaba Freud. Se trata de comprender que “todo se produce como pensamiento no-convencional”. Y ello requiere, nada menos, que una reelaboración completa de lo que se entiende por *pensamiento*. ¿En qué sentido? Eso es lo que querríamos indicar en primer lugar, retomando, como si lo hiciéramos por vez primera y teniendo estas notas de Merleau-Ponty muy presentes, la exposición freudiana de manera crítica.

§ 2. EL PROBLEMA DEL PENSAMIENTO

En primer lugar, el recuerdo encubridor de la mariposa sobreviene tempranamente en la cura y lo hace un modo que, al mismo tiempo, aparecería como enigmático en cuanto a su sentido y desprovisto de origen —fuera de todo encadenamiento significativo. La fobia de la mariposa aparecía en estado puro, sin que el paciente pudiera explicarse las razones. Se encuentra, por así decir, fuera de sentido o, lo que viene a ser lo mismo, en una situación tan saturada de su propio sentido que éste puede parecer opaco, contingente, incluso arbitrario y, en todo caso, totalmente singular, con esa singularidad que pone al Freud analista en alerta. La mariposa posada en una flor y batiendo sus alas es, manifiestamente, *significante*: pero un significante sin significado, que no significa nada que pueda ser pensado, es decir puesto en lenguaje, desplegado en una cadena temporal de palabras que lo inserte en una conexión de sentido. Constituye, extrañamente, ese especie de “cuerpo extraño interno” del que Freud habló tan acertadamente, y en el que, no menos extrañamente, el sujeto se encuentra ek-stasiado, arrebatado, capturado por el

terror — precisamente por eso la mariposa con rayas amarillas batiendo sus alas es significativa.

Un poco más tarde viene el recuerdo de la muchacha, primero indistinto, y ésta se confunde luego con la madre. Hace falta la asociación libre, el recuerdo de las peras, asimismo rayadas de amarillo y cuyo nombre es Gruscha, para que el hombre de los lobos rememore su nombre. Y hace falta la extraordinaria atención flotante de Freud, específicamente analítica, para comprender que el recuerdo de la mariposa es un recuerdo encubridor que esconde el recuerdo de la muchacha. Si todo esto se sitúa fuera de la *praxis* analítica, inevitablemente se desprende la impresión de una especie de “fantástica construcción” totalmente arbitraria. En efecto, la mediación entre mariposa y criada, además del aleteo de alas que evoca la apertura de piernas de una mujer, es el verdadero *quale* — que no es una cualidad sensible de un objeto — encarnado en las “rayas amarillas”. Lo cual parecería insuficiente y, sin embargo, no dudamos de que en el contexto del análisis este “*Einfall*”, esta “idea”, no fuera la buena. Las “rayas amarillas” son las que hacen que Gruscha sea literalmente metamorfoseada, como por arte de magia, en mariposa, conservando solamente los atributos femeninos que el hombre de los lobos generalmente confería a las mariposas. Así pues, si uno se toma en serio la efectividad de la asociación en el caso del hombre de los lobos, ello significará que algo de las delicias amorosas del niño es transferido en las peras rayadas de amarillo, y que esta transferencia se encuentra redoblada o reforzada por el nombre, no en tanto signo lingüístico abstracto (es decir, pudiendo designar indiferentemente a una muchacha y a una determinada clase de peras) sino, y mucho más precisamente, en virtud de lo que Merleau-Ponty llama con tanto acierto “la fuerza de encarnación del lenguaje”, es decir, en virtud de una cierta sedimentación no menos mágica de la experiencia en el emblema carnal Gruscha que resuena como una de las claves del deseo y de su feliz satisfacción. En cierto modo, siempre según la misma magia, la muchacha y las peras constituyen el mismo ser. Pero es un ser compuesto, dado que es mujer y fruta, y por añadidura rayada de amarillo. Por lo tanto, ya hay una moción sexual en la persecución de esta especie de mariposa, y sólo eso permite comprender, o al menos iniciar la comprensión del pavor que transita al muchacho cuando se la encuentra frente a él, posada sobre una flor batiendo las alas.

Queda, pues, comprender la razón de la fobia. La “prueba” que Freud ve justamente en la aprehensión del recuerdo encubridor es proporcionada por el trabajo en torno a la escena con Gruscha: escena de seducción en la que el niño orina delante de la criada arrodillada, las nalgas hacia arriba y la espalda horizontal. Escena equívoca, cuanto menos, puesto que en lugar de la clásica reprimenda es proferida, medio en broma, la amenaza de castración — detrás de las apariencias absolutamente incongruentes, Gruscha había comprendido muy bien de qué se trataba. Sin llegar a hablar, como hace Freud, de repetición de la escena originaria, por lo menos se podría hablar de repetición en el sentido de (re)puesta en escena, probablemente fulminante, del fantasma del coito, donde Gruscha ocupa la posición *general* de la mujer y el niño la posición *general* del hombre. En la fulgurancia del deseo, la relación amorosa se metamorfosea, fuera de tiempo, en relación erótica. En este sentido, hoy ya no se diría, tal y como Freud parece pensar, que la escena con Gruscha es la causa de la fijación de objeto erótico del paciente (el cual, aristócrata ruso educado como aristócrata, se enardecía regularmente con las criadas que ejercían la misma actividad en la misma posición), sino que, precisamente en la medida del carácter fortuito de la situación que Freud señala muy bien, la susodicha escena, en tanto que fijación fuera de tiempo del fantasma, reforzó y redobló a aquél

fijando a *la* mujer en general como objeto del deseo erótico en esa posición *general*: de alguna manera, para el hombre de los lobos, una mujer no es verdaderamente una mujer (un “objeto” deseable) si no es de baja condición y se ofrece “a cuatro patas”. Una vez más, asistimos a la constitución de un ser compuesto y, como dice Merleau-Ponty, “ominal”, como emblema del deseo, como lugar ek-stático, cuyo sujeto no detenta la clave y donde el deseo es susceptible de enardecerse, significado que está en el sujeto sin que su significante tenga el menor sentido, o al menos ningún sentido con el que la conciencia pueda hacer algo.

Sea como fuere — dejaremos por un momento el sueño de la *Espe* —, aún no habremos comprendido la fobia: la escena con Gruscha tiene lugar antes del sueño de los lobos y no debió dejar, en el momento en que se produjo, la espantosa impresión de angustia que deparó el sueño y también la mariposa. Por tanto, fue olvidada para encontrarse desplazada en el recuerdo encubridor de la mariposa a rayas amarillas que sobreviene, recordémoslo, muy pronto en el análisis. ¿Cómo comprender este desplazamiento desde algo que en sí mismo no ha tenido ese efecto? Estemos muy atentos a la misteriosísima alquimia que trabaja aquí, y en la que el sueño de los lobos constituye el pivote de la historia neurótica del paciente: con él sobreviene de manera literalmente espantosa, como se sabe, la angustia de castración. La escena del sueño, asimismo fantástica y fuera de tiempo —tan fantástica que Freud pensará encontrar en ella una puesta en escena metamorfoseada de la escena originaria, es decir de aquello que instituye al sujeto como sujeto de deseo — es lo que, finalmente, decide su vida, lo cual sucede sin que el niño (ni tampoco el hombre adulto, cuando se piensa en su destino) sepa ni comprenda el porqué. Ya nada será como antes. Desde que se efectúa (comoquiera que enigmáticamente, de manera inconsciente) lo que Freud llama curiosamente “comprensión ulterior de la posibilidad de castración”, es decir de la muerte simbólica del sujeto en tanto que ser sexuado, desde entonces, ya nada es como antes. Nos será preciso interrogarnos sobre esta “comprensión”, es decir sobre este pensamiento “inconsciente”. Retengamos solamente, al menos por el instante, que esta muerte simbólica se difumina *a través del tiempo* (cronológico), puesto que ha desarrollado la angustia, según Freud, *après coup* y “*a partir de* la escena con Gruscha”. Es como si, en una retroyección o en una de esas “reestructuraciones” inconscientes que al psicoanálisis le son tan familiares, la amenaza de castración proferida por Gruscha hubiera sido *de pronto* tomada radical y ciegamente en serio, *desde un pasado que sin embargo jamás habría estado presente*. Pero al mismo tiempo, para seguir siendo fiel al material del análisis, es también como si este “haber sido tomada en serio”, que no tuvo lugar en el pasado al no haber tenido lugar de hecho, hubiera tenido y tuviera lugar en el presente pasado del recuerdo encubridor donde la angustia surge sin causa aparente. Del mismo modo que la “escena primordial”, es decir el “fantasma originario”, se encuentra desplazada en el sueño de los lobos, se encuentra también desplazada en la fobia de la mariposa que, detrás de la pantalla que constituye para la escena con Gruscha, funciona también como una pantalla de ésta para el fantasma primordial.

Así pues, una vez más, este fantasma será puesto en juego en el sueño de la *Espe*. De una manera que es muy característica del fantasma, en esta escena el sujeto es a la vez actor y escenógrafo, a la vez sujeto y objeto. La avispa es, de nuevo, un ser compuesto, mágico, ya que al mismo tiempo es Gruscha (cuerpo rayado de amarillo) y la avispa (*Wespe*) mutilada de sus alas y de su primera letra (*W*), es decir, *Espe*, S.P., el sujeto mismo. Casi se podría decir que el fantasma originario está aquí en su estado más arcaico dado que la mutilación de la avispa (que

puede picar, que es, por tanto, fálica) es supuesta como real en el sueño, y es también castración supuestamente efectuada en lo real (de la escena) a Gruscha, la mujer (fálica), y al mismo tiempo castración del nombre tomado en su carne, que redobra y refuerza la primera dejando olvidado al sujeto en su identidad simbólica de Espe, de S.P. (la avispa castrada es el hombre de los lobos). Según esta versión “un hombre arranca las alas a una Espe” significa: el sujeto sólo adviene a su identidad simbólica de hombre si castra a la mujer. Creencia infantil muy extendida, tal y como lo demostró magníficamente Freud, donde, en esa especie de error en el origen de todas las primeras teorías sexuales, el coito es interpretado por los niños como castración de la mujer. Pero en el hombre de los lobos —he ahí el núcleo simbólico de su neurosis— esta castración no va sin su autocastración: su identidad viril vacila, aparece en su desaparición misma, y desaparece en el momento en que va a aparecer, librándose al juego in-finito de su intriga, suerte de “hilo rojo” donde actúa, en la repetición y la angustia, la imposibilidad de esta identidad, es decir *un verdadero malencuentro simbólico*.

Intentaremos desembrollar lo que, de hecho, aparece como un *double bind*, a la vez *simbólico* (sobre el cual Merleau-Ponty, en definitiva, nos dice bastante poco) y *fenomenológico*, en el que las notas de trabajo extraídas de lo *Visible* nos proporcionan, esta vez sí, valiosísimas indicaciones.

Primero consideraremos la primera red, red significativa (Lacan) a la cual el psicoanálisis presta casi exclusivamente su atención. Y, para ello, partiremos de la “escena originaria” o del fantasma primordial. En aquél está manifiestamente en obra lo que instituye simbólicamente al sujeto como identidad simbólica (e inconsciente), sujeto del deseo —esto es, en términos lacanianos, el sujeto inconsciente del inconsciente. Pues, si bien es ahí donde se juega la institución simbólica, si bien es ahí donde se pone en marcha, acto seguido es re-codificada en términos que, acabamos de verlo, hacen imposible la identidad simbólica del sujeto, o mejor dicho inestable, no haciendo más que circular como un significante en una constelación de significantes donde uno sólo se encuentra para perderse, reencontrando, por decirlo así, un problema irresoluble. El fantasma primordial está articulado de tal manera que, en el mismo movimiento, está su lugar (el supuesto lugar del padre, el lugar del niño orinando) y no está su lugar, amenazado como está en su identidad viril mediante la amenaza de muerte simbólica que es la angustia de castración. El hombre de los lobos, siendo niño, no toma consistencia de sujeto de su deseo sino en un lugar donde el deseo le amenaza de muerte. Y el significante de su deseo, en el adolescente y el adulto consciente, la mujer de baja condición en posición de cuatro patas, *circula* en la infancia de manera incontrolable (inconsciente) desde la posición de la mujer en el fantasma primordial hasta Gruscha y la mariposa: este significante nómada, pero siempre comprendido en la “estructura” (que recodifica la institución simbólica al hacerse), significa para el sujeto el encenderse de su deseo, lo aprisiona como sujeto de deseo en su particularidad misma, cuya conciencia puede reconocer, por su lado, el carácter aberrante, fuera de mundo, fuera de tiempo, fuera de espacio. En el contexto del análisis, el sueño de la *Espe* hace que se vuelva a poner en juego esta circulación significativa en un verdadero enigma *encarnado*, que no procede de ningún razonamiento y en el que, teniendo todas las de ganar y encontrar al fin su lugar, el sujeto se arriesga a perderlo todo, y sólo saldrá de ahí como un S.P empírico, indiferente, es decir asexual —un ser sufriente que sufre de su deseo, sombra de su falta y de lo que siempre ya habría sido su falta en ser. Sombra de una identidad que siempre habría sido ya abortada, y de la que enigmáticamente queda prisionero,

porque el problema es tal que el sujeto es incapaz de tratarlo, a saber: hacerlo entrar en la experiencia concreta de una elaboración que se toma el tiempo de hacer el tiempo, que toma el espacio haciendo espacio, fuera de la escena estereotipada y fijada del fantasma. La angustia de castración es la angustia de muerte (simbólica) de un sí mismo arcaico que sólo se sostiene en el “querer”, cueste lo que cueste, conservarse: pero este sí mismo, por otro lado, es inhallable en la conciencia, no puede encontrarse como polo a la vez reflexionante y reflexivo de un sentido que se hace en la experiencia del tiempo y del mundo, puesto que es un aborto del inconsciente simbólico, un significante articulado, injertado o aferrado al significante del deseo. Por tanto, si el significante, en sentido lacaniano, no tiene “significado” o “significación”, y si, en su nomadismo característico que, sin embargo, puede hacer que se encarne en Gruscha como mujer que extrae de la mariposa el carácter emblemático de las rayas amarillas, aquello que lo mantiene tan avaro en cuanto al sentido de lo que podría significar es que, de manera concreta, no es exactamente un *horizonte* de sentido simbólico, bajo el cual el sentido podría *hacerse* y pensarse en la palabra, la *praxis* o la acción — muy al contrario, bloquea todo acceso al sentido o al hacer en sí mismo —, sino que es una especie de *quiste* simbólico, y por añadidura deambulante, que le impide al sujeto estar totalmente en el mundo, tal y como L. Binswanger ya lo había señalado muy atinadamente⁴. Además, la estructura significativa, lo que hemos interpretado como institución simbólica tempranamente recodificada en el fantasma originario, se activa en la ignorancia del sujeto, es decir, del tiempo-espacio de la conciencia, en la intemporalidad de lo que Jacques Lacan traducía muy bien por *automatismo de repetición*. La puesta en escena del acceso del sujeto a su identidad simbólica, y de la muerte simbólica que le acecha en este mismo acceso, es indiferente al tiempo histórico de la experiencia: parece que toma su material de donde quiere, tanto en el pasado enterrado de la escena con Gruscha que, en el origen, no debía de tener esa significancia, como en el pasado consciente del recuerdo encubridor, o incluso en la actualidad presente del sueño de la Espe y de su relato — en el que, a decir verdad, la intriga simbólica del sujeto encuentra su resolución por preterición, habiendo el sujeto atravesado de hecho la experiencia de la castración para encontrarse en su identidad empírica, donde se halla muerto en el deseo sin estar muerto en general.

La red simbólica en la que *se encarna*, sin ningún *Penseur* previo, inconsciente, maquinante — que Lacan, a veces, parece insinuar —, el problema o el enigma de la institución simbólica del sujeto supone, pues, algo más que ello en sí mismo, precisamente eso mismo donde ciegamente, sin vergüenza por así decir, viene a encarnarse. Los significantes como *quistes* simbólicos y deambulantes se *invisten* (catectizan) encarnándose en *seres* (*Wesen*) *de mundo* que llegan a ser *emblemas*. Si bien hay una cierta parte de contingencia en el investimento (catexis) significativo, que nosotros preferimos designar por “*marcación simbólica*” para poner radicalmente entre paréntesis la idea de un “*Penseur*” omnipotente que “*invieste*” o “*catectiza*”, hay también, en él, una cierta parte de necesidad que no es enteramente reducible a la estructura significativa. Esta parte de necesidad depende de lo que Merleau-Ponty nos da a entender como un estilo totalmente nuevo de “*eidética*”, donde los seres o *qualia* (*Wesen*) de mundo actúan como “rayos” de tiempo y de mundo. Para Merleau, en la primera nota de trabajo, hay, en el tránsito de la fobia de la mariposa a la escena con Gruscha, tres *Wesen* pertenecientes al mismo rayo de ser, y no, por decirlo así,

4 Véase, por ejemplo, su estudio: “De la psychothérapie”, in *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, Coll. “Arguments”, Paris, 1971, pp. 119-157.

tres “representaciones”. Pues aquello que hace pasar de la mariposa a la pera (dos seres que ya están, señálemoslo, codificados por el lenguaje) es el *Wesen* “rayas amarillas”, una cierta modulación del campo del color que no pertenece esencialmente ni a la pera ni a la mariposa, sino que las sostiene conjuntamente como en un mismo rayo. Nótese que este *Wesen*, aunque pueda ser nominalmente designado, excede, por su concreción, toda potencia de nominación: es más que una “idea” o una “cualidad” que, abstractamente, motivaría la asociación. Es un ser, a la vez cualidad sensible compleja, muy singular, y potencia de radiación prácticamente autónoma, pues se impone al sujeto antes incluso de que se reconozca apresado en la red del habla. Por tanto, no es por el ser por lo que la mariposa y la pera tienen algo en común, como dos objetos que caen en la extensión del concepto “rayas amarillas”, sino que es por el ser (que irradia con la misma intensidad concreta) por lo que la mariposa y la pera se sostienen como dos variaciones del mismo ser, como dos “encajes” de la misma carne. Este *Wesen* “rayas amarillas” no es un concepto, sino un más allá de todo concepto, se encarna pues en lo visible previamente a todo ejercicio lingüístico y, de ese modo, merece bien el nombre genérico que le da Merleau-Ponty, y que nosotros le daremos a continuación, el de *Wesen* salvaje: es previo a cualquier institución simbólica de lenguaje en signos (seres) lingüísticos, y al mismo tiempo a lo que se pone en juego desde la institución simbólica del sujeto, puesto que no está marcado, como tal, en significante de su deseo — a este respecto es característico el error de Freud, que ahí creía ver ante todo la evocación de un vestido de mujer a rayas amarillas, error que él mismo reconoce enseguida. En efecto, el *Wesen* “rayas amarillas” está enredado a ese otro *Wesen* salvaje que ya no está marcado por la estructura significativa del sujeto — sin que, sin duda, deba ser tomado en su patología — que es la prueba de la delicia, de un “origen” anterior al drama, y que es el de Gruscha. Gruscha, delicioso ser de las delicias, con una infancia anterior a los orígenes, y que se encarna irradiando en la moción corporal, carnal (*leiblich*) que pronuncia, que profiere el nombre. Aquí, detrás de las apariencias literales de un significante (Gruscha) sin significado (puesto que sería contradictoriamente pera y niñera), se perfila otra cosa, y que no es sino el nombre, el *Wesen* de Gruscha *vuelto al estado salvaje* en el que, convertido en ser en el sentido activo, irradia en la pera y la criada, sosteniéndolas conjuntamente en el mismo rayo de mundo, el mismo existencial encarnado donde el *Dasein* se ekstasia en la inocencia pre-simbólica del placer. A su vez, ese rayo es siempre ya propagado en la mariposa, recruzada con el *Wesen* “rayas amarillas”. La mariposa, la pera y la criada son, asimismo, seres codificados de lenguaje que actúan como otras tantas variaciones de este *Wesen* único, con que el sujeto *es en el mundo*, y que no podemos designar de otro modo, a falta de uno mejor, que por “rayas amarillas-delicia-femenino”. Sin duda es eso mismo que el hombre de los lobos busca encontrar, pero es en la caza donde ya despunta el enigma de su identidad simbólica, en la persecución del macaón (nombre de la mariposa) — y se sabe a qué le confronta el éxito inminente de su captura: a la figuración de su muerte o a la dulzura de la nostalgia que súbitamente se convierte en terror, el inocente cazador como muchacho petrificado de estupor, donde actúan, de nuevo y de lleno, las marcaciones simbólicas, las “rayas amarillas”, la “delicia”, lo “femenino” volviéndose súbitamente “mariposa-mujer” (significante) cuyo acceso es decididamente imposible.

Esta profundidad carnal de la “asociación” es, si se piensa bien, lo que permite a esto último efectuarse

“libremente” (pero no arbitrariamente) al abrigo de una marcación significativa que lo bloquearía como bloquea al sujeto en el lugar imposible de su enigma. Es precisamente, como ya hemos indicado, el lugar de su in-nocencia lo que sobreviene, como lo decía muy bien Lacan, en la “buena fortuna”, en el bienaventurado azar de la τύχη. Lo cual no depende, como tal, del psicoanálisis, aunque el psicoanálisis *lo utilice* sin cesar. Depende, pues, de lo que nosotros llamamos la *dimensión* (“red”, de hecho, es impropio) *fenomenológica* de la experiencia, de lo que se sedimenta como seres o *Wesen* salvajes en el mundo mismo, es decir los fenómenos-de-mundo⁵. Si, *para nosotros* que lo analizamos, se da “sobredeterminación” en la asociación, como decimos, ello sucedería solamente *après coup* (o sea, *a posteriori*) puesto que existe de hecho un *Wesen* salvaje “rayas amarillas” (rayas amarillas-delicia-femenino) cuyos *Wesen* recortados (codificados) de lenguaje, mariposa, pera, criada son otras tantas variaciones musicales que se recortan remitiéndose unas a otras en varios niveles al mismo tiempo, que es precisamente lo que hace a estos seres, como ya los hemos nombrado, compuestos: la mariposa es a la vez mariposa, rayas amarillas y mujer (dos veces: gracias a su codificación en la “mitología” del hombre de los lobos y a su aleteo de alas); la pera es a la vez pera, rayas amarillas y mujer (dos veces: por su nombre y por la delicia que encarna); y la criada es a la vez mujer, pera (dos veces: por su nombre y por la delicia) y mariposa. Así, pues, la asociación es más bien como una *composición musical* cuyo ritmo es sostenido en conjunto, en tanto que proto-sentido salvaje e inocente ekstasiado en el mundo (en los fenómenos-de-mundo) por el *Wesen* salvaje “rayas amarillas-delicia-femenino”, donde los tres términos, distinguidos por las necesidades de la nominación, resultan de hecho confundidos. Será sobre esta compleja partitura musical, de hecho recodificada *après coup* por las necesidades lingüísticas del análisis, sobre la que vendrá a imponerse, por su marcación significativa que es ya una primera recodificación, la codificación simbólica del problema simbólico irresoluble planteado al sujeto en cuanto a su identidad (viril).

Obviamente, todo esto implica una profunda refundación de la fenomenología puesto que nos obligaría a hablar, desde ahora y junto al inconsciente *simbólico* del psicoanálisis, de un inconsciente fenomenológico, que es de donde procede, con todo desprecio a la cronología unívocamente fijada, lo que hemos llamado la “sedimentación” de los seres o *Wesen* salvajes. Pues esta sedimentación no tiene precisamente lugar en la conciencia, ni en el tiempo ni en el espacio de la conciencia —ni como “pensamiento” ni como “sensación” o datum hilético (Husserl). Enigmáticamente, más que ser un “ser” extraño a la vez transtemporal y transespacial, el *Wesen* salvaje “rayas amarillas-delicia-femenino” es un ser que, desde su poder de “estar siendo” [*ester*] (Merleau-Ponty retoma la palabra de G. Kahn, traductor de Heidegger), es la huella de una temporalización de la experiencia. O, más bien, y volveremos sobre ello, si, siguiendo a Heidegger particularmente en *Unterwegs zur Sprache*, reservamos la temporalización/espacialización de la experiencia, por la cual uno vive en el presente con *sus* horizontes de pasado (retenciones) y de futuro (protenciones), a los *fenómenos* de lenguaje propiamente dichos, es decir, a los encadenamientos espacio-temporales *reflexivos* de palabra (y habla), gestos o acciones, entoces diremos que el *Wesen* salvaje del que hablamos es la huella de una *prototemporalización/protoespacialización* que se ejerce, precisamente, fuera del poder reflexivo de la conciencia, en el desconocimiento de su actividad productiva de

5 Véanse nuestras obras: *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, y *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988.

sentido que hace tiempo (de la presencia) y espacio (en la presencia). Si este *Wesen* salvaje parece atravesar el tiempo de la cronología es porque este tiempo, que es el del calendario, no es el tiempo fenomenológico, sino el tiempo “filtrado” o “codificado” por la institución simbólica, en este caso la del calendario. Pero también es porque el propio *Wesen* salvaje no es una identidad reconocible en su concepto, un *eidos* platónico, aristotélico o husserliano, que estaría fuera de mundo, fuera de espacio y fuera de tiempo: si sólo podemos designarlo mediante un ensamblaje barroco de palabras, es porque él mismo escapa al concepto, es decir a la supuesta univocidad de la nominación. El *Wesen* salvaje es un “ser”, o una “esencia” *sin concepto*⁶, que no es ni una estasis en tanto que lugar auto-coincidente de un ek-stasis, ni menos aún una adecuación a sí, sino, como piensa Merleau-Ponty, un horizonte o un *rayo de mundo*, es decir un *existencial encarnado*. Eso mismo que, ya, se extiende como tal en la escena con Gruscha, se re- extiende en el ser de las peras y en el ser de las mariposas, y alrededor de lo cual, como sobre una rama, se disponen tres fases del ser en el mundo del sujeto, a saber, tres fenómenos de mundo donde el sujeto está en sí mismo inscrito como *Wesen* de mundo: primero su ser en el mundo in-nocente con Gruscha y, en particular, al otro lado de lo que el fantasma primordial *recorta codificándolo* como estructura significativa en la escena con Gruscha; su ser en el mundo asimismo inocente en su relación con las peras, el cual se ve también, como ya hemos observado, recortado simbólicamente o marcado de manera significativa por la estructura del fantasma primordial. La carne del *Wesen* salvaje sostiene conjuntamente, sobre una misma rama, a estos tres fenómenos de mundo, y sólo puede hacerlo porque es la memoria transcendental, pero también la anticipación transcendental (si se piensa que lo que se produce jamás es acabado, nunca termina de producirse, es para siempre inacabado y es, pues, siempre susceptible de enriquecerse), la prototemporalización/protoespacialización de los fenómenos de mundo como fases de mundo o fases de ser en el mundo. De la misma manera, en efecto, ninguno de estos fenómenos es una estasis o una adecuación de sí mismo a sí mismo: el sentido de lo femenino no es reflexivo como sentido de lenguaje temporalizándose/espacializándose en una o varias secuencias de actos y palabras (actos de habla) donde, por así decir, la femineidad sería un horizonte reflexivo de sentido, paralelamente a la delicia y las rayas amarillas que se confunden. Lo femenino es en sí mismo, en la separación de su codificación simbólica, de su marcación significativa por el fantasma originario, un *Wesen* salvaje sin concepto, habitado por una radical indeterminación en la que se pone en juego una relación específica, donde se encarna un existencial en el cual los “términos” de la relación (sujeto-mujer) se habitan recíprocamente, en una indivisión que es también la del “pensar” y la del “sentir”. Esta relación es precisamente la de la delicia, anticipada en la prototemporalización antes incluso de que exista, en las peras y más allá, a través de las rayas amarillas, en las mariposas: jamás comprenderemos lo que está en tela de juicio mientras inscribamos esta anticipación en el tiempo cronológico, suponiendo un proyecto que debería anticipar lo que sin embargo todavía no es, lo que ni siquiera está ahí, en el proyecto, como “idea”. Pues si no hay “*Penseur*” que proyecte y, acto seguido, realice en su presencia la asociación, ello es debido a que el fenómeno de mundo donde se experimenta el *Wesen* feminizado como *Stimmung*, como “carácter atmosférico” (Binswanger), hace de este *Wesen*, a la vez, la reminiscencia transcendental de otros fenómenos de mundo fuera de la memoria reflexiva de experiencias que habrían sido vivenciadas como presentes en el pasado, y la premonición

6 Cf. *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., II^o sección, *passim*.

transcendental, paralelamente a otros fenómenos de mundo fuera del proyecto reflexivo de un sentido cuya reactivación se trataría de encontrar. Es decir, que los fenómenos de mundo donde se experimentan, respectivamente, la delicia de las peras y las rayas amarillas de las mariposas se articulan en primer término en la prototemporalización/protoespacialización de *un modo totalmente inopinado*. De la misma manera que es totalmente inopinado el hecho de producirse, en la libertad de la asociación, el retorno en sentido inverso de las “rayas amarillas” en las peras y la joven criada. En la confusión del *Wesen* salvaje, se encuentran igualmente confundidos los tres fenómenos de mundo como uno solo, precisamente aquel que se sostiene, digámoslo así, “detrás” del *Wesen* salvaje “rayas amarillas-delicia-femenina”, como el fenómeno de mundo en el que el “sujeto” no existe todavía como tal porque está ek-stasiado, siempre ya perdido en las delicias del origen. Y ello porque, en cierto modo, el sujeto, simbólicamente instituido como sujeto del inconsciente simbólico, sabe que sólo es no-ser, que su institución simbólica instituye al mismo tiempo el origen como *barrado* o perdido, que retorciéndose en su autoconservación, en la búsqueda de una identidad que sin embargo se le escapa, se encuentra literalmente en entre-dicho, prohibido, en su borde, en su linde o en su orilla, como irrisorio S.P. salido de la destrucción sádica del origen, de la venganza contra ella. Así es como la neurosis pone al paciente *fuera de mundo*, le condena a las maquinaciones de su destino. Y vemos que si Freud hubiera estado menos obnubilado por la teoría, por la “reconstitución” de la escena originaria, se habrían abierto caminos para una salida más feliz de la cura — la fijación de la escena originaria ha aprisionado para siempre al sujeto en el malencuentro simbólico que le ha hecho desesperante e infinita la búsqueda de su identidad: se ha convertido hombre de los lobos, encarnación viviente de la teoría.

En cuanto al problema del pensamiento, ya hemos dado un paso importante (estamos a punto de comprenderlo) puesto que, al menos lo que Merleau-Ponty entiende por “pensamiento no convencional”, depende del *inconsciente fenomenológico*, de esa forja fantasmiosa y fantástica en la que los fenómenos de mundo se prototemporalizan/protoespacializan en la ignorancia de la conciencia, se individúan y desindividúan al albur de una radical contingencia, y sólo se cargan de concretudes, de *Wesen* salvajes, de existenciales encarnados, pasando sin solución de continuidad los unos en los otros, fusionándose desde su distancia, según lo que Merleau-Ponty llama muy bien “una sola y masiva (scil. in-nocente, in-consciente) adhesión al Ser que es la carne”; en esta adhesión el *Wesen* salvaje es, al mismo tiempo, facticidad (nada puede pre-determinarlo como *Wesen*) y dimensionalidad (eso mismo que hace de él un *Wesen*). En su fondo, y ya lo hemos visto, la asociación libre se revela como una composición musical que tendría su necesidad propia, cuyo ritmo, sostenido en conjunto por el *Wesen* salvaje, sólo “dice” algo en el medida en que es el de una prototemporalización/protoespacialización en y de un fenómeno de mundo que es fase de mundo (siendo los propios fenómenos de mundo, en sí mismos, fases de mundo). Logología incesante de los fenómenos de mundo, que se encarna en los *Wesen* salvajes siempre contingentes y en los que, si se quiere, siempre está incesantemente al trabajo algo así como un “pensamiento”. Pero es un “pensamiento” inocente o sin conciencia, un “pensamiento” sin concepto y sin reflexión. Por tanto, también, un “pensamiento” que no lo es y que, con respecto a lo que generalmente se llama pensamiento y que supone la actividad, se juega, para llevar aún más lejos el sentido de una expresión de Husserl, en la *síntesis pasiva*.

El inconsciente fenomenológico es, por así decir, el lugar, en tanto que es el lugar de la prototemporalización/protoespacialización *salvaje, an-árquica* (sin principio) y *a-teleológica* (sin proyecto), de los fenómenos de mundo que, en esta logo-logía en la que jamás llegan a estabilizarse como seres, se vuelven a unir como adecuaciones a sí (en virtud de lo que llamamos su distorsión original), cargándose de concretudes fluctuantes, en sí mismas no identificables, si no por convención y porque se tiene que hablar y decir algo. Estas concretudes no les pertenecen como esencias de las que serían los sustratos o como atributos de los que serían los sujetos, sino que, en sus fluctuaciones, emigran de un fenómeno a otro como sus existenciales encarnados, es decir como todo aquello que hace que todo fenómeno de mundo sea originalmente *ek-stasis para los otros fenómenos de mundo*, de ahí que el sujeto como *sí mismo* simbólicamente *instituido esté ausente*. Todo fenómeno-de-mundo encarna esta paradoja de ser una *estructura* de Dasein (en el sentido heideggeriano) *sin tener*, sin embargo, *un sí mismo identificable*, lo que hace, en el límite, que sea imposible hablar de él sino como una “x” cuyo contenido concreto es indefinidamente variable. Es en esta medida, asimismo, en la que el mundo de los fenómenos de mundo comporta en sí mismo la inminencia de la *muerte*, el horizonte de una radical *ausencia* que produce toda trascendencia, y que la vuelve de una cierta manera inaccesible en algún inesperado sentido, que no espera y que no esperará. Al mundo vamos naciendo, en él estamos viviendo y lo abandonaremos muriendo, pues esta ausencia de mundo en nosotros es también ausencia de nosotros en el mundo.

Encuentro con la muerte, migración o nomadismo de los *Wesen* salvajes. Cada vez nos hallamos más cerca de lo que también trata, a su manera, el psicoanálisis. Nos queda elaborar el encuentro del inconsciente fenomenológico y del inconsciente simbólico: será ahí donde comprenderemos, más allá del propio Lacan, lo que hay que entender, precisamente, por “significante”. Se trata, como ya hemos dicho pero vamos ahora a esforzarnos en mostrarlo más específicamente, de una marcación simbólica, es decir, de una codificación o una partición pre-lingüística de uno o varios *Wesen* salvajes, que hace doblez “por debajo” de las codificaciones lingüísticas.

§ 3. INCONSCIENTE FENOMENOLÓGICO E INCONSCIENTE SIMBÓLICO. EL MALENCUENTRO SIMBÓLICO

En todo el episodio con Gruscha, la marcación significativa tiene un primer lugar, y de un modo manifiesto, en la mariposa. Ésta, con sus rayas amarillas y batiendo sus alas, es el significativo en el que, sin que el hombre de los lobos (ni tampoco el “niño” de los lobos) comprendan cómo ni por qué, se adhiere el deseo y en el que actúa, sin saberlo, el fantasma primordial donde el sujeto está a la vez incluido, ek-stasiado en la angustia, y excluido como sujeto empírico, como conciencia. Y si la estructura significativa del fantasma primordial parece inmutable, en tanto que parece fijar para siempre el enigma de la identidad simbólica del sujeto (como ser sexuado), no lo es, en cambio, la marcación significativa. El recuerdo de la mariposa es, precisamente, un recuerdo encubridor, es decir un recuerdo penetrado o marcado por la estructura del fantasma, en el que los papeles y lugares están distribuidos de antemano. La marcación significativa habría podido efectuarse sobre otro ser salvaje que la mariposa de rayas amarillas batiendo sus alas. Y el encadenamiento propuesto por Freud de esta marcación, lo que él llama “génesis”

de la fobia de la mariposa, se revela en la reflexión (más bien problemática, en la medida en que parece entender que la marcación significativa de la mariposa sólo pudo tener lugar por la mediación de la propia marcación, *après coup* pero en el inconsciente) de la escena con Gruscha —la cual no sería desvelada sino a lo largo de todo un trabajo analítico. Es este delicado punto el que tendremos que discutir primero, puesto que, como veremos, toca a la codificación simbólica (o significativa) de la composición musical en que consiste la asociación. En toda la obra de Freud hay una especie de creencia “realista” que le hace pensar que lo que aparece rememorado corresponde a una experiencia efectivamente vivenciada por el sujeto, y que le habría conducido efectivamente a creer, en el caso del hombre de los lobos, en la realidad vivida de la “escena originaria”⁷. Ahora bien, ¿puede este realismo mantenerse hasta el final?

Toda la dificultad se encuentra en esta frase de Freud: “No era difícil comprender que el reconocimiento posterior de la posibilidad de la castración había desarrollado la angustia *a posteriori* [*après coup*], *a partir de* la escena con Gruscha” (WM, 246, la cursiva es nuestra: M. Richir). Dicho de otro modo: si Gruscha no hubiera pronunciado, aunque fuese en tono de broma, la amenaza de castración, la escena habría sido in-significante y la marcación significativa de la mariposa imposible. El hecho de que la marcación fuera pronunciada hizo posible *après coup* su marcación significativa — Gruscha se convierte en el significativo de la mujer castradora que bloquea al sujeto en un impasse, mutándolo asimismo en significativo — y de ahí, su migración en la mariposa. Pero, ¿es así cómo hay que ver, con todo rigor, las cosas? ¿no podría decirse que aquí se trata de una “reconstrucción” de Freud que, muy significativamente, se induce en la conciencia del paciente mediante el trabajo analítico, y las “resistencias” del hombre de los lobos únicamente darían cuenta de lo que en todo ello había, ciertamente *après coup*, de penoso y traumatizante en la escena? ¿O bien la marcación significativa no tiene lugar, siempre *après coup*, más que en el trabajo de la cura, al no ser precisamente difícil restituir sino en la medida en que era, justamente, “insignificante”? Lo que aquí nos alerta, en este caso, es que las “rayas amarillas” que en la composición sostienen conjuntamente a la pera y la mariposa no están simbólicamente marcadas por la estructura significativa del fantasma primordial, no son el lugar del enigma (de su identidad) planteado al sujeto.

No hay duda, en todo esto, de que Freud mantiene, por lo esencial, la realidad de la amenaza de castración proferida por Gruscha, “realidad” cuya significancia sólo habría tenido efecto *après coup* en la comprensión ulterior de la posibilidad de la castración. ¿Qué significa, aquí, esta comprensión que es totalmente inconsciente, es decir que no ha pasado por un trabajo consciente de elaboración en el lenguaje, de una puesta en sentido mediante una puesta en tiempo-espacio de conciencia? Debería de tratarse, manifiestamente, de un pensamiento inconsciente. ¿Cómo pensar este pensamiento sin realizarlo, según la expresión de Merleau-Ponty, en un “*Penseur*”? ¿Y cómo la castración puede hacerse, al menos en su posibilidad, objeto de una “comprensión”, sobre todo cuando, como hemos visto, se impone inopinadamente al sujeto como una inminencia o una amenaza, que es la de la muerte, la de la desaparición del sujeto como ser sexuado? Basta plantear estas cuestiones para percibir que estamos en lo más profundo de la relación que mantienen el psicoanálisis como teoría con el material que encuentra, y para aprehender

7 Cf. J. Laplanche y J. B. Pontalis, *art. cit.*

como dificultades las diferentes actitudes filosóficas que se puedan tomar con respecto a esta relación — realismo (Freud) o idealismo (de aquellos que deniegan todo estatuto científico efectivo a la teoría). Es decir, que lo que aquí está en juego es capital y es preciso estar extremadamente atentos.

La gran novedad de Lacan fue intentar cortar de raíz este género de dificultades al aprehender la situación analítica como un cuadro simbólico donde actúa y se interpreta la institución simbólica del sujeto y, sobre todo, sus dificultades, los problemas *simbólicos* irresolubles que plantea a la conciencia. Lo que produce el hilo conductor del análisis es una verdadera intriga simbólica, en la que el sujeto en cura va en busca de lo que puede instituirlo en una relativa “reconciliación” de *sí* mismo consigo *mismo*. El verdadero genio de Lacan fue ver, en las patologías psíquicas, patologías simbólicas en las que el sujeto se encuentra mal en su institución (es decir, con su identidad) simbólica, y en las que se impone a sí mismo el enigma de la esfinge —¿quién soy yo y quiénes son los otros humanos?—, pero que, al mismo tiempo, se oculta a sí mismo encarnándose, por decirlo así, en la *particularidad* (que no es la singularidad inintercambiable del *si* mismo) de una respuesta insensata donde la cuestión siempre está resuelta de antemano, pero por preterición. Por tanto, la patología proviene, precisamente, de esta elisión de la cuestión que es coextensiva a la posibilidad de hacer de todo esto una cuestión de *sentido*, lo cual es lo que se pretende hacer, mediante la palabra (el habla), en la cura en tanto que “talking cure”. La imposibilidad de hacer de la cuestión (de la identidad simbólica de uno mismo) una cuestión de sentido se traduce, pues, en una codificación simbólica *ciega* a su respuesta, asimismo encarnada por una estructura signifiante de significantes, los cuales, como dice Lacan, son “estúpidos” o “tontos”, dado que siempre, en su patología, el sujeto viene tontamente a tropezarse con el estupor y la repetición. El lugar de esta articulación signifiante es el inconsciente simbólico en tanto que lugar de lo Otro, lugar de “la otra escena”, radicalmente otra, pero sería un profundo error, contrariamente a lo que Lacan deja pensar a veces en la inestabilidad de sus formulaciones, hipostasiarlo como el lugar de un “pensamiento” — pues el (lo) Otro sería, desde ese momento, precisamente un “*Penseur*”, ese mismo al cual, a veces y en ciertos casos extremos (psicosis), cree el sujeto de la patología. Antes bien que un *Penseur*, hay que ver, según nosotros, una “máquina” o un *Gestell* (Heidegger) *simbólico*, en el que la institución simbólica del sujeto, estando faltante en un verdadero malencuentro simbólico, se maquina ciegamente al maquinar la articulación signifiante en el automatismo de repetición. Lo que no impide al sujeto vivirla, en las lindes de la conciencia: pero la vive precisamente como *sufrimiento*, experiencia vivenciada de una particularidad rebelde que lo deja *aparte* (poco o mucho) de los hombres y del mundo.

La “comprensión” o el “reconocimiento ulterior” del que habla Freud no es, pues, ni un “pensamiento”, ni la comprensión (en el sentido corriente) de un “pensamiento” (otro) sino, muy al contrario, el surgimiento catastrófico, vivido como un quiste, como un verdadero tumor maligno, en la angustia o el espanto de la inminencia de la muerte. En este sentido, poco importa que la marcación signifiante se efectúe, o no, sobre Gruscha — uno incluso se inclina a pensar lo contrario puesto que el *Wesen* “Gruscha” fue experimentado por el sujeto en una indecible angustia, lo mismo que el *Wesen* “rayas amarillas”: el hecho es que se efectúa en la mariposa posada y batiendo las alas, y que la ha extrapuesto fuera de tiempo y fuera de mundo, en lo existencial de la angustia que es un verdadero existencial *simbólico* donde el sujeto es ek-stasiado en el lugar del Otro, escamoteado a su identidad

reconocible; y el hecho es, además, que a partir de ahí el significante y su existencial emigran, al hilo del trabajo analítico, sobre la propia Gruscha. Lo que no es exclusivo de otra migración significativa, pero según otro hilo, aquél, precisamente, en el que se fija la elección de objeto amoroso, totalmente consciente, aunque no deliberado, y no vivido en la angustia, del hombre de los lobos. En cualquier caso, estas dos migraciones no se confunden porque sino, simplemente, el hombre de los lobos no hubiera tenido ningún acceso posible al deseo y a la mujer puesto que éste, el deseo, habría sido barreado para siempre por la angustia de castración. Si Gruscha es una de las posibles encarnaciones del significante de la mujer-objeto-del-deseo en el fantasma primordial del sujeto, no lo es por la amenaza de castración, que más bien se encarna en la mariposa y, entonces pero sólo entonces, dado que estas dos direcciones se entrecruzan sin confundirse, se hace posible el retorno como Gruscha de la mariposa. Es como si el fantasma primordial hubiera *estallado*, al ser marcado el significante “mujer-amenaza de castración” y al ser recortada simbólicamente la mariposa, y al ser marcado el significante “mujer-satisfacción del deseo” y recortada simbólicamente la niñera, estando, finalmente, articulado lo uno en lo otro sólo en el sueño de la Espe — que debería haber sido objeto de un trabajo del que Freud no nos dice nada, tan sólo que lo interpretó un poco unilateralmente como un sueño de venganza.

De modo que, ahora pero sólo ahora, vemos la marcación significativa, también migratoria y nómada, que es la sedimentación fenomenológica de los fenómenos como seres o *Wesen* salvajes. Consiste, en el presente caso, en una codificación de la composición musical (en que consiste la asociación) donde se recortan, en la masa proto-temporalizada/proto-espacializada de aquella, la mariposa y la niñera. Y el genio simbólico de Freud, posiblemente llevado un poco demasiado lejos al sacrificar la “curación” de su paciente a su deseo de investigación y comprensión teórica, es cortocircuitar toda la composición para identificar la mariposa a Gruscha y, desde ahí, reconocer el fantasma primordial, empujando al paciente, mediante esta identificación, al impasse de su identidad. En vez de ser demasiado hermosa para ser cierta, la aproximación en cortocircuito es tan bella, en el espíritu de Freud, que sólo puede ser verdad. Encontramos en ello la verdadera fe simbólica en su teoría — aquella que hizo de Serguei Pankejeff el hombre de los lobos para siempre, porque fue precisamente el sueño de los lobos lo que autorizó el cortocircuito, convertido por todo ello en el verdadero “mito del origen”, es decir en la escena simbólicamente codificada del origen simbólico del sujeto, pero también escena en la que tuvo lugar, es lo que queremos mostrar, el malencuentro simbólico que la extrapone fuera de sentido y fuera de mundo.

En efecto, es notable el hecho de que Freud no trabajara la mediación, que en el episodio con Gruscha podía tener sentido para el sujeto, entre el *Wesen* salvaje “rayas-amarillas-delicia-femenino” y la escena simbólica de origen que se reinterpreta en la repetición, en el recuerdo encubridor y en la escena con Gruscha. Pues ahí es donde se echa de menos algo como *faltante*, algo que, por lo demás, Freud percibe lateralmente al marcar esta falta mediante el sueño de los lobos — la escena con Gruscha es anterior, y la fobia de la mariposa posterior. ¿Qué es lo que “pasa” entre los dos tiempos? Precisamente eso con lo que se anuda, se fija o coagula la angustia, una irrupción catastrófica a la el niño no pudo darle sentido, y en cuyo lugar se interpone la estructura significativa que la ciega.

Por tanto, según los términos que son de Lacan⁸, la instalación de aquella por el hecho mismo de que “*algo no ha tenido lugar*”, es decir que no ha tenido lugar en el mundo y para el mundo: un encuentro faltante o, lo que es lo mismo, un malencuentro cuyo efecto, paradójico, puesto que la causa es una ausencia de causa, es ese “reino de los limbos” que es el inconsciente simbólico. Es como si el sentido de lo que “ha pasado” hubiera pasado sin pasar(se), es decir sin articularse en temporalizaciones/espacializaciones de sentido en actos, gestos, y palabras, saturándose, así pues, todo en sí mismo, al recortarse en significantes sostenidos conjuntamente en una estructura signifiante. *Logos* que no existe sino en su pérdida, y que el sujeto, desde ese momento, perseguirá desesperadamente en su rastro, logos desarticulado para ser “rearticulado” *de otro modo*, mediante fragmentos y trozos (los significantes) vueltos irreconocibles puesto que insensatos y, ya lo hemos visto, dispersos, errantes en su insistencia misma. Hace falta todo el trabajo analítico de Freud para intentar recomponerlos y reconquistar, así, la estructura en la cual se fija el malencuentro simbólico. Pero el enigma es que no se hubiera ido más lejos, y el enigma de la *teoría* (no decimos de la praxis) es saber si, efectivamente, no se puede ir más lejos.

Se nos objetará, en todo esto que decimos, poner la infancia perdida (perdida como pueden estarlo la naturaleza o un paraíso) a cuenta del inconsciente fenomenológico y la infancia infernal a cuenta de la institución simbólica y de su malencuentro, y reconstituir entonces otro “mito del origen” que opondríamos al de Freud, una in-nocencia fenomenológica de la carne que dejaría pendiente el enigma irresoluble de la identidad, un ser en el mundo bienaventurado en esta in-nocencia que sería, según el vocablo de Nietzsche, la del devenir, y que se opondría a la obscuridad mortífera de un destino inhallable. Se nos objetará que la codificación simbólica tiene lugar desde antes del nacimiento y que el niño, como la verdad, nunca sale totalmente desnudo del pozo. La objeción sería justa si se interpretara nuestro propósito en un sentido metafísico, incluso de manera degradada, ideológica. Pero lo que no puede dejar de asombrar es la *libertad* de la asociación en un caso que se juega en las marcaciones significantes, y la situación de bloqueo en el otro — y de bloqueo que, por añadidura, es *repetitivo*, extra-poniendo el “sí mismo” del Dasein en el lugar del Gran Otro, de la otra escena que ya no es escena de mundo, en la que el sentido puede o podría hacerse. La experiencia de la femineidad se juega tanto en la criada como en la pera o, aún más, en Gruscha o la mariposa: es una con la de la delicia y la de las “rayas amarillas”, abierta siempre, en sus reminiscencias y premoniciones transcendentales, a la contingencia fenomenológica de las fenomenalizaciones, de las prototemporalizaciones/protoespacializaciones. Y, al contrario, la experiencia de la angustia se fija en el sueño de los lobos o en la escena de la mariposa hasta el punto de enquistarse y no poder desligarse sino por la libertad de la primera. En efecto, todo se sostiene en el encuentro que produce la experiencia concreta, en toda su espesura, de la contingencia fenomenológica y de la necesidad (*Anankè*) simbólica. Si bien reprochamos, al menos implícitamente, a Freud el no haber trabajado con su paciente la doble dimensión que actúa en el episodio con Gruscha, es porque, precisamente, la experiencia humana concreta se produce en este lugar de encuentro — en él, el sujeto habría podido elaborar y comprender conscientemente que hay, en la femineidad y el deseo que despierta, algo que *escapa* al malencuentro, y que no puede entenderse sino en el trabajo consciente, que

⁸ *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Séminaire, livre XI, texte établi par J.A. Miller, Seuil, Paris, 1971. (Jacques Lacan, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992).

produce sentido, del encuentro. No se trata de “escoger” entre lo uno y lo otro, la vida no está hecha de ese lenguaje binario, pero uno puede, esa es la condición humana, sostenerse en el encuentro difícil, inestable, problemático pero sensato, de lo uno y de lo otro, donde lo uno y lo otro son llamados a metamorfosearse mutuamente por este trabajo del sentido. ¿Cómo, pues? Sobre este punto es sobre el que queremos concluir, mostrando el sentido que puede tener el psicoanálisis como *praxis*.

§ 4. PRAXIS PSICOANALÍTICA Y SER EN EL MUNDO

Como ya hemos visto, lo propio de la institución simbólica del sujeto en el fantasma primordial y sus versiones estalladas es, precisamente, que ésta no se cumple, que plantea al sujeto un problema irresoluble, que, por consiguiente, tal institución simbólica está trabajada por una *discordancia* (entre el ser sexuado y el ser empírico, S.P., el cual está socialmente instituido), o que está fijada en su devenir, detenido justamente por la codificación simbólica de la estructura significante. Por lo tanto, el malencuentro es también el de la experiencia fenomenológica del sujeto como ser en el mundo y la del orden simbólico, cuya prematura detención bloquea u obtura lo que podría abrirse como horizonte simbólico *de sentido*, donde el sujeto podría encarnarse como sentido haciéndose y por hacer en el mundo. Los *Wesen* salvajes marcados como significantes son tanto *Wesen* salvajes de mundo — lo que abre la asociación en su libertad — como significantes fuera de mundo en los que se vuelve a jugar en la repetición la captura del sujeto fuera de mundo, su inscripción siempre ya codificada en la escena original del fantasma, donde vacila entre su identidad de ser sexuado, pero en la angustia, y su identidad social de S.P., pero castrada (es decir, muerta para el deseo).

Esta discordancia interna a la institución simbólica es, pues, lo que le divide entre el saber consciente que tiene de sí en tanto que Serguei Pankejeff y el inconsciente simbólico que le fija, sin que él sepa por qué ni cómo, como “hombre de los lobos”. Es muy de notar que esta discordancia sea, asimismo, fijada o bloqueada en la recodificación, en redoblamiento, del inconsciente fenomenológico, es decir mediante la marcación significante. Ciertamente, ésta es lábil y nómada, como dice Freud: “no repara en medios”, pero es, precisamente, en esa medida en la que va a reparar en los *Wesen* salvajes de los fenómenos de mundo: por tanto, sería un profundo error “reificar” el significante lacaniano considerándolo, bien como una identidad inmutable (que haría un *eidos*), o bien, lo que viene a ser lo mismo, considerándolo como procedente de un simple “juego de palabras”. Por una parte, todo esto motiva el hecho de que Lacan solamente diera una definición formal del significante, pero por otra parte todo conduce a pensar que su “teorización” del significante es insuficiente, bricolada como lo está a una concepción insuficiente del lenguaje, demasiado marcada por la lingüística estructural donde a la institución simbólica se la da por cumplida, en concordancia y no en discordancia móvil con respecto a sí misma.

Así pues, el gran error de Lacan es el propio error del estructuralismo, dado que consiste en tomar, de una cierta manera, la estructura significante del inconsciente simbólico como una suerte de “metalengua”, lo que por lo demás tiende a reforzar lo que ya funcionaba en Freud, a saber: una fijación del sujeto, un reforzamiento de su bloqueo, en los términos de la teoría. En efecto, sólo comprenderemos la discordancia interna a la institución

simbólica, y la re-codificación inconsciente que ella efectúa del inconsciente fenomenológico si comprendemos lo que es un *fenómeno* como temporalización/espacialización de gestos, de mímicas, de palabras y de acciones, es decir como *fenómeno de conciencia* — a fuerza de prestar su atención a la articulación simbólica del inconsciente, la teoría psicoanalítica acaba por no comprender lo que es la conciencia. Ahora bien, al menos en la cura, la conciencia es tan importante como el inconsciente y, en la medida en que no es solamente ni mucho menos esencialmente el lugar de las ratiocinaciones y racionalizaciones imaginarias, según la ilusoria imagen del uno mismo que el inconsciente simbólico le tiende como una trampa. De ahí, las teorías que son otros tantos errores en el origen del sí mismo sobre su identidad, la conciencia es de hecho prueba *fenomenológica* concreta de la temporalización/espacialización.

Nada lo indica más claramente que la experiencia o la praxis de la palabra y el habla, “operante” según la hermosa expresión de Merleau-Ponty. No hay palabra ni habla, en otro sentido que en el de la simple transmisión signica de una información (estado de cosas o estado de hechos ya pre-dado en la mirada), sin un proyecto de decir algo. Sin embargo, este algo que es el porvenir de la palabra, aquello que busca decirse buscando las palabras justas, este algo, como decimos, ya pertenece, en el futuro anterior, al pasado, en el momento mismo en que se busca decir y decirlo como lo que, ahora, está ya ahí pero *todavía* por decir: en consecuencia, el “algo” por decir está *espaciado en el origen* del presente donde se cumple la palabra pero, en el mismo movimiento, le pertenece como su futuro (protencional) y su pasado (retencional), y, aún más, la palabra no se despliega sino al tener su futuro, el algo que aún no es y todavía no está reunido en el decir, y al tener ya su pasado, lo que es ya ahí y está ya dicho en la enunciación misma. De modo que el “algo”, que es el sentido por decir, está a la vez allí, en el porvenir de la palabra que se profiere, y allí, en el pasado que ya inicia la palabra profiriéndose o ya habiéndose proferido: el sentido no está solamente en el presente, sino también en el futuro y en el pasado, está *espacializado en la temporalización*, en la medida en que está *tout à la fois tout au long* de lo que nosotros llamamos *fase de presencia*. Precisamente por esta razón, la palabra hablante (aquella que no está “coagulada” en significación(es)) en su movimiento mismo es *sobre-vela* del sentido que se dice (*entre* las líneas y las palabras) por el sentido por decir a la vez en el futuro y en el pasado (eso que *quería* decir cuando *tomé* la palabra) y que es lo único que permite controlar la palabra, *reflexionar el sentido por sí mismo*. Pues esta reflexión vigilante es a la vez auto-referencia y retro-referencia, anticipación y anamnesis (voluntarias) del querer decir por sí mismo. La conciencia no es nada sino este saber hacer del sentido que se hace en una temporalización al hilo de un presente siempre ya estallado, en el origen, como futuro y como pasado. Por consiguiente, el *fenómeno* de lenguaje, junto con las mímicas, los gestos y las acciones que acompañan más o menos a la palabra y al habla hasta el punto de poder sustituirlas, no es, desde el punto de vista fenomenológico (es decir, en su fenomenalidad), nada más que la temporalización/espacialización como conciencia de lo que siempre ya habría sido proto-temporalizado/proto-espacializado por los fenómenos de mundo en el inconsciente fenomenológico y que, incesantemente pero en la radical contingencia, se prototemporalizará y protoespacializará siempre una vez más. Así, aunque sólo fuera por eso, el sentido que se produce en el fenómeno de lenguaje no es sentido de nada (nominalismo), sino sentido de aquello que se le escapa, que está en la linde misma del decir, y que es el lugar inconsciente de los fenómenos de mundo. En el sentido hay,

por decirlo así, un proto-sentido de mundo que se pone en sentido (de lenguaje) *desde que se inicia* la temporalización/espacialización, es decir desde *que este sentido abre* a la conciencia, en tanto que sentido por decir en un pro-yecto que vuelve a virar en un retro-yecto, al abrir la presencia de la conciencia a sí misma.

Todo ello implica, en cuanto al sentido, varias cosas de muy primera importancia. Primero que, en la medida en que es el *mismo* sentido el que está por decir y el que se dice entre las líneas y las palabras, el sentido sólo vive en su hacer, en una *irreductible separación* de sí mismo consigo mismo: fenomenológicamente, el sentido jamás es *coincidencia de sí mismo consigo mismo*, hay una distorsión original del fenómeno de lenguaje, en virtud de la cual es irreducible a significaciones fijadas así como a la certidumbre, que sería la de un *cogito*, es decir, la de “poseerlo”. Nada puede asegurar el sentido a un sí mismo, puede tanto perderse como ganarse cuando creo, porque siempre se trata de una presuposición, tenerlo bien articulado en el encadenamiento de mis gestos y palabras. Por tanto, nadie, ningún sujeto es dueño del sentido que es, desde ese momento, común y que no se deja codificar, incluso si cada cual utiliza los rodeos del código para intentar comprenderlo. Y los signos lingüísticos no son, originariamente, signos de la lengua hipostasiada por los lingüistas, sino, en la fluidez de los fenómenos de lenguaje, *signos del sentido haciéndose y reflexionándose*. No es, pues, más que por una abstracción, que sólo se legitima a un cierto nivel, por la que el signo se deja analizar como significante material y significado (significación) mental o intelectual. Más precisamente, el código, simbólicamente instituido, sólo se convierte en significante como significante *del sentido*, en la separación original del sentido consigo mismo, que produce toda conciencia.

A continuación, el sentido sólo se mantiene separado de sí mismo por esa separación más profunda y abisal que existe entre él como sentido-de-lenguaje y él mismo como protosentido fenomenológico. En esta separación, el sentido de lenguaje está en todas partes abierto, en su temporalización/espacialización, a la trascendencia de mundo como trascendencia de ausencia. El sentido de lenguaje es un ritmo de temporalización/espacialización que hace eco, en abismo, a ritmos de proto-temporalización/proto-espacialización y que, desde ahí, se carga de *Wesen* salvajes que lo atraviesan en toda su extensión (de fase de presencia) para volver a veces, es el caso de Gruscha, al estado de *Wesen* salvaje. La presencia desplegada del sentido, que es presencia del sentido para sí mismo, está agujereada de ausencias, de horizontes o de rayos de mundo donde viene a jugarse y a vivir la dimensión salvaje del inconsciente fenomenológico. La carne de lenguaje, su fenomenalidad, no se confunde por ello con la materialidad de los signos lingüísticos, sino que le da, mediante sus “días”, esas asombrosas resonancias con las profundidades fenomenológicas de la experiencia. La separación entre fenómenos-de-mundo y fenómeno-de-lenguaje no tiene nada (o tiene muy poco) que ver con la barra que separa el significante del significado, o la cadena lingüística de su referente: es más bien un abismo en el que, idealmente y en el límite, todo resuena como eco de todo.

Decimos “idealmente o en el límite” pues, precisamente, existe la institución simbólica, el recorte simbólico en “seres” simbólicos (signos, símbolos, significantes) de la labilidad y de la “continuidad” incoativa del campo fenomenológico. Recorte o partición por la cual, de una manera que habría que interrogar, el sentido busca, al menos por una parte, asegurarse a sí mismo. Pero si el sentido puede asegurarse de manera tal es por la

institución simbólica en su unidad y su globalidad, y no solamente como institución simbólica del lenguaje en lengua: el sentido de lenguaje, como ya hemos visto, está lejos de poder reducirse al sentido lingüístico, que sólo sería expresable en tal o cual secuencia de palabras o de escrituras. Sólo esta comprensión permite liberar a las teorizaciones lacanianas de la influencia de las teorías lingüísticas y comprender la extrema labilidad de las circulaciones significantes; permite comprender más precisamente que la marcación significativa es como es y toma sus propiedades de donde “quiere”, en la ignorancia de la distinción entre lingüística y extra-lingüística y, finalmente, permite comenzar a comprender por qué, en el inconsciente simbólico, *la institución simbólica está en discordancia consigo misma*, por qué libera al sujeto a una *particularidad* que el sujeto *experimenta*, y por tanto vive, como si se le separará de los otros hombres, del sentido que es originariamente experimentado y vivido como su ente *común*.

Hay, pues, un bloqueo del acceso al sentido por medio de esta discordancia misma que es generatriz de la patología como patología simbólica. Como ya hemos dicho, al sujeto le falta algo y falta algo en el sujeto, una laguna se introduce en la experiencia del sentido, y sobre todo aquello que es susceptible de articularlo en la institución simbólica. Comprendemos ahora que la cura sólo pueda “dar resultado” mediante la *praxis* del sentido, mediante la *aventura* de su temporalización/espacialización, y que es, en la cura, *praxis* de la palabra y el habla, prueba del sentido haciéndose como tiempo que se hace y espacio que se hace. Queda comprender, precisamente, que esta prueba sólo da resultado si es el encuentro *práxico*, fenomenológico, a través del hacerse del sentido, de la institución simbólica, la repleción, por decirlo de alguna manera, de la laguna por medio de la cual, únicamente, se puede transformar la discordancia en concordancia al hilo del tiempo, como prueba concreta de la vida y su finitud.

Adivinamos que eso sólo puede ocurrir si la obturación del sentido por su obnubilación en los significantes y sus juegos muda en su apertura como un horizonte simbólico *de sentido*, por tanto mediante el trabajo consciente de sentido a propósito de los errantes y dispersos significantes sostenidos conjuntamente por la estructura simbólica del fantasma primordial, donde el malencuentro se encuentra malencontradamente codificado. Como se dice, se trata de “volver a pegar los trozos” no, como parece haberlo hecho Freud, para “acorralar” más seguramente al sujeto, sino al contrario para que este “recollage” sea mediatizado por la *praxis* del sentido o puesto en sentido bajo el horizonte simbólico del único sentido propio para “acordar”, *como en una difícil composición musical*, al sujeto consigo mismo. Lo cual, a su vez, sólo puede suceder si el sujeto *experimenta* concretamente, en el tiempo y en el espacio del sentido que se hace en la cura, que su muerte simbólica, significada en el fantasma primordial, no significa su muerte pura y simple, lo que puede experimentar no como S. P. castrado sino, de manera compleja, como Sergei Pankejeff que tiene que vivir y puede vivir. En términos técnicos, esto se llama “atravesar la castración” y se sabe muy bien que no basta con decir que ésta exista para que la haya efectivamente. Se trata precisamente de una *praxis* que nada, ni nadie, puede prescribir *a priori*. Pero, sin duda, lo que se comprueba es que la tendencia remanente de la teoría analítica, freudiana o lacaniana, pretende, y es lo menos que se puede decir, eliminar tendencialmente una parte de la indeterminación principal de la *praxis*, codificarla al máximo y, por ello, se condena al fracaso de un paciente adhiriéndose finalmente a la teoría como aquello que, únicamente, puede darle su identidad simbólica; y se sabe que (siempre tendencialmente) eso hace mutar a la teoría, junto a su imperialismo

característico, en “religión”, al menos bajo una forma “salvaje”, “mágica y arcaica” — como una especie de nueva mitología, y el ejemplo del hombre de los lobos es, a este respecto, muy característico.

“Atravesar la castración” es, así pues, una expresión que todavía está simbólicamente *demasiado marcada*, que comporta su sello de origen, como tal más bien mágico-religioso, cuando no se trata nada más que del acceso al sentido como acceso a la condición humana. Y de ésta la sexualidad es parte integrante, tal y como lo descubrió genialmente Freud. El descubrimiento freudiano tuvo lugar, precisamente, al haber puesto en relación las patologías psíquicas, al menos las neuróticas y perversas, con algo que es siempre ya faltante en la articulación de sentido de la *diferencia* irreductible de los sexos. Ser hombre es también ser *sexuado*, es decir diferente, no tener todo, probarse finito y ser preso del deseo de unirse con lo otro, no para volver a encontrarse entero o para conservarse íntegro sin alteración, sino también, en algún sentido, para perderse, para intercambiarse, para probar que la humanidad sería monstruosa si no se hiciera en este encuentro en el que la diferencia toma *sentido* y en el que toma también, pero *en el mismo movimiento*, la identidad simbólica de ser deseante. El miedo a lo otro, la angustia de castración, sólo es el retroceso en forma de pánico ante esta alteración, que se recodifica en una escena, un fantasma primordial, en el que no ha tenido lugar más que el “no haber tenido lugar”, el bloquearse en el no-lugar, en la laguna del sentido que es también una laguna como fenomenalidad en esos fenómenos de lenguaje donde busca decirse lo indecible, la pequeña diferencia — en el hombre de los lobos, a través de la escena con Gruscha, rayando en esos seres que son las peras y la muchacha. Pero, precisamente, este *Wesen* es un fragmento errante de este logos que faltaba por hacerse y que, en cierto modo, se había prestado para la marcación o recodificación significativa, a la cual, por otra parte, Freud le condujo quizás precipitadamente. Hubo que conducir hacia el sentido por hacer todo lo sedimentado en esta composición musical, este “pensamiento” inconsciente del paciente, para colmar la laguna, para acordar la falta del malencuentro a aquello que habrá podido ser el horizonte del encuentro, para hacer de este modo que, en este trabajo, la *barra* que barrea el acceso a la mujer se convierta en una distancia, un abismo, donde la experiencia del sujeto pudo resonar en eco en la experiencia del otro — o mejor, para indicarlo en hueco, que la imposibilidad de la relación sexual pueda, en este abismo donde nos jugamos la muerte, mutarse en posibilidad *articulada* sobre la posibilidad de la relación *humana*, de la relación con el sentido como sentido común, y donde cada uno tiene que perder algo de su identidad instituida.

Hemos dicho también que, sólo ilusoriamente, la estructura significativa puede constituir una especie de metalengua, y hemos medido los peligros, a veces extremos, de esta ilusión. Pues más bien es, como comprendemos ahora, una metalengua *abortada*, un “sistema” o una “máquina” de *fragmentos*, de trozos de este logos por hacer y que sólo se saturan de sentido como significantes por el hecho de que cada uno de ellos es una parte que vale por el todo, donde cada vez el todo se vuelve a jugar en la inexorable repetición. La laguna, como fenomenalidad en el plano fenomenológico del *logos* por hacer, se colma en un sentido esparcido ciegamente en los significantes, muta, según nuestra imagen, en quiste simbólico que inhibe el ser-en-el-mundo, lo “perturba” (Bingswanger) como un tumor maligno. El estructuralismo, particularmente, debería haberse adaptado y estar atento a este tipo de cierre. Constituye, no obstante, un momento fecundo en la comprensión de lo que aquí está en juego. Pero sólo es un momento, particularmente apto para comprender los “efectos” de sentido en los significantes.

Pero sólo hay efecto de sentido en un sentido abortado o faltante. Y eso, el sentido lo arriesga siempre, como hemos visto, él que jamás puede ser “poseído”, él que sólo cree encontrarse para perderse, él, sobre todo, que es *común*, abierto a todos los vientos, a todas las pruebas que le podamos hacer. *El sentido no se da ni se toma, sino que se hace*. Y sólo se hace bajo el horizonte de ausencia radical que es el horizonte de transcendencia del mundo, es decir, de este no sentido absoluto que es la muerte. Ser hombre es llegar a ser, devenir según la palabra de Nietzsche, lo que se “es”, en el más radical enigma, y en un incesante combate del sentido contra el no sentido, de la *vida* contra la *muerte* y de todo ello, una vez más, la sexualidad como experiencia humana forma una parte integrante. Precisamente, sólo se convierte en el todo de la experiencia humana en la patología, mediante esa “cancerización” de la experiencia que el psicoanálisis va a tratar, con las ambigüedades que hemos señalado, porque el psicoanálisis sigue siendo cómplice de esta “cancerización” por su origen. Para hablar el lenguaje técnico de la filosofía, la sexualidad es *un* existencial, pero no el existencial alrededor del cual pivotarían todos los otros, incluso si el hecho de que sea uno de ellos le hace atravesar, por cierto, todas las demás experiencias. Así, también en este sentido la sexualidad es *uno* de los principales “objetos” de la institución simbólica, sin ser el único “objeto”. No hay aquí jerarquía de niveles sino compenetración lateral u horizontal, pues la misma “adhesión masiva de la carne al Ser” es la que se eleva junto al orden simbólico que se recorta codificándose. Esta elevación puede revelar discordancias, fisuras o fallas (una arquitectónica), y ello es lo que produce toda la complejidad de la institución simbólica: tanto el hecho de que pueda recodificarse ciegamente, como lo que la conduce a codificarse tan ciegamente. Si, efectivamente, hay que afirmar un primado del orden simbólico no puede ser para decir que la institución simbólica —siempre relativamente ciega— está ya cumplida desde siempre, acabada, como el resultado de una labor divina y prehistórica. Pues la institución simbólica está *siempre haciéndose*, recomponiéndose, elaborándose — y es lo que demuestran tanto los estudios etnográficos como los estudios psicoanalíticos —, pero precisamente en el encuentro, fenomenológico y humano, por una parte de lo que tiende siempre oscuramente a maquinarse ciegamente en la *Gestell* simbólica y, por otra, de la *búsqueda del sentido*, es decir de su horizonte, que es simbólico, pero abierto *en abismo* por el campo fenomenológico del inconsciente y de la conciencia fenomenológica. Este abismo, que es el de lo sublime kantiano⁹, es el abismo en el que tiene lugar la lucha incesante del sentido consigo mismo, de la vida contra la muerte. Y en esta lucha, lo hemos experimentado cruelmente a lo largo de nuestra vida, llegamos a morir varias veces. Antes de que nos sobrevenga el término. Pero sólo sabemos, aunque con una certidumbre inexorable, que el hecho será *empírico* y que fuera de lo empírico, precisamente, no hay más que metafísica, lo que necesariamente no significa que ésta sea una ilusión. Aunque esa es otra historia... quizás “totalmente otra”, por otra parte. La metafísica en este amplio sentido está muy lejos de ser propiedad exclusiva de los filósofos, y ya sería hora, hoy, de reconocer que también forma parte del sentido común de los hombres, más allá de las codificaciones culturales, como un sentido *salvaje e inextinguible*.

9 Vid. el “momento” de lo sublime en Kant. Y para lo que decimos en *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit.; vid. también nuestro estudio: “Métaphysique et phénoménologie. Sur le sens du renversement critique kantien” in *La liberté de l'esprit*, n° 14, invierno 1986/87, Hachette, Paris, 1987, pp. 99-155.

La pulsion chez Marc Richir

Joëlle Mesnil

Psychologue clinicienne. Université Paris7.

<http://jmesnil5.blogspot.fr/>

Résumé

Cet article se propose de faire apparaître une surprenante convergence entre deux pensées à première vue fort différentes de la pulsion, celle du philosophe Marc Richir et celle du psychanalyste Jean Laplanche.

Dans *Phénoménologie et Institution symbolique*, paru en 1988 Marc Richir distingue la pulsion, qu'il repense avec Freud et contre lui, d'une poussée qui n'est pas encore pulsion.

La pulsion qui au sens strict chez Marc Richir, nait de l'échec d'un processus de phénoménalisation présente, ainsi conçue, de remarquables points de convergence avec celle de Jean Laplanche. Le philosophe et le psychanalyste, -dont on connaît pourtant les résistances à la phénoménologie-, défendent une conception traumatique de l'origine de la pulsion qui est en même temps une conception traumatique de l'origine du moi.

Mots clefs

Richir, Viderman, Fichte, temporalisation, spatialisation, pulsion, Lacan, malencontre, mécanismes innés de déclenchement, mécanismes symboliques de déclenchement, séduction, réalité psychique, signifiant énigmatique. Déliaison, étayage.

Abstract

This article aims at showing a surprising convergence between two thoughts of the drive -which at first sight seem to be very different- :Marc Richir's (philosopher), and Jean Laplanche's (psychoanalyst). In *Phénoménologie et institution symbolique*, published in 1988, Marc Richir distinguishes a drive (*Trieb*), rethinks in accordance with Freud but also against Freud's conception, from a tendency that is not yet a drive. What Marc Richir calls "pulsion" (drive), born of the failure of a process of phenomenalisation, has remarkable points of convergences with Jean Laplanche's "pulsion". Richir and Laplanche defend a traumatic origin of the drive which is at the same time a traumatic origin of the ego (*le moi, Ich*).

Keywords

Richir, Viderman, Fichte, temporalization, spatialization, drive, Lacan, mechanisms innés de déclenchement, mechanisms symboliques de déclenchement, seduction, psychical reality, enigmatic signifier, repetition compulsion, disbinding.

La pulsion chez Marc Richir

Joëlle Mesnil

Psychologue clinicienne. Université Paris7. <http://jmesnil5.blogspot.fr/>

«C'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non accomplissement induit des effets ». Marc Richir

Je¹ vais donc vous parler de la pulsion chez Marc Richir en vous proposant une mise en relation avec une pensée psychanalytique, celle de Jean Laplanche.²

Le rapprochement entre Laplanche et Richir peut paraître d'autant plus curieux que Laplanche a toujours eu une position plus que réservée par rapport à la phénoménologie, même s'il lui arrivait de se référer positivement à Husserl, à Heidegger, ou encore à Merleau Ponty. Mais qu'est-ce que Laplanche appelle phénoménologie ? C'est avant tout l'idée que tous les processus psychiques se font en première personne et relèvent d'une intentionnalité. Or, pour Marc Richir la phénoménologie, c'est autre chose ! Sa phénoménologie est largement a-subjective et non intentionnelle. On comprend dès lors qu'ils puissent se rencontrer alors même que Laplanche se dise « anti-phénoménologue ».

Un très gros problème dans les rapports qui ont été tentés entre psychanalyse et phénoménologie surtout depuis une quinzaine d'années, c'est d'une part, l'édulcoration du texte freudien conjuguée à un Husserl tronqué, d'autre part l'ignorance systématique de ce qui s'est fait après Freud... et dans une large mesure de la pensée de l'un des représentants les plus originaux de la phénoménologie contemporaine, Marc Richir.

Même si l'on s'en tient à Freud et à Husserl, on constate qu'au lieu de conserver le tranchant des deux pensées, ce qui en fait la spécificité la plus irréductible, on gomme ici, on rabote là, au point qu'on aboutit à un invraisemblable accord basé sur d'énormes malentendus. Non seulement, édulcoration du texte freudien et tronquage du texte husserlien, mais encore non prise en compte de la dimension historique de ces pensées. De leur évolution, du jeu complexe qui s'instaure en elles entre la lettre et le sens. Freud est sans doute le plus mal traité ; on le prend au pied de la lettre. Or, être attentif à la lettre ne veut pas dire prendre au pied de la lettre.

Si cette comparaison de sa pensée de la pulsion avec celle d'un psychanalyste me paraît pertinente, c'est aussi que Marc Richir lui-même précise que quand il parle de pulsion, il s'agit presque toujours de la pulsion « freudienne » : « la pulsion pour moi est toujours déjà symbolique »³. Or, la pulsion est indissociable de l'inconscient que justement il qualifie de « symbolique » quand il s'agit de l'inconscient de la psychanalyse. Il

¹ Le texte qui suit est une version retravaillée de la conférence que j'ai donnée au CEPHEN à Nice en mars 2012. Centre d'études phénoménologiques de Nice. Lien vers la conférence : <http://tilidom.com/tilidom/download/206659F02>

² J'avais écrit, il y a dix ans, une assez longue lettre à Marc Richir où j'abordais cette question des convergences que j'avais cru déceler entre certains aspects de la pensée de Laplanche et la sienne, précisément sur cette question de la pulsion. Sa réponse écrite, riche et détaillée, m'a permis d'avoir l'assurance que ce rapprochement lui paraissait largement fondé, avec toutefois quelques réserves ponctuelles.

³ *Ibid.*

réserve donc le terme de « pulsion » à la pulsion psychanalytique, plus précisément freudienne. Il faudra bien sûr justifier ces deux termes de « symbolique » et de « freudien ».

Le qualificatif de « freudien » est particulièrement problématique. Quand on dit « pulsion freudienne », qu'est ce qu'on va donc entendre par là ? La pulsion de *Pulsion et destin des pulsions*? Les *Impulse* des textes précoces? La pulsion de la première topique? Celle de la seconde? Encore autre chose, par exemple une « mythologie » comme Freud le dira tardivement? Et malheureusement plus d'un phénoménologue s'emparera de cette « mythologie » pour édulcorer Freud. Laplanche mais aussi on va le voir, Marc Richir, vont justement entendre par « pulsion » quelque chose qui ne peut apparaître qu'au terme d'une lecture problématique et problématisante du texte de Freud. Qui partant des contradictions du texte, au lieu de dire « il s'est contredit », cherche à saisir ce qui se faisait entendre au travers de ces contradictions.

La confrontation que je propose se justifie également du fait que Marc Richir propose de voir dans la psychanalyse « le paradigme de l'anthropologie phénoménologique ». L'ensemble de son œuvre témoigne d'une connaissance approfondie de la psychopathologie, non seulement de Freud mais aussi de Lacan, et de Binswanger, ainsi que de Winnicott.

Laplanche quant à lui, n'a jamais rejeté la philosophie comme l'ont fait beaucoup de psychanalystes, souvent lacaniens, alors même que dans certains cas, c'était leur première formation. Alors qu'il vient d'évoquer la mise en scène du désir, fonction première du fantasme, il conclut l'opuscule rédigé avec Pontalis, *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*, par la phrase suivante : « Quant à savoir qui signe la mise en scène, pour en décider, le psychanalyste ne devrait plus se fier aux seules ressources de sa science ni même à celles du mythes. Il faudrait encore qu'il se fasse philosophe »⁴ Le plus souvent, il se réfère au dernier Husserl dont il cite *La terre ne se meut pas* dans son introduction au recueil de ses textes *La révolution copernicienne inachevée*.

Dans *Temporalité et traduction. Pour une remise au travail de la philosophie du temps*⁵, il se réfère positivement à Heidegger. Et en ce qui concerne Merleau-Ponty, il évoque notamment le fait que celui-ci « n'a jamais hésité dans sa *Phénoménologie de la Perception*, et déjà dans *La structure du comportement*, à rétablir la continuité entre l'analyse phénoménologique chez l'être humain et l'observation ou l'expérimentation chez l'animal. »⁶ C'est important de le remarquer, parce que cette référence positive à l'éthologie est loin d'être fréquente chez les psychanalystes... et chez les phénoménologues. Ce point est même crucial. Car Marc Richir, lui aussi, pour penser la pulsion, se réfère à l'éthologie, notamment dans un chapitre de *Phénoménologie et institution symbolique* (1988) où il interroge un texte de Heidegger sur l'animalité, avec comme instance critique, un autre texte, de Konrad Lorenz. Si la référence à l'éthologie a ici tellement d'importance, c'est parce que Laplanche, comme Richir, s'opposent fermement à l'idée de monade originaire comme état premier du nourrisson.⁷ Dans tous

⁴ Jean Laplanche et J.B. Pontalis. *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*, 1964, ed Hachette, 1985, p. 74.

⁵ *La révolution copernicienne inachevée*. Travaux 1967-1992. Aubier, 1992, p. 318ss.

⁶ *La révolution copernicienne inachevée*. Travaux 1967-1992. Aubier, 1992, p. 365.

⁷ A la différence, par exemple de C. Castoriadis, alors même que Marc Richir se réfère positivement et longuement dans les *Recherches*

les cas, on constate que pour Richir comme pour Laplanche, la naissance même de la pulsion est indissociable d'une ouverture à l'autre; pas le grand Autre lacanien, mais le proche, le *Nebenmensch*, le plus souvent la mère. Et cette apparition de la pulsion paraît bien contemporaine de la naissance du moi tant chez le psychanalyste que chez le philosophe. Mais un jeu subtil va s'établir entre l'autre et l'Autre, jeu qu'il va falloir comprendre pour que la notion de pulsion même apparaisse comme autre chose que comme un artefact théorique.

Notons que Laplanche se réfère⁸ encore à Merleau Ponty, quand le philosophe lui-même évoque Margaret Mead qui soutient que la relation parent-enfant, et même plus généralement adulte-enfant, vraiment dans sa réalité « communicationnelle », obéit à un schéma qui est plus général que l'Œdipe. On verra l'importance de ce point quand il s'agira de s'interroger sur le mode de constitution de la pulsion. La pulsion chez Jean Laplanche et chez Marc Richir va être pensée dans le même mouvement que le processus d'humanisation du petit animal qu'est tout d'abord le bébé humain.

Le primat de l'autre, aussi bien dans la constitution de la pulsion que dans celle de la subjectivité se retrouve aussi bien chez Richir que chez Laplanche qui justifie le titre de son recueil d'articles *La révolution copernicienne inachevée*, par le fait qu'il considère que Freud n'est pas allé assez loin dans sa « révolution copernicienne ». Qu'après une première conception hétérocentrique de la subjectivité, il est revenu à une conception auto-centrique qui réduit la portée de ses découvertes, et en particuliers l'irréductibilité de son inconscient à d'autres formes d'inconscients déjà présentes chez des philosophes. L'étrangeté radicale qui caractérisait sa découverte est perdue de vue. Richir propose lui aussi une conception « exocentrique » de la naissance du moi et de la pulsion. Dans le second chapitre de *Phénoménologie et institution symbolique*, consacré à Fichte, il souligne:

« ...il est donc important de comprendre, dès le départ, que, pour Fichte, il n'y a pas de conscience de soi finie possible sans une limitation, donc une détermination conceptuelle, dans son activité, c'est à dire sans lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage, et par là, sans existential symbolique, et la difficulté réside dans la médiation qui fait passer de celui-ci à l'existential de monde, c'est-à-dire, en notre sens, à l'existential phénoménologique. »⁹

La plupart des termes technique présents dans cette phrase trouveront un éclaircissement dans la suite de cet exposé. Retenons de ce passage que Richir, qui, le contexte le montre, reprend à son compte tout un pan de l'édifice fichtéen, l'idée que sans limitation à la phénoménalité, il n'y a pas de conscience de soi possible, ni même constitution d'un moi et on va le voir, d'un inconscient.

D'où vient la limitation ? De l'autre auquel l'humain a affaire dès sa naissance. Mais le problème est que cet autre, le plus souvent la mère, est aussi un Autre disons, au sens lacanien. Si le bébé humain de Marc Richir (et

phénoménologiques (Ousia, 1983) au texte de Castoriadis paru en 1975: *L'institution imaginaire de la société*. Plus précisément, il évoque le « remarquable » chapitre intitulé « l'individu et la chose » où la monade est pourtant bien présente. Alors, ce que Marc Richir retient de Castoriadis, c'est avant tout l'idée d'un inconscient qu'il qualifiera quant à lui de phénoménologique.

⁸ Ibid, p. 288.

⁹ Marc Richir. *Phénoménologie et Institution symbolique*, Millon, 1988, p. 46.

on va le voir, de Laplanche) est d'emblée ouvert sur le monde comme n'importe quel autre animal, reste qu'il n'est pas n'importe quel animal ! Et le problème qui se présente au petit d'homme est non pas celui de comment s'ouvrir au monde, mais comment se fermer, et plus précisément comment s' « insulariser », pour reprendre une expression employée par Marc Richir. Or, ce que Marc Richir appelle « insularisation » nécessite l'intervention de l'Autre...dans l'autre :

« ...sans l'inscription instituante, par l'Autre, des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage dans le corps (ce en quoi consiste proprement son institution symbolique), le Leib comme corps de chair ne pourrait sans doute pas s' "insulariser", au monde comme phénomène de monde. Autrement dit, s'il n'y avait pas institution de sujet au lieu de l'Autre, *comme substrat dérobé au phénomène de langage* (je souligne), à sa téléologie schématique sans concept, il n'y aurait pas de conscience de soi incarnée, mais seulement, pour parler comme Merleau Ponty, chair indivise du *Leib* et du *monde*. »¹⁰

Dans les *Méditations phénoménologiques*, on retrouve cette idée :

« ce qui m'individue comme moi n'est pas phénoménologique... »¹¹

Richir précise encore que notre ipséité « ne peut trouver sa source qui n'est pas son origine, que dans l'énigme d'un instituant symbolique non déterminant. » Instituant non déterminant auquel on opposera justement la pulsion comme instituant symbolique déterminant et mortifère.

On retrouve chez Laplanche cette idée que c'est l'autre qui est premier dans la constitution du futur sujet: « la théorie de la séduction affirme la priorité de l'autre dans la constitution de l'être humain et de sa sexualité. Non pas l'Autre lacanien, mais l'autre concret. »¹² Mais Laplanche va lui aussi montrer de quelle façon cet autre concret est porteur d'Autre, en effet, jusqu'à un certain point « lacanien ». Et on va retrouver chez le psychanalyste l'idée d'insularisation propre à Richir: « le problème de s'ouvrir au monde est un faux problème et la seule problématique sera plutôt de se fermer, de fermer un soi, ou un moi... »¹³

Comment le jeu de l'Autre en l'autre va-t-il pouvoir instaurer cette fermeture ? Laplanche répond: par le refoulement originaire qui lui-même est l'effet d'une rencontre manquée, nécessairement manquée avec l'autre.

« c'est d'un seul mouvement que le refoulement originaire clive du psychisme un inconscient primordial qui *devient* par là-même un ça, et qu'il constitue les objets sources, sources de la pulsion ». ¹⁴

Cette phrase offre un condensé de la théorie dite de « la séduction généralisée » de Laplanche. Avant d'en développer toutes les implications, disons que le refoulement originaire chez Laplanche est inconcevable sans un

¹⁰ Ibid, p. 62

¹¹ Marc Richir. *Méditations phénoménologiques*. Millon, 1992, p. 107

¹² Laplanche. *La révolution copernicienne inachevée*. Aubier, 1992, p. 454

¹³ Laplanche. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. PUF, Quadrige 1987, p. 93

¹⁴ *La révolution copernicienne ...*, p. 239.

rapport lui-même originaire à l'autre. On va voir que le refus de concevoir la pulsion « freudienne » comme une simple poussée biologique, ou d'origine biologique, est indissociable tant chez Richir que chez Laplanche du primat de l'autre dans la constitution tant de la subjectivité que de l'inconscient.

Certes, il faut être prudent, parce que les textes de Richir auxquels je me réfère pour aborder cette question de la pulsion datent de la fin des années quatre vingt et que sa pensée a évolué depuis. En particuliers, la référence à D.Winnicott, devenue prioritaire chez lui quand il aborde la psychanalyse depuis une dizaine d'années, pourrait soulever un doute quant au rejet intégral de la monade comme état premier du nourrisson ; c'est une question qu'il conviendrait d'examiner de plus près, mais que je n'aborderai pas ici car elle exige un travail à part entière. Il convient en tout cas de préciser que la pulsion « freudienne » n'est plus au cœur de ses investigations. Il se réfère maintenant bien plus à Winnicott qu'à Freud et à Lacan. A l'époque de *Phénoménologie et institution symbolique*, il ne se référerait pas encore à l'auteur de *Jeu et réalité*. En psychopathologie, ses références étaient essentiellement Freud et Lacan d'un côté, et de l'autre, Binswanger en ce qui concerne la psychiatrie phénoménologique. En tout cas, même dans l'échange que nous avons eu en 2002, les idées de Richir sur la pulsion ne semblent pas avoir notablement changé, et de brèves allusions à cette notion dans les derniers séminaires en 2011-2012 montrent de façon certaine que « pulsion » chez lui est encore aujourd'hui du côté de ce qu'il appelle « symbolique » et de l'inconscient psychanalytique, irréductible à l'inconscient « phénoménologique ». Dans des textes plus récents comme par exemple *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, on trouve encore plusieurs allusions aux « pulsions dont parle la psychanalyse »¹⁵.

Cela ne veut pas dire qu'il ne se réfère pas aussi au *Trieb* non seulement de Husserl mais aussi de Fichte. Il emploie alors plutôt le terme de « poussée », en précisant qu'il n'est pas question de la pulsion psychanalytique. Par exemple en 2004, dans *Phantasia Imagination Affectivité*, on peut constater qu'il y a pour lui aussi une « pulsion » qui n'est pas psychanalytique, donc pas symbolique (je m'expliquerai sur le choix de cet adjectif); on peut la dire phénoménologique. Il se réfère en particuliers à un texte de Husserl sur la pulsion qui date de 1933 où celui-ci parle de « système pulsionnel »; il s'agit alors dans les termes de Marc Richir d'un « fond affectif pulsionnel » de l'intentionnalité au niveau du primordial. La sphère primordiale se situant chez lui au niveau de l'inconscient phénoménologique irréductible à l'inconscient « symbolique » de la psychanalyse. Cet inconscient là est à l'œuvre dans tout processus de création qui ne se réduise pas à ce qu'on appelle souvent aujourd'hui la créativité, voire « effet de langage ». Il est aussi question de cette « pulsion » qui n'est pas celle de la psychanalyse dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, parus en 2006. Marc Richir dit alors que la poussée (*Trieb*) à vivre est, dans ses termes, « l'affectivité même ».¹⁶ Il évoque à plusieurs reprises cette « poussée aveugle et innocente du vivre c'est-à-dire de l'affectivité »¹⁷. Retenons ce terme d' « innocente ». Innocent est un terme que Marc Richir emploie souvent quand il s'agit de parler de quelque chose qui relève de la

¹⁵ Marc Richir. *Fragments sur le temps et l'espace*, Millon, 2006, p. 272.

¹⁶ *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, J. Millon, 2006, p. 84.

¹⁷ *Ibid*, p. 141.

dimension phénoménologique et en particuliers, justement, d'une poussée phénoménologique irréductible à la pulsion freudienne dont il parle par ailleurs la plupart du temps quand il emploie le terme de pulsion. La pulsion dont il est question dans ce texte de Husserl est, dit Marc Richir, aveugle, et sans but. Aveugle, d'une certaine façon, la pulsion freudienne l'est aussi, mais l'aveugle d' « après » l'institution symbolique n'est pas le même que celui d' « avant »; cette pulsion « freudienne » a un but qu'elle poursuit obstinément, tête baissée, droit devant, s'il le faut en détruisant tout sur son passage. C'est la pulsion de la dé-liaison, du primat des processus primaires, de la pulsion de mort freudienne, mais aussi, on va le voir, et il est étonnant que si peu d'analystes l'aient remarqué, de la pulsion sexuelle de la première topique. La pulsion richirienne n'est ni biologique, ni phénoménologique. Elle est « symbolique », mais comme on va le voir, « symbolique » chez Richir a une signification irréductible à une perspective structuraliste. Et cela, même si cette perspective ne lui est pas étrangère.¹⁸ La pulsion freudienne, que Richir qualifie de « symbolique » est tout le contraire d'une poussée « innocente » du vivre. Elle est destructive, c'est en fait on le verra la pulsion de mort. Richir associe régulièrement « mort » à « ce qui demeure retranché de toute temporalisation/ spatialisation de langage. »¹⁹ Il évoque une puissance mortifère, « découverte véritablement effrayante, qui fait partie de notre modernité, et qui n'est pas sans rapport avec la "découverte" de la psychanalyse puisqu'elle est celle d'un pouvoir qui nous dépasse et qui nous fait, au risque de se retourner contre nous comme pouvoir de mort. »²⁰ L'instituant symbolique, chez Marc Richir est une puissance mortifère hors de la rencontre entre phénoménologique et symbolique.

Dans les rares textes récents où il est encore question de la de pulsion non pas husserlienne mais « freudienne, on trouve encore un exemple, dans un passage de *Phantasia, imagination, affectivité*, où Marc Richir cite Winnicott : « les pulsions sont la plus grande menace pour le jeu et le moi »²¹. Or, le jeu chez Marc Richir, a toujours lieu dans la dimension réfléchissante de la vie humaine, la dimension phénoménologique avec sa liberté (irréductible à la liberté symbolique) et son ouverture à la création. Il s'agit du *play* de Winnicott, non pas du *game*. (Le *game*, jeu avec règles est forcément du côté de l'institution symbolique). La pulsion dont parle Winnicott dans le passage de *Jeu et Réalité* cité plus haut correspond manifestement, dans une certaine ligne interprétative du concept de pulsion qu'on trouve notamment chez Laplanche, à la pulsion de mort, et cela, alors même que Winnicott refuse ce concept. Cette apparente contradiction n'est que l'index pointé vers l'extrême difficulté qu'il y a à saisir ce que Freud entendait par pulsion et plus encore dans la seconde topique par pulsion de mort. Quand il se réfère à la psychanalyse en 1988, et qu'il parle de pulsion, on constate que Marc Richir ne parle en fait que de la pulsion de mort en se référant d'ailleurs à Lacan davantage encore qu'à Freud. Il s'est beaucoup référé à Lacan dans ses textes de la fin des années 80, en particuliers au séminaire 11 *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Pratiquement plus maintenant ; je pense même pouvoir dire qu'il est devenu très réservé par rapport à Lacan. Or la pulsion (de mort ou pas) chez Lacan n'est jamais d'origine biologique. Sur ce point Laplanche s'accorde avec celui dont il s'est détourné par ailleurs, pour des raisons qui n'étaient pas seulement

¹⁸ C'est d'ailleurs un point qu'il souligne dans sa réponse à ma lettre du 18 décembre 2002. La pulsion de Freud n'est pas pas biologique, il commente ainsi mon emploi du terme « Pulsion » : « pour moi, toujours déjà symbolique ».

¹⁹ Phénoménologie et institution symbolique, p. 133.

²⁰ Ibid, p. 135

²¹ Fragments sur le temps et l'espace.

institutionnelles. Richir quant à lui, dans « *Phantasia, imagination, affectivité* », exprime l'idée que les pulsions « au sens de Freud » n'ont pas d'origine biologique, « elles sont instituées avec la *Stiftung* intersubjective »²². Je reviendrai sur ce point, car pour lui comme pour Laplanche, la pulsion est *crée* (mais sans créateur) dans le cours des tous débuts de la vie humaine tout comme le moi et l'inconscient (de la psychanalyse). Que la pulsion soit créée après la naissance est une idée suffisamment inhabituelle pour qu'on s'y arrête. Elle sera au centre de cet exposé, avec cette autre: la pulsion dont nous parle Marc Richir est avant tout la pulsion de mort. La pulsion de mort fonctionne toute entière sur le régime du processus primaire, « ce qui en fait la pulsion par excellence, l'âme pulsionnelle de toute pulsion... »²³

Revenons un instant sur l'usage du qualificatif « freudienne », usage qui peut constituer une embûche : j'ai employé l'expression de pulsion freudienne. Mais qu'est ce que ça veut dire « pulsion freudienne »? Et même « pulsion de mort freudienne »?

On trouve chez Freud plusieurs conceptions de la pulsion. Dire pulsion « freudienne » sans plus de précision ne veut tout simplement rien dire ! Laplanche depuis ses premiers textes, notamment le célèbre *Vocabulaire de la psychanalyse*, avec Pontalis ne cesse de répéter une chose sur laquelle j'ai tenu à insister : on ne peut lire Freud sans tenir compte de l'histoire de la pensée de Freud. Si dire « pulsion freudienne » est particulièrement problématique, c'est parce que comme Laplanche l'a montré, il n'y a pas *une* pensée freudienne de la pulsion mais plusieurs ; ou plutôt, il y a une pensée qu'on pourrait dire plus spécifiquement freudienne mais recouverte par Freud lui-même par d'autres conceptions ultérieures, parfois moins riches.

On notera que Marc Richir dit la même chose de la lecture de Husserl.

Marc Richir et Jean Laplanche n'expriment pas seulement des idées dont les contenus sont sur certains points très convergents ; radicalement leurs styles de pensée présentent de grandes similitudes, en deçà d'une immense différence formelle, plus précisément d'écriture: le premier tient à la plus grande clarté d'expression possible, alors que beaucoup reprochent au second d'être particulièrement difficile à lire. Le psychanalyste et le philosophe élaborent leurs idées dans le contexte d'une lecture d'un auteur fondamental dans leurs parcours respectifs. Et se permettent de penser contre lui si l'objet de leur pensée l'exige. Freud et Husserl, comme tous les grands penseurs découvrent et recouvrent leur propres découvertes, interrompent parfois une veine qui restropectivement paraît prometteuse, et ce sont des lecteurs attentifs qui peuvent retrouver un fil parfois devenu inapparent et même lui donner un prolongement. On sait que Laplanche, sur la base d'une extrême connaissance du texte freudien a élaboré une théorie personnelle, notamment de l'origine de la pulsion. Et quand Richir lui-même parle de Freud, la pulsion freudienne telle qu'il la conçoit correspond à un Freud qui n'est pas du tout celui de la plupart des autres lecteurs phénoménologues. Dans ma lettre de 2002, j'avais écrit à Marc Richir : « Ma volonté d'établir un rapprochement entre la position de Laplanche et la votre tient au fait que les tentatives actuelles en ce sens me paraissent peu convaincantes, en particuliers tout ce que j'ai entendu à L'école Française de

²² Phantasia, imagination, affectivité, J. Millon, 2004, p. 283

²³ Laplanche. La révolution..., p. 153.

Daseinsanalyse »! Commentant mon propos, Marc Richir acquiesce et précise aussi, quand j'évoque le texte de Freud de 1915, *Pulsion et destin des pulsions*, où Freud définit la pulsion comme concept limite entre le psychique et le somatique : « il ne m'a jamais convaincu ». La conception biologisante ne représente qu'un aspect de la pensée de Freud concernant la pulsion. Mais il est souvent retenu par ceux qui lui reprochent son naturalisme sans se soucier de le lire de façon moins parcellaire. Outre les travaux de l'Ecole française de Daseinsanalyse, d'autres tentatives d'articulation de la psychanalyse et de la phénoménologie ont vu le jour depuis une quinzaine d'années. Je pense particulièrement au collectif dirigé par Jean Claude Beaune en 1998²⁴. Il y avait eu des antécédents plus convaincants!²⁵ Le plus grand défaut de la plupart des auteurs de ce collectif est de ne pas tenir compte de la vie de la pensée de Freud et de Husserl. Le naturalisme qui est reproché à Freud n'est pas fondé dans tous les cas, bien que parfois et même souvent, il le soit.²⁶ Dans les textes les plus inspirés de Freud, la nature est une seconde nature. Dans les termes de Marc Richir, une nature « symbolique »²⁷. Laplanche lui-même ne nie nullement que tout un pan de la pensée freudienne soit marqué par un naturalisme biologisant réducteur mais comme Marc Richir, il en vient à évoquer un naturalisme « culturel » qui ne serait pas absent de l'œuvre de Freud. A condition de savoir le lire. Ceci amène une question méthodologique dont on ne peut faire l'économie.

Lire un texte, qu'est ce que c'est ?

C'est déjà lire *dans* le texte ; autant que possible dans la langue d'origine, mais ce n'est pas toujours possible. Et dans ce cas, il faut se faire aider par un autre lecteur qui lui connaît bien cette langue. Laplanche à cet égard est un lecteur/traducteur inégalable : quand un terme est problématique, quand il exige manifestement commentaire ou développement, il ne ménage pas sa peine pour faire apparaître toutes les significations de ce terme qui a été rendu de telle façon dans les traductions précédentes, notamment anglaise (certaines traductions en français partent malheureusement de la traduction anglaise !) que le texte français lui a fait perdre sa richesse et sa spécificité. Plus radicalement, et c'est le plus grave, ne permet plus à un lecteur de faire travailler le texte à partir de lui-même jusque dans ses impensés. Il ne permet pas d'établir des liens créateurs de nouvelles idées par rapprochement de concepts ou de notions apparaissant dans l'œuvre en des points parfois très éloignés. Laplanche constate ainsi que dans ses premiers textes, antérieurs aux *Etudes sur l'hystérie* (1895), Freud n'emploie pas le terme de *Trieb* alors même qu'il parle déjà de pulsion, enfin de ce qu'on va reconnaître chez lui par la suite sous ce

²⁴ Beaune. Jean-Claude. Phénoménologie et psychanalyse (collectif). Champ Vallon, 1998.

²⁵ Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse, sous la dir de P. Férida, Echo-Centurion, 1986.

Psychiatrie et existence, décade de Cerisy 1989, Millon, 1991.

²⁶ Par exemple Françoise Dastur écrit que Freud est biologisant et naturaliste. Mais de quelle nature s'agit-il chez Freud ? Parfois en effet de la nature que par exemple la biologie peut étudier. Il s'agit alors de l'instinct et pas de la pulsion. Il peut aussi s'agir de la pulsion quand il la situe à la charnière du somatique et du psychique, mais comme le met en évidence Laplanche, Freud ne se réduit pas à cela. Le problème, c'est que F. Dastur lit Freud quand, dans des textes tardifs, il se fait historien de sa propre pensée, ce qui est la plus mauvaise façon de le lire ; alors, le nerf vivant de la pensée est sectionné. Car il y a chez Freud lui-même surgissement d'idées, de concepts qui sont par la suite refoulés, qui ressurgissent sur une autre forme. Et il faut l'âclacrité d'un Laplanche pour retrouver ce qui était au départ et semblait avoir disparu et qui est retrouvé à un autre niveau ; cela suppose une lecture fine. Une lecture du texte même. Et quand Freud retrace son parcours, ou prétend le faire, son texte est déjà une lecture seconde bien qu'il en soit l'auteur. La lecture laplancheienne de Freud est problématique et problématique ; pas celle de F. Dastur qui malheureusement, est très dogmatique. Ce qui la fait manquer la « seconde nature » de la pulsion freudienne. Laplanche lui aussi dénonce le biologisme de certains textes de Freud mais il est attentif à d'autres textes où ce biologisme est absent. Et ce sont ceux là qui autorisent justement une articulation fructueuse avec la phénoménologie.

²⁷ Ce qui ne peut que paraître aussi incompréhensible pour un structuraliste que l'idée d'un langage non symbolique. Marc Richir n'oppose pas nature et culture comme les structuralistes. Pour lui la notion même de nature est culturelle. Et ce qu'il oppose c'est phénoménologique et symbolique, pas nature et culture.

vocable. Dans certaines lettres à Fliess, il parle d'*Impulse* ; on trouve ces textes dans *Naissance de la psychanalyse*. Cette notion d'*Impulse* apparaît dans le manuscrit N qui date du 31 mai 1897. Les *Impulse* sont alors définies comme « l'action des souvenirs refoulés ». Mais *Impulse* a été traduit par « pulsion » alors que Freud emploie par la suite seulement *Trieb*. Le *Trieb*, pas seulement comme concept mais comme mot, apparaît en 1905, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Et du coup, il y a une ambiguïté dans le texte français du fait de l'emploi d'un même terme français pour traduire deux termes allemands. Parce que les *Impulse*, les futures pulsions (*Trieb*) sont une façon de les concevoir qui va être oubliée par Freud lui-même dans la suite de son élaboration, notamment quand il s'orientera vers une conception biologisante de la pulsion qui était justement absente de la notion d'*Impulse*.

On a donc des « souvenirs » refoulés (il faudra revenir sur ce terme de souvenir qui ici n'est pas adéquat), ces « souvenirs » continuent à agir sur la vie psychique du patient, et cette action, sous le nom d'*Impulse* annonce la future pulsion. C'est à partir de la lecture de ce texte, mis en relation avec la lettre 52 (ancienne numérotation)/112 (nouvelle) où Freud expose sa conception « traductive » du refoulement et la lettre « de l'équinoxe », où il dit renoncer à sa « neurotica » que Laplanche élaborera sa propre théorie elle-même « traductive » de la naissance de la pulsion.

Pourquoi le terme de souvenir est-il inadéquat ? Parce qu'il engage une conception du refoulement qui lui-même est conçu de telle façon que précisément il laisse penser que ce qui est refoulé a déjà été pensé, « représenté » dans la vie du sujet avant d'en être exclus. Or, comprendre que cette vision est erronée est cela même qui va permettre de saisir également la nature du processus qui donne naissance à la pulsion. Pour Laplanche, il n'y a pas en psychanalyse de « ça » ou d'inconscient non refoulés : « l'hypothèse d'un ça non refoulé conçu comme absolument premier ("tout ce qui est conscient était d'abord inconscient.") mène à toutes les apories d'une tentative pour reconstruire le monde humain à partir d'une monade d'abord fermée sur elle-même et qui devrait, on ne sait comment, s'ouvrir au monde et à l'être au monde. »²⁸ Notons d'ailleurs que « tout ce qui est conscient était d'abord inconscient » pourrait se dire de l'inconscient... phénoménologique, pas de celui de la psychanalyse, en effet.

Laplanche rejoint encore Richir quand il note : « l'inconscient n'est pas un « ancien conscient », ce n'est pas un souvenir qu'on pourrait espérer récupérer complètement ; l'inconscient est quelque chose qui a chu de l'expérience consciente, qui a échappé au domaine des souvenirs ordonnés... il est une « réminiscence » qui est tout à fait autre chose qu'un souvenir »²⁹ Ce terme de réminiscence, Richir l'emploie de la même façon.

Le refoulement n'est donc pas une représentation consciente qui va être déposé dans le grand réservoir de l'inconscient. Non, elle est *directement* inconsciente. Radicalement, « ...c'est par l'action du refoulement originaire que se constitue l'inconscient originaire. L'inconscient, une fois constitué par le refoulement, est bien un ça, il devient bien une nature, une seconde nature qui "nous agit" ». ³⁰ « la pulsion n'est pas une « naturalité » originelle, mais une véritable « seconde nature » déposée en l'homme par les effets du rapport au socius adulte. » Retenons

²⁸ Ibid.

²⁹ Laplanche. *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien*, PUF, Quadrige, p. 96.

³⁰ La révolution..., p. 278.

cette expression de « seconde nature », nous la retrouverons chez Marc Richir qui insiste également sur l'idée qu'il faut ne pas concevoir la lacune au phénomène de langage (sa « partie » non schématisée en langage) sous la forme d'un souvenir c'est à dire d' une scène qui a été mémorisée, et refoulée. Du phénomène manquant, il n'y a qu'une illusion transcendante, un simulacre ontologique. Du point de vue de Marc Richir, Freud a cédé à l'illusion transcendante telle que Kant la conçoit, selon laquelle on pourrait retrouver un phénomène à partir de son concept. Il a cédé à cette illusion « en considérant longtemps le trauma comme un événement réel, c'est-à-dire comme un phénomène ayant été schématisé (temporalisé/ spatialisé)en langage avant d'être refoulé »³¹. Alors qu'en réalité, « ce qui relève de l'inconscient relève en fait de ce qui ne s'est pas temporalisé dans la temporalisation du langage. »³²

Les « représentations » refoulées ont subi, nous dit Laplanche, un sort particuliers, elles sont devenues des choses ; c'est pourquoi Laplanche propose de traduire *Sachvorstellung* par représentation-chose et non par représentation *de* chose. Pour bien insister sur le fait qu'il s'agit là d'une représentation chosifiée, et non pas d'une structure de représentance. *Quelque chose* précisément n'a pas accédé au langage. Et ce défaut de langage va avoir des effets bien réels. Ces représentations réduites à l'état de choses, elles vont devenir dans la « théorie de la séduction généralisée » forgée par Laplanche, les objets- sources de la pulsion. Elles sont d'origine exogène et pas du tout d'origine biologique en ce sens qu'elles sont comme une scorie d'un processus de mise en langage échoué dans le cours de la rencontre avec l'autre.

Mais Freud quand il va abandonner la théorie de la séduction (quatre mois seulement après le texte où apparaissent les *Impulse*), va aussi opter pour une origine endogène de la pulsion. On connaît la célèbre lettre dite (par Laplanche) de l'équinoxe, où le 21 sept 1897, Freud, très remué, écrit à Fliess : « je ne crois plus à ma *neurotica* ». Il ne croit plus à la séduction réelle de l'hystérique par quelque père pervers. Mais du coup, il abandonne totalement cette théorie. On va voir que Laplanche, lui, ne va pas l'abandonner mais la reprendre en l'élaborant d'une toute autre façon que Freud. En effet, quand Freud renonce à la séduction réelle comme source traumatique de la pathologie - à l'époque l'hystérie avant tout-, il commence à invoquer l'action de fantasmes. C'est sa grande découverte de cette époque. Le remplacement d'une cause réelle, événementielle, de la pathologie par une « cause » phantasmatique. En 1915, ce sera la découverte des fantasmes originaires qui sont conçus par Freud comme d'origine endogène (phylogénétiquement transmis) ,en sorte qu'ils accentuent un biologisme qu'on peut alors légitimement lui reprocher. En réalité, à ce moment, autour de 1915, dans la pensée de Freud, deux conceptions biologisantes se côtoient sans forcément s'articuler : les fantasmes originaires phylogénétiquement transmis, et l'idée que la pulsion représente dans la vie psychique des excitations organiques. En effet, Freud va finir par dire dans le célèbre texte de la métapsychologie de 1915, *Pulsions et destins des pulsions*: la pulsion « est un concept limite entre le psychisme et le somatique (...) elle est le représentant psychique des stimulations qui

³¹ Phénoménologie et institution symbolique, p. 146.

³² Ibid, p. 35.

proviennent de l'intérieur du corps et atteignent l'âme ».

Sauf qu'il y a autre chose chez lui. Toute autre chose que Laplanche va faire fructifier non pas en abandonnant la théorie dite de la séduction mais en la généralisant. C'est son apport propre. C'est une théorie radicalement non biologique de la pulsion qui va à l'encontre de ce qui a été le plus souvent retenu dans la vulgate (mais malheureusement pas seulement par elle!)

Sa « théorie de la séduction généralisée », il l'a élaborée à partir de Freud, avec lui et contre lui. Il pense que Freud a eu raison d'abandonner la théorie de la séduction telle qu'il la concevait, mais qu'il n'aurait du renoncer qu'à la séduction événementielle, pas à la séduction que lui, Laplanche appelle structurale, inscrite dans le devenir de tout être humain. Freud n'aurait pas du non plus « oublier » les *impulse* et sa théorie « traductive » du refoulement. C'est à partir de ces éléments que Laplanche va opérer une « refonte » (il emploie lui-même ce terme) des concepts de la psychanalyse. Laplanche refuse absolument le biologisme de tout un pan de la pensée freudienne, tout comme Richir, je l'ai dit.

« La notion de "concept-limite" entre le biologique et le psychique est une notion confuse , qui fait appel au dualisme classique et contestable du "psychique" et du "somatique" »³³

A l'opposition freudienne psychique/ somatique, Laplanche va substituer la polarité auto-conservatif/sexuel. On va voir que cette substitution le rapproche de Richir mais à une différence près, qui n'est pas un détail. En effet, de son côté, Richir va opposer MID (mécanismes innés de déclenchement) et MDS (mécanismes symboliques de déclenchement), mais en introduisant entre les deux un moment de « recul » phénoménologique qui n'apparaît pas, du moins sous une forme thématisée chez Laplanche.

Une phrase résume la position de Laplanche sur la pulsion.

« La pulsion n'est donc ni un être mythique ni une force biologique, ni un concept limite. Elle est l'impact sur l'individu et sur le moi de la stimulation constante exercée, de l'intérieur par les représentation-choses refoulées qu'on peut désigner comme objet-source de la pulsion. »

L'intérieur dont il est alors question est en fait un « extérieur interne », « corps étranger interne » que Laplanche ne verra plus seulement à l'œuvre dans l'hystérie : ce corps étranger, ce sera l'inconscient refoulé chez tout humain. Si le psychanalyste s'est toujours opposé à la conception de la pulsion que Freud donne dans le texte de la métapsychologie *Pulsions et destins des pulsions*, il n'a pas davantage accepté la notion de fantasmes originaires phylogénétiquement transmis. C'est sur la base de ces deux refus qu'il propose une « théorie de la séduction généralisée ». Mais attention, lorsque Laplanche parle d'une séduction « structurale », le terme même de « structurel », chez lui, n'a pas le même sens que par exemple chez Lacan. Ici, c'est bel et bien malgré tout une situation réelle, dans laquelle se trouve tout petit humain, qui va forger la structure. L'ordre symbolique laplanchien ne fonctionne pas « tout seul » et sur ce point également, le psychanalyste rencontre le philosophe. Laplanche met en question l'« endogénéisation » du trauma en même temps qu'il conçoit une autre *réalité* que celle de l'évènement traumatique historique. Là encore ce sera en développant des intuitions de Freud, que celui-ci semble avoir oubliées, en l'occurrence, la notion de « réalité psychique » irréductible à la réalité psychologique. Ces

³³ La révolution....p. 277.

positions auraient pu le rapprocher de Lacan, ce ne sera qu'à moitié vrai. Il est étonnant que Marc Richir qui ne recourt généralement pas à l'expression de « réalité psychique », évoque pourtant à maintes reprises « le corps étranger interne » qui dans la perspective de Laplanche correspond bel et bien à ce que celui-ci appelle « réalité psychique ».

La réalité psychique au sens psychanalytique technique du terme, n'est ni la réalité matérielle, ni le subjectif. Mais malheureusement, dans *Introduction à la psychanalyse* Freud tend à opérer la réduction de la réalité psychique à la réalité psychologique ou subjective, ce qui ouvre la voie à bien des malentendus. Laplanche observe :

« ...Freud est passé d'un sens à l'autre de cette expression: d'un psychique particulier qui serait réalité, qui serait chose dans l'inconscient, à la constatation, bien banale, que toute pensée, fût-elle une fiction, est un phénomène psychique parmi d'autre, digne d'être considéré et étudié comme tel. »³⁴

Ce refus de Laplanche d'assimiler n'importe quel phénomène psychique avec la « réalité psychique » au sens technique du terme semble bien être le pendant du refus de Marc Richir de confondre imagination et *phantasia*. Il convient bien évidemment de ne pas entendre par là qu'il y aurait une homologie entre réalité psychique irréductible et *phantasia*. Car la *phantasia*, au regard de l'imagination est une « réalité » phénoménologique et pas du tout, dans les termes de Richir une « réalité » symbolique, ce qu'est de toute évidence la « réalité psychique ». C'est le *rapport* qui est le même entre imagination et *phantasia*, et entre réalité psychologique et réalité psychique, mais les termes du rapport ne sont nullement superposables puisqu'ils ne se situent pas au même niveau architectonique. C'est le rapport entre quelque chose qui est posé (positif pourrait-on dire) et quelque chose qui ne l'est pas.

Concernant cette question de réalité, Laplanche ne va donc retenir de Freud que le moment fort où il distingue fermement réalité psychique et réalité psychologique (qui n'a de réalité que le nom). La réalité dont il est question en psychanalyse ne sera jamais pour lui la réalité événementielle que Freud semble n'avoir jamais tout à fait renoncé à chercher à l'origine de toute pathologie psychique. Mais il va également, et avec autant de vigueur, émettre des réserves quant à la conception lacanienne de la réalité psychique. Contrairement à Lacan, Laplanche concevra une *action* de l'infans sur le message adulte, action constitutive *dans son échec même*, de la pulsion.

C'est ainsi qu'il s'opposera à la célèbre formule lacanienne « l'inconscient est le discours de l'Autre » ; il y a bien un rapport entre l'inconscient et le discours de l'Autre mais, l'inconscient n'est pas le discours de l'Autre car pour lui, Laplanche, le discours de l'Autre ne passe pas tel quel dans la tête de l'enfant: l'enfant « traduit » au moins partiellement les messages qui lui parviennent de l'autre qui est un adulte, cet autre qui véhicule de l'Autre. Les deux sont indissociables : c'est parce que l'enfant *fait* du message de l'adulte quelque chose qui est de l'ordre d'une *mise* en langage, que l'inconscient ne peut être purement et simplement le « discours de l'autre ». Il est le discours de l'Autre en moi mais le discours de cet Autre en moi a subi une transformation entre sa « réception » et

³⁴ La révolution..., p. 403

son dépôt. Une partie du « message » a été dans les termes de Laplanche traduite, l'autre non.

Richir a exprimé des réserves très comparables à celle de Laplanche quant à la pertinence de la conception lacanienne de l'inconscient, du langage et de leurs rapports. Certes, il ne renie pas dans les textes de la fin des années 80 la formule lacanienne. Sauf que ce qu'il appelle langage n'est pas ce que Lacan appelle ainsi, en sorte qu'il dit tout autre chose qui le rapproche plutôt, on va le voir, de Laplanche! D'ailleurs, Richir conteste l'hyperhégélianisme lacanien, selon lequel hors de l'institution symbolique, il n'y a rien.

« Il est vrai que nous ne serions pas des hommes si l'institution symbolique n'accompagnait notre venue au monde en nous donnant une identité symbolique, en nous inscrivant dans une circularité signifiante de signifiants. Mais il est non moins vrai que s'il n'y avait que celà, nous serions, de part en part, des animaux symboliques, tous pris, sinon de pathologie symbolique individuelle, du moins de pathologie symbolique collective. »³⁵

« Que » cela.

Quoi d'autre alors ?

Chez Richir, la dimension phénoménologique indéterminée, chez Laplanche une tentative de « compréhension » du message énigmatique. Dans les deux cas, ce qui est en jeu est un processus de mise en langage partiellement échoué. Et donc partiellement réussi.

Voici comment Laplanche résume sa conception de la naissance de la pulsion, corrélative du refoulement originaire:

«... implantation du Signifiant énigmatique, réactivation de celui-ci dans l'après coup, tentatives de maîtrise, échec de traduction, aboutissant au dépôt des objets-sources du ça »³⁶

Objets source qui constituent la réalité psychique.

« Réalité » donc.

Mais bien singulière ! Ici, radicalement, les guillemets s'imposent.

Refuser la réalité de la scène traumatique ne revient donc nullement pour Laplanche à renoncer à toute *instance critique* qui soit susceptible de limiter l'interprétation. On relève à cet égard chez Laplanche et chez Richir une commune opposition à la « pensée » post-moderne et au relativisme qui le caractérise. D'une part, il ne s'agit pas de faire dire n'importe quoi à un auteur. Pour Laplanche, il y a une vérité du texte, on pourrait dire une « chose » du texte. Quand il s'agira d'interpréter un texte, ni lui ni Richir n'accepteront de dire avec Feyerabend : « anything goes ». Non. Pour faire ce travail d'exhumation de certaines notions recouvertes par Freud, on pourrait

³⁵ Phénoménologie et institution symbolique, p. 374

³⁶ Laplanche. Entre séduction et inspiration : l'homme. PUF. Coll. Quadrige, 1999, p. 137.

dire refoulées, par leur inventeur ou découvreur lui-même, il faut avant tout LIRE LE TEXTE ! Surtout pas de commentaire, de lectures secondes, d'abstract. Car précisément, pour vraiment entendre ce qu'il y a à entendre, la lecture requise est une lecture flottante (comme en séance de psychanalyse). On est au plus près du texte, on en respecte la lettre mais au même moment on a en tête, en arrière plan, une écoute qui requiert une attention flottante. C'est en tout cas tout le contraire d'une lecture scolaire. Si la lecture seconde sans le texte d'origine (au moins en traduction avec un accès au moins latéral au texte étranger) est proscrite, absolument, ce n'est pas par une sorte de parti pris de purisme mais parce qu'elle court-circuite l'essentiel. C'est parce qu'elle ne permet pas de garder la pensée vivante et d'entendre entre les lignes, entre les mots, ce qui a parfois une telle importance que c'est précisément là que les découvertes les plus révolutionnaires se font. Bref la lecture seconde ne permet pas la mise en œuvre de l'attention flottante qui seule permet d'avoir accès à *quelque chose* qui n'est pas thématisé dans le texte positif. Si Laplanche n'avait pas su relier la notion d'*Impulse* avec la théorie de la séduction abandonnée en 1897, il n'aurait jamais pu construire sa théorie de la séduction généralisée. Imaginons que Laplanche ait effectué une recherche avec un ordinateur : trouver toutes les occurrences du terme « pulsion » ne lui aurait pas permis d'accorder toute l'attention nécessaire à la notion d'*Impulse* qui serait passée inaperçue ! Ce que nous propose Laplanche, c'est une lecture critique de Freud qui fait travailler le texte à partir de lui-même et parfois contre lui-même. Pour Laplanche pas plus que pour Richir, un texte ne peut être l'objet d'une infinité d'interprétations. Mais l'auteur n'est pas non plus le dépositaire de son seul sens possible. Et il importe de savoir repérer les moments où l'auteur se fourvoie en s'écartant de ce qui semblait bien constituer l'exigence même qui guidait sa recherche. D'autre part, dans la vie même du patient quelque chose qui a un certain coefficient de réalité doit être recherché, même quand on a compris que cette réalité n'était pas empirique et qu'il ne s'agit en particuliers pas forcément d'une scène qui s'est produite, mais d'une formation de l'inconscient qui résiste pourtant « dur comme fer » à ce qu'on pourrait en dire.

On sait que tout un courant psychanalytique « relativiste » inspiré de Serge Viderman refuse cette limite. Non seulement la pensée de Freud a beaucoup évolué mais certains de ceux qui se disent freudiens défendent parfois une posture constructiviste (au sens d'hyper-relativiste) qui n'a jamais été celle de Freud. Laplanche, sur ce point, s'est très fermement opposé à Viderman.

Qu'est ce alors que la pulsion « freudienne » pour le freudien critique qu'est Laplanche?³⁷.

C'est la pulsion sexuelle.

N'y a-t-il pas là une contradiction ? N'a-t-il pas dit par ailleurs que la pulsion par excellence est la pulsion de mort ?

Pulsion sexuelle ou pulsion de mort, il faudrait savoir !

Eh bien Laplanche invente avec et contre Freud le concept de pulsion *sexuelle* de mort ! La pulsion sexuelle de mort dont parle Laplanche n'apparaît explicitement nulle part chez Freud puisque la pulsion de mort selon Freud n'est pas sexuelle, et sa pulsion sexuelle n'est pas une pulsion de mort. Mais c'est en poursuivant

³⁷ Laplanche a participé en 1984 à un colloque intitulé : « La pulsion pour quoi faire ? »

Son intervention *La pulsion et son objet source* est publiée dans *La révolution copernicienne inachevée* La révolution..., p. 227ss. Ce texte résume bien sa position sur la pulsion.

certaines pistes ouvertes par Freud, *avec et contre lui*, que Laplanche en arrive à ces pulsions sexuelles de mort indissociables du refoulement. Le reste relève de l'instinct, ou des pulsions de vie, notion particulièrement complexe dont Laplanche dit qu'elles sont la véritable découverte de la seconde topique. Mais il va justement jusqu'à demander si elles sont bien des pulsions. Non pas cette fois à la façon des « pulsions » d'autoconservations qui en fait ne sont *pas encore* des pulsions, mais peut-être comme des forces qui ne sont *plus* des pulsions ; qui grâce à la mise en place de certains processus de liaison ont cessé de l'être, du moins dans ce qu'elles ont de plus propre.

Ce qui évidemment ne se trouve pas chez Freud !

Revenons donc un instant à Freud.

Dans la première topique, Freud distingue les pulsions d'autoconservation et les pulsions sexuelles. Après le tournant du narcissisme en 1914, dans la seconde topique, dans *Au delà du principe de plaisir*, en 1919, un nouveau couple apparaît : pulsion de vie et pulsion de mort. Mais la façon dont on explique le plus souvent le passage de la première à la seconde topique est contestable. On évoque la guerre, les deuils, diverses circonstances tragiques dans la vie même de Freud. Mais du point de vue de Laplanche, il y avait une *nécessité structurelle*, interne à l'organisation de la pensée freudienne, qui aboutit à ce surgissement de la pulsion de mort. Laplanche y voit une résurgence de l'ancienne pulsion sexuelle disruptive qui avait disparu de sa pensée avec la découverte du narcissisme et corollairement, d'une pulsion sexuelle qu'on pourrait dire quiescente. Il forge alors le concept de pulsion *sexuelle* de mort. Dans *Notes sur Marcuse et la psychanalyse*, il observe :

« ce qui au niveau des premiers écrits apparaît comme la caractéristique de la sexualité n'est autre chose que ce qui définit dans la "seconde théorie" la pulsion de mort: la tendance la plus rapide vers la décharge la plus absolue »³⁸.

C'est le règne du processus primaire.

Pour Laplanche, derrière l'apparente rupture dans l'oeuvre de Freud, il y a une vraie continuité: l'ancienne sexualité morcelée, disruptive, réapparaît sous forme de la pulsion de mort dans la seconde théorie :

« c'est la sexualité, force disruptive, qui, dans la première théorie des pulsions, marque la place de la future "pulsion de mort" ». »³⁹

Freud n'aurait pas du négliger le rôle déterminant de cette force disruptive, sexuelle, quand il a conçu sa pulsion de mort. Par ailleurs, Laplanche pense que Freud a eu tort d'abandonner les pulsions d'autoconservation. Ce que lui, propose, c'est une véritable refonte de l'ensemble de la première et de la seconde topique qui va le

³⁸ La révolution copernicienne..., p. 68.

³⁹ Ibid, p.136.

rapprocher étonnamment de la pensée de Marc Richir.

Il propose alors le schéma suivant, « le schéma L » :

fonction d'autoconservation	/	pulsions sexuelles
=anciennes pulsions du moi	ps de vie	/ ps de mort
	libido du moi /	libido d'objet

Ce qui doit être souligné est que les « pulsions » d'autoconservation de la première topique sont maintenues, mais considérée comme une fonction, et que les pulsions de vie et de mort de la seconde sont toutes deux de nature « sexuelle », ce qui n'était pas le cas chez Freud bien que cela soit lisible dans ses textes à condition d'opérer des rapprochements, ce que Freud ne fait justement pas quand il établit l'histoire de sa propre pensée. Ce que nous fait remarquer Laplanche, c'est que les pulsions dites d'autoconservation ne sont pas de véritables pulsions si on tient à garder à ce terme une spécificité. Marc Richir, on le verra, adopte la même position. Il y a une *fonction* d'autoconservation qui serait plutôt du côté de l'instinct, et de l'autre côté, des pulsions sexuelles. Et du point de vue de Laplanche, même le terme d'autoconservation est réducteur, car toute une dimension de l'attachement qui n'est pas non plus « sexuelle » au sens psychanalytique de ce terme (sexuel non instinctuel) n'apparaît pas clairement dans le terme « autoconservation ». L'attachement engage l'autre d'une autre façon que l'autoconservation. C'est la dimension de la tendresse, de l'attachement du petit à sa mère. Ce sont des phénomènes ancrés dans le biologique (même s'ils ne s'y réduisent pas, cela apparaîtra clairement chez Marc Richir quand il évoquera avec Winnicott le giron maternel), liés à des comportements partiellement innés, partiellement acquis. Laplanche évoque comme Marc Richir, les phénomènes d'empreinte conçus par Konrad Lorenz à partir de son observation du monde animal. Selon Laplanche, si on ne prend pas en compte cet ancrage dans une vie animale ouverte sur le monde extérieur (et cela même alors qu'il n'est pas encore posé comme tel) et la dimension de l'attachement du petit à sa mère, la naissance même de la pulsion devient inconcevable. La psychanalyse a besoin d'un certain champ d'expérience même s'il n'est pas l'objet de ses investigations. Certes, « La psychanalyse s'occupe essentiellement de la pulsion... »⁴⁰ mais pour Laplanche, bien que la psychanalyse ne soit pas une psychologie, elle doit tenir compte de la psychologie, notamment animale.⁴¹ Que la psychanalyse telle que la conçoit Laplanche ne s'occupe que de la dimension sexuelle ne signifie donc pas qu'elle ne doive pas se référer à l'autoconservation ou plus généralement à l'attachement, pour comprendre comment ce sexuel (non instinctif) vient à l'humain. L'étayage, notion cruciale quand il est question de penser l'origine de la pulsion, et dont Laplanche écrit que c'est « la vérité de la séduction » requiert évidemment les deux dimensions. Pour lui, une refonte de la psychanalyse pourrait à la rigueur rendre superflue la pulsion de mort. Au colloque « La pulsion pour quoi faire », il allait jusqu'à dire : oui on pourrait peut être y renoncer mais il faudrait de toutes façons garder la déliaison !

⁴⁰ Ibid, p.129

⁴¹ Voir J. Laplanche, La sexualité humaine, Synthélabo, 1999, p. 62.

En fait ce que Laplanche comme Marc Richir appellent « pulsion », c'est « pulsion de mort » et « pulsion de mort » c'est dé-liaison. Et aussi répétition, car les deux vont de pair. Il n'y a pas de répétition, d'automatisme de répétition sans une certaine dé-liaison et aussi sans un refoulement (voire dans les cas de psychose, une forclusion).

Donc pour résumer : maintien dans la refonte de Laplanche de l'autoconservation et conscience de la dimension sexuelle de la pulsion de mort, les deux corollaires d'une nouvelle pensée de l'étayage.

Examinons de plus près cette dernière.

Rappelons d'abord que du côté de l'autoconservation, on a les comportements instinctuels et ceux qui relève des mécanismes innés de déclenchement qui, quoi que beaucoup plus rares, sont présents chez l'homme comme chez n'importe quel animal (quoiqu'en disent certains phénoménologues qui refusent l'idée que l'homme soit aussi un animal). Un comportement instinctuel est finalisé, relativement fixe, hérité et non acquis. Le mécanisme inné de déclenchement est acquis, mais sur une base innée. Ce sont des choses qu'on voit très bien décrites chez K.Lorenz.

La psychanalyse telle que la conçoit Laplanche ne néglige pas les instincts. Les psychanalystes (et pas seulement eux) ont tendance à dire que chez l'être humain, il n'y a plus d'instinct, mais c'est faux, il y a quand même quelques instincts : la déglutition, la mastication, la préhension bucale...et la sexualité, mais justement pas celle dont parle Freud ! Il y a un versant de la sexualité humaine qui est instinctuel et qui n'est pas la sexualité que Freud a découverte, quant à elle indissociable du refoulement et des fantasmes. Mais la relation entre le sexuel instinctif et le sexuel pulsionnel est complexe ; on ne peut pas dire d'abord il y a l'inné, les instincts, puis l'acquis, la pulsion. L'acquis chez l'humain survient avant l'inné !!! Ce qui paraît paradoxal, mais est vrai en ce sens que l'adolescent a déjà un inconscient, des pulsions, des fantasmes quand l'instinct sexuel se réveille chez lui à l'occasion d'un remaniement hormonal. Chez l'adolescent, pulsion et instinct se croisent.

A la différence de nombreux psychanalystes qui ont occulté la dimension non sexuelle des tout débuts de la vie du bébé humain, Laplanche considère que le besoin du giron maternel est premier, et comme Marc Richir dans son ouvrage de 1988, il pense que ce besoin ne relève pas du champ dont s'occupe la psychanalyse (si on situe le champ de la psychanalyse dans le symbolique de Richir et dans le sexuel de Laplanche).

Pour Laplanche, « la relation primaire à la mère, d'emblée intersubjective, est certainement marquée d'instinct »⁴². C'est sur ce point que Richir introduira une autre dimension qui n'est ni celle de l'instinct, ni celle de la pulsion, une autre dimension que du côté des psychanalystes, il trouve chez Winnicott, mais qui est bel et bien « sa » dimension phénoménologique.⁴³

Si on met en rapport la pensée de Laplanche et celle de Richir, on constate que le sexuel non instinctuel laplanchien occupe la même place que ce que j'ai appelé (voir plus loin) le « mauvais » symbolique dans l'architecture richirienne. Si la psychanalyse s'occupe essentiellement de la pulsion, une tentative d'articulation de la phénoménologie et de la psychanalyse ne pourra en faire l'économie. La psychanalyse si l'on suit Laplanche, ne s'occupe donc que du sexuel, mais attention, « sexuel » au sens de ce qui est régi par le processus primaire,

⁴² Ibid, p. 129.

⁴³ Richir parlerait plutôt ici d'interfacticit  que d'intersubjectivité.

marqué par la non-liaison ou la déliaison, et la tendance à la répétition. Winnicott, la principale référence psychanalytique de Richir aujourd'hui, n'aurait probablement pas dit cela et pourtant, lui aussi affirme que la pulsion menace l'espace transitionnel.

Il se pourrait que la pulsion soit LE concept charnière qui permet de concevoir cette articulation si souvent cherché, presque toujours manquée, entre psychanalyse et phénoménologie.

Ce qu'il importe ici de retenir, c'est une idée majeure qu'on trouve aussi bien chez Richir que chez Laplanche ou encore que chez Winnicott : il y a une force, le sexuel « au sens freudien originel du terme » selon Laplanche, la pulsion « symbolique » selon Marc Richir, qui est de l'ordre de la fureur, de la force disruptive, de la déliaison. Marc Richir recourra également quant à lui au terme heideggerien de *Gestell*. Et cette force s'empare de l'autoconservation et de l'attachement.

Mais comment concevoir le « trajet » qui va de la fonction d'autoconservation et d'attachement au sexuel ? Donc de ce qui n'est pas encore pulsion à ce qui le devient ? Bref, comment fonction d'autoconservation (attachement) et pulsion sexuelle s'articulent-elles ? Comment concevoir l'étayage ?

C'est sur la base d'une lecture critique du texte de Freud que Laplanche va construire sa propre théorie de l'étayage. On va voir qu'elle converge étonnamment avec celle que Richir expose dans *Phénoménologie et institution symbolique*.

Il y a en effet plusieurs façons de concevoir l'étayage.

Quand Freud, en 1905, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, parle d'étayage, il s'agit *grosso modo* de l'émergence de la pulsion sexuelle sur la base biologique de la « pulsion » d'autoconservation. La vulgate, ce qui a le plus souvent été retenu, c'est d'ailleurs : l'allaitement est l'occasion de l'éveil de la zone érogène orale. En fait, on trouve chez Freud deux conceptions de l'étayage qu'il serait inutile d'exposer ici en détail dans la mesure où ce qui nous importe est qu'elles sont toutes deux biologiques.

Laplanche n'est absolument pas convaincu par ce biologisme. Et Richir non plus.

L'un et l'autre vont intercaler un tiers élément entre la succion du sein et l'apparition de la pulsion proprement sexuelle. Cet élément c'est le langage. Mais attention, pas n'importe quel langage ! Laplanche va repenser l'étayage par rapport à sa théorie de la séduction généralisée, théorie qui va mettre en jeu la fonction d'autoconservation et les pulsions sexuelles mais il ne sera plus question d'émergence sans solution de continuité des secondes à partir des premières. Même si la théorie de la séduction généralisée de Laplanche met également en jeu fonction d'autoconservation (attachement) et pulsion sexuelle, il ne s'agit pas d'émergence *biologique* du second à partir du premier.⁴⁴ Il ne s'agit pas d'émergence à strictement parler parce que le fait que ce soit la même zone physiologique, ici orale, qui est concernée par la succion du sein et l'excitation sexuelle ne paraît pas déterminant. Tant qu'on en reste à cette conception, on ne prend en compte que le « point de vue » de l'enfant, et de ce fait même, on manque un élément essentiel : le langage, et plus précisément le langage de l'adulte. Ce point est

⁴⁴ Sur ce point Richir avait, toujours dans notre correspondance, exprimé une réserve. L'idée d'émergence lui paraissait juste malgré tout. C'est que Laplanche et lui, me semble-t-il, n'entendent pas la même chose par émergence. Il me semble que Laplanche refuse l'idée d'émergence de la pulsion sexuelle à partir de la « pulsion » d'autoconservation de la même façon que Richir refuse celle de dérivation du symbolique à partir du phénoménologique. La encore, comprenons bien que l'homologie porte sur le type de rapport et non sur les termes du rapport.

crucial : la naissance de la pulsion est impensable sans un élément de langage, mais on va le voir langage ...dé-langagisé.

Laplanche insiste sur l'idée qu'on ne peut ignorer ce qui se joue chez la mère qui parle et a un inconscient « sexuel ». Ce qui dès lors est significatif, c'est le fait que le très jeune enfant est, nous dit Laplanche, confronté dans le cours même des soins prodigués par sa mère, non pas seulement à des stimulations corporelles éventuellement excitantes (c'est ce que Freud a retenu et il ne s'agit pas de nier cet aspect des choses) , mais à des « messages » dont il nous dit qu'ils sont « compromis » par l'inconscient de l'adulte, avec sa dimension sexuelle.

C'est sur la nature du langage en question qu'il va falloir s'interroger pour comprendre l'étayage tel qu'il est conçu tant par Laplanche que par Richir. Ce qu'ils font tous les deux, c'est donner un fondement à une conception qu'on pourrait appeler culturelle, Laplanche dit « traductive » (il parle même de « pulsion à traduire ») de la naissance de la pulsion en l'articulant à une approche éthologique. Ils montrent comment les mécanismes innés de déclenchement (MID) se transforment chez l'humain en mécanisme symbolique de déclenchement (MSD). On notera que Laplanche n'emploie pas cette expression, mais en revanche on reconnaît bien la même idée quand il parle de « seconde nature » pour évoquer les pulsions. Cette transformation des MID en MSD n'est pas concevable sous la forme d'une dérivation, mais d'un véritable saut d'une dimension dans l'autre. Dimension de la première nature, de la nature animale, non humaine, à la seconde nature, humaine. En ce qui concerne la position de Richir, Un passage de *Phénoménologie et institution symbolique* résume l'essentiel :

« il n'y a de "pulsions" qu'en égard à l'institution symbolique, c'est-à-dire, en rapport aux MSD (mécanismes symboliques de déclenchement). Tant qu'il n'y a pas de MSD (et d'automatisme de répétition correspondant), nous en sommes en effet au niveau où la phénoménalité de monde se conquiert sur l'animalité naturelle de l'homme. Il faut qu'il y ait des MSD, donc phénomène de langage et institution symbolique de langage, pour qu'on en passe à son animalité symbolique, à ce nouveau cercle de désinhibition où peut se définir quelque chose comme la pulsion».⁴⁵

Mais la question demeure : comment en arrive-t-on là ? Commence passe-t-on des MID aux MSD ?

La succion du sein est nous dit Richir un MID; sur ce point Laplanche est parfaitement en accord avec lui. Ce qui l'anime est une poussée mais, dit Richir, « cette poussée n'est pas encore une "pulsion" au sens psychanalytique du terme... »⁴⁶ Il importe de souligner que pour Marc Richir, le suçotement ne relève pas non plus d'une pulsion. Le passage de la succion au suçotement sur une partie du corps propre ou par exemple un « doudou », Richir l'interprète comme l'appétence dont parle les éthologistes pour le mouvement inné de succion qui peut s'effectuer à vide. C'est par exemple le chien qui gratte le parquet pour enterrer son os ou le déterrer, alors qu'il n'y a pas de terre. A ce point, Richir ne voit pas d'ouverture phénoménologique au monde, ni de pulsion « symbolique » (freudienne) :

⁴⁵ Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*.

⁴⁶ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 282

« autrement dit, dans cette apétence pour un mouvement instinctif, il n'y a encore rien, contrairement à ce que pensait Freud qui soit susceptible d'ouvrir à de l'érogène, soit en tant que dimension phénoménologique de monde, soit en tant que dimension symbolique de pseudo-monde, car nous sommes entièrement au plan du Gestell de la nature. »⁴⁷

Donc pas encore dans les MSD, seulement dans les MID. Il faut pour créer de la pulsion partir des MID , nous dit Richir, un « recul phénoménologique » , une phénoménalisation en langage lacunaire, et l'apparition de MSD au lieu même de ces lacunes :

« il se pourrait donc que la capture symbolique soit quelque chose comme l'animalité en l'homme, avec ceci que ses "déclencheurs"...ne sont pas innés, mais symboliquement institués. »⁴⁸

Richir précise alors :

« ...dire de l'homme qu'il est un animal symbolique, c'est dire, à la lettre, qu'il est l'*animal* du symbolique , en tant que, dans l'automatisme de répétition, il est le siège de mécanismes *symboliques* de déclenchement. En ce sens, la *culture* en tant qu'institution symbolique n'est rien d'autre que la *poursuite des oeuvres de la nature par d'autres moyens*. Nature qui est certes tout le contraire de celle qui livre la prodigalité phénoménologique des phénomènes-de-monde et des phénomènes de langage, en ce qu'elle apparaît tout *comme* la nature en l'animal qui est un *Gestell* (au sens heideggerien), un "dispositif" réglant l'organisme en ses capacités et en la différence aveugle de ses poussées, au sein d'une sorte de "*technique*" *aveugle* (donnant son sens, tout relatif, à l'idée de "programmation phylogénétique") : il s'agit, ici aussi, d'un *Gestell* (toujours au sens heideggerien), c'est-à-dire d'un "*dispositif*", *celui de l'instituant symbolique*, réglant l'homme en ses capacités et en la différence pareillement aveugle de ses poussées qui sont néanmoins toujours déjà *symboliquement* instituées (c'est ainsi qu'il faut repenser les "pulsions" au sens que leur donnent Freud et la psychanalyse), ... »⁴⁹

Le plus important pour nous est dans la parenthèse ! Page suivante, même idée avec une précision importante : c'est à partir d'une nouvelle prise en considération de ces MSD, nous dit Richir, qu'« il faut repenser tous les concepts de la psychanalyse, en particuliers ceux, mis en avant par Freud, de pulsion de vie et de pulsion de mort. »⁵⁰

Une autre notion cruciale d'un point de vue psychanalytique va faire son apparition dans l'élaboration de Richir, celle d'énigme. D'abord, la phénoménalité est mêlée à l'animalité, c'est-à-dire aux MID, mais des MID qui

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid, p. 246.

⁴⁹ Phénoménologie et institution symbolique, p. 278.

⁵⁰ Ibid, p. 279.

de plus en plus se laissent « déborder par la question ou l'énigme de la phénoménalité. » Ce terme d'énigme est particulièrement significatif, on va le retrouver dans la notion laplancheienne de signifiant énigmatique, et il aura le même sens.

Il n'y a pas d'étayage possible selon Richir tant qu'il n'y a pas de « recul phénoménologique » par rapport à l'appétence pour le mouvement inné : il faut pour qu'il y ait étayage, « que le suçotement acquiert, pour ainsi dire, une dimension de jeu en laquelle l'oralité elle-même se phénoménalise comme un phénomène de monde, c'est-à-dire en quelque sorte, comme un phénomène comportant en lui-même sa propre énigme, qui est celle de la transcendance de monde. »⁵¹. Marc Richir précise encore :

« Il faut qu'il y ait des MSD, donc phénomène de langage et institution symbolique de langage, pour qu'on en passe à son animalité symbolique, à ce nouveau cercle de désinhibition où peut se définir quelque chose comme la pulsion. Et que la pulsion puisse recouvrir, en tant que "glande pinéale" unissant l'animalité naturelle et l'animalité symbolique, la poussée mise en jeu dans les MID, c'est là un *immense problème* que nous ne traiterons pas ici mais que l'on ne peut en aucun cas, comme le faisait Freud, suppose d'avance résolu — ce qui a entraîné Freud, on le sait, au "biologisme" et au "naturalisme", ainsi que Binswanger la fort bien montré. »

La première partie de la citation mérite une précision : « MSD donc phénomène de langage », il faut bien comprendre le sens de ce « donc » qui est d'implication et non de déduction : le phénomène de langage précède (d'un point de vue transcendantal) le MSD.

L'immense problème qu'évoque Richir est celui-là même que Laplanche aborde de front. Problème lié au fait que :

« Si le corps symbolique doit être inhibé pour la "réception" de l'empreinte schématique de l'autre, c'est qu'il y joue d'une certaine manière, en écho à la manière dont l'Autre joue en l'autre. Ce "jeu" énigmatique, (...), constitue le champ de l'investigation psychanalytique en tant qu'il ouvre celle-ci à sa légitimité — ce qui ne veut pas dire la légitimité de ses "théories".⁵²

Notons que la dimension de l'énigme apparaît quand Richir fait entrer en scène la mère de l'enfant : c'est en effet l'entourage de l'enfant, et en effet le plus suvent, la mère avant tout, qui contribue à cette temporalisation spatialisée, par son propre langage qui est loin d'être seulement verbal ; comme Laplanche on va le voir, Richir évoque les gestes, les mimiques, les intonations etc... Le rôle décisif du langage est ici évident :

« Ce n'est en effet qu'à partir du moment où il y a phénoménalisation de langage qu'il peut y avoir

⁵¹ Ibid, p. 282.

⁵² Ibid, p. 66-67.

"malencontre", c'est-à-dire retour de l'excès de phénoménalité de langage sous la forme d'instituant symbolique qui assigne sa « place » au sujet »⁵³

C'est à partir d'une nouvelle prise en considération de ces MSD, « ceux là mêmes dont Freud est parti dans au delà du principe de plaisir »⁵⁴ mais qu'il n'a pas su penser, que, nous dit Richir, « il faut repenser tous les concepts de la psychanalyse, en particuliers ceux, mis en avant par Freud, de pulsion de vie et de pulsion de mort. »⁵⁵ Notons aussi que Richir dans son chapitre consacré à Fichte, associe « mort » à ce qui « demeure retranché de toute temporalisation/ spatialisation de langage. »⁵⁶, et qu'il voit dans la psychanalyse la « découverte » ... « d'un pouvoir qui nous dépasse et qui nous fait, au risque de se retourner contre nous comme pouvoir de mort. »⁵⁷

La conception richirienne de la pulsion comme mécanisme de déclenchement est indissociable de l'interruption d'une phénoménalisation en langage. Elle constitue pour ainsi dire le moment de saut du langage dans sa dimension phénoménologique, à sa dimension symbolique, mais encore faut-il préciser symbolique « raté ». C'est dire que Richir ne peut concevoir la pulsion que sur la base d'une mise en question de ce qu'on entend le plus souvent par langage. La pulsion ne relève ni d'un langage phénoménologique (elle commence au contraire quand celui-ci s'arrête), ni même d'un langage symbolique : elle relève de la dimension symbolique qui n'est plus langage, langage délangagisé. Plus exactement, langage qui a avorté dans le cours même de sa constitution. Revirement brutal du « pas encore langage » au « déjà plus langage ».

C'est précisément en nuanciant lui aussi ce qu'il entend par langage, notamment en émettant de fortes réserves par rapport à la conception lacanienne langagière de l'inconscient, que Laplanche construit sa propre conception de l'étayage. Laplanche précise que lorsqu'il emploie les termes de « message », et de « langage », il ne s'agit pas d'abord de langage au sens linguistique, c'est un point qui le sépare de Lacan, et qui le rapproche de Richir ; il peut certes s'agir de mots aussi, mais cela peut être tout autant et le plus souvent, dans les premières semaines du nourrisson surtout, des gestes, des attitudes, des intonations... Ces gestes, mimiques, (mais aussi parfois ces mots) sont, dit Laplanche des « messages énigmatiques » en ce sens qu'ils véhiculent un sens sexuel inconscient pour l'enfant, mais aussi pour l'adulte. C'est ce que Laplanche appelle la « situation de séduction originaire » à laquelle tout enfant est exposé de par son impuissance liée la néoténie. Il dépend totalement de la personne qui lui prodigue des soins, et par la même occasion, il est confronté nous dit Laplanche, à des « messages » que l'adulte véhicule malgré lui, du simple fait que lui, a un accès à une dimension sexuelle, à laquelle l'enfant n'a pas encore accès, tout en étant « touchée » par elle (le sexuel pré-sexuel de Freud, il est remarquable que Laplanche dise aussi « symbolique-présymbolique »).

L'enfant va chercher à « traduire », nous dit Laplanche, avec ses propres moyens, ces messages

⁵³ Ibid, p. 283.

⁵⁴ Ibid, p. 279.

⁵⁵ Ibid, p. 279.

⁵⁶ Ibid, p. 133

⁵⁷ Ibid, p. 135

énigmatiques : une part du message va être « traduite », pour Laplanche ce sera la naissance des théories sexuelles infantiles (sur lesquelles il n'a pas les mêmes idées que Freud, puisque pour Laplanche les théories sexuelles infantiles *sont* les fantasmes originaux dès lors qu'on cesse de les concevoir comme phylogénétiquement transmis). Pour l'autre part, cette traduction va échouer. C'est ce qui nous intéresse ici dans notre effort de penser la pulsion, parce que cette part qui n'a pas été « traduite » va tomber hors de la conscience. Directement hors de la conscience. Et va dès lors « insister » pour être traduite. Cette part non « traduite » correspond exactement à la lacune en phénoménalité de langage chez Richir.

Répetons qu'il n'y a pas dans le refoulement quelque chose qui a été pensé, réfléchi en langage puis refoulé mais quelque chose qui n'a *jamaïs* été pensé. Sur ce point Laplanche et Richir disent la même chose même si c'est en des termes différents. Là où la plupart des phénoménologues qui prétendent avoir lu Freud, conçoivent le refoulement comme une action délibérée d'un moi déjà constitué, Laplanche *ET* Richir insistent sur l'idée que ce qui est refoulé n'a pas d'abord été conscient (dans les termes de Laplanche), temporalisé/spatialisé en langage (dans les termes de Marc Richir). Il n'y a pas là, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, une sorte de « penseur » qui refoule.

On pourra s'étonner que je mette en équivalence la « traduction » de Laplanche à partir de quelque chose qui est déjà une sorte de langage (les « messages énigmatiques » que l'adulte adresse sans même le savoir à l'enfant), et la phénoménalisation, ou schématisation, ou temporalisation-spatialisation en langage à partir de ce qui paraît bien être un radical hors langage chez Richir.

Il ne s'agit pas en effet de confondre les deux processus.

A première vue, chez Laplanche on part de « quelque chose » qui est déjà langage (non verbal dans la plupart des cas), *mais langage privé de son sens*, donc plus tout à fait langage, langage délangagisé et chez Richir on part d'un radical hors langage, phénoménologique.

A première vue, oui. Mais regardons de plus près ce qui se passe dans l'un et l'autre cas. La « traduction » de Laplanche part de quelque chose qu'il nomme « message ». Même s'il précise bien que ces messages ne sont pas le plus souvent verbaux, ne sont-ils pas malgré tout déjà « symboliques » dans les termes de Richir ? Il convient en effet de se garder de confondre non verbal et non symbolique. Il y a du symbolique non verbal (codes sémiotiques). Et une dimension non symbolique même dans le verbal tant que l'expression linguistique est encore vivante. On pourrait maintenir l'objection en notant que, dans la traduction dont il parle, Laplanche fait intervenir des « codes » (il emploie explicitement le terme), alors que dans la schématisation en langage dont parle Richir, il ne devrait pas être question de code si le langage dont il s'agit est phénoménologique. Qu'est ce qui permet alors de prétendre que cette mise en relation est malgré tout fondée ?

Même chez Laplanche il semble que la dimension phénoménologique, ne soit pas absente même si le psychanalyste ne la thématise pas. En effet, les « messages » dont parle Laplanche, que sont-ils ? Des adresses à l'enfant dans un contexte plus large que ces messages eux-mêmes. Ils se présentent à l'enfant dans le cours des

soins qui relèvent de la dimension de l'autoconservation et des phénomènes d'attachement. Même si Laplanche n'emploie évidemment jamais le terme de dimension phénoménologique, s'il ne thématise pas ce que Richir entend par là, une question se pose : ne ménage-t-il pas une place, non nommée, dans sa théorie pour cette dimension ? Ce qui ne revient pas notons le à poser cette autre question : un analyste ne travaille-t-il pas avec la dimension phénoménologique pour être efficient, même s'il le fait sans le savoir ? Cela est seulement à espérer ! Mais ce n'est pas la même question. Emettre l'hypothèse que Laplanche ménage dans son élaboration conceptuelle une place pour un concept non nommé, c'est être attentif à la façon dont justement il prend ses distances avec Lacan sur la question des rapports du langage et de l'inconscient. Et cela, en développant pleinement les implications de la « théorie de la séduction généralisée ». En accordant la plus grande attention à ce qui est en jeu quand, le bébé confronté aux messages énigmatiques, « compromis » par le sexuel de la mère, tente de « traduire » (dans les termes de Laplanche que Richir n'emploie pas) ces messages. Dans la mesure où il ne s'agit nullement d'une traduction automatique (au moyen d'un code disponible), des processus réfléchissants sont à l'oeuvre. Donc la dimension phénoménologique. C'est l'immense différence avec Lacan ; le bébé lacanien ne traduit pas, pas plus qu'il ne temporalise/spatialise en langage. Chez Lacan, l'ordre symbolique semble fonctionner « tout seul » comme l'ont remarqué tant Laplanche que Richir.

Un passage de *L'après-coup, Problématiques VI*, peut nous éclairer sur ce que Laplanche entend par traduction. Il ne s'agit en effet pas, en tout cas dans la conception traductive du refoulement, de traduire un texte au moyen d'un code dans un autre texte. Il ne s'agit pas de convertir un texte sensé d'apparence insensé en un autre texte réellement sensé. Laplanche nous décrit un contexte du « vivre », du « ressentir en le vivant » dans lequel se découpent des messages qui précisément vont faire l'objet de la traduction.

« Le « vu », l' « entendu », voire le « vécu » portent en eux des messages latents, que le sujet (qui n'est pas encore sujet !) [remarque entre parenthèse de J.Mesnil], en un second temps- *nachträglich*- doit tenter de traduire. Ils ne sont pas de purs matériaux sensoriels inertes, des « bruits » mais ils comportent en eux une *exigence de traduction* »⁵⁸

Notons que Laplanche dans cette page emploie le terme de « *compréhension* » en équivalence à celui de traduction. Ce qui semble bien autoriser un rapprochement avec la phénoménalisation en langage de Richir. Et on soulignera que la compréhension tant chez Laplanche que chez Richir, est...anti-herméneutique. En ce sens, en effet, qu'il ne s'agit pas de traduire un message positif 1 dans un message positif 2 au moyen de quelque code que ce soit, mais de bien voir qu'à un moment, la compréhension s'arrête et qu'à ce moment, une sorte de dénivellation se produit : un changement de niveau architectonique. La partie non comprise, insensée, surgit comme un blanc lourd de sens, mais sens par défaut, non sens malgré tout signifiant sans qu'on puisse comprendre ce qu'il signifie. Ce que tant Laplanche que Richir nomme « non sens dans le sens ». On peut me semble-t-il soutenir que dans la séquence qui va de la « réception du message » à sa « traduction », sa « compréhension » toujours partiellement

⁵⁸ Jean Laplanche. *Problématiques VI. L'après-coup*, PUF, Quadrige, p. 68.

échouée et qui va laisser derrière elle des restes non traduits, des représentations chosifiées, il y a forcément un moment phénoménologique. Sinon, il n'y aurait même pas d'amorce de « traduction », pas de « compréhension » du tout ! Laplanche, à cet égard, regrette que Lacan n'aie pas accordé dans l'acte interprétatif, la même importance au « temps de comprendre » qu'au « temps de conclure ».

Inversement, si on est attentif au devenir de ces messages, on voit bien qu'une part est « traduite » au moyen de codes dont Richir ne nie nullement l'existence et l'efficacité. Des « codes » mis à disposition de l'enfant par la mère, qui véhicule aussi la culture. La lecture de Merleau Ponty. *Un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, en particuliers, montre clairement que dès lors qu'il est question d'inconscient symbolique et non plus phénoménologique, la notion de code retrouve toute sa légitimité. Le processus langagier qui aboutit à la constitution des objets-sources de la pulsion mobilise forcément alternativement, les deux dimensions, phénoménologique et symbolique, donc, non seulement, le hors langage et le langage mais encore les deux sortes de langages que distingue Richir. Et par voie de conséquence, deux sortes différentes de hors langage. Un hors langage phénoménologique, et un hors langage qui est en fait du langage délangagisé. On peut donc dire que l'échec partiel d'une « traduction » (ce que Laplanche appelle ainsi) laisse derrière elle des scories, les signifiants désignifiés, scories qui vont elles-mêmes exiger un nouvel « à traduire », à tel point, on l'a vu, que Laplanche a pu parler de « pulsion à traduire », et même, en reprenant une expression de Novalis de « pulsion de traduction » (*Trieb sur Übersetzung*).

N'observe-t-on pas ici une remarquable convergence avec ce que nous dit Marc Richir dans *Phénoménologie et institution symbolique* ? Les représentation-choses que Laplanche nomme aussi « signifiant désignifié » ne sont-elles pas l'équivalent des signifiants « au sens lacanien » dont nous parle Richir, par exemple quand il se réfère, dans plusieurs de ses textes, à la phobie de *L'homme aux loups* ? Comme Laplanche dans ce qu'il nomme traduction, Richir distingue dans ce qu'il nomme phénoménalisation en langage deux parts. Lisons le :

« ... dire qu'une part du "message" (du chiasme) est désincarnée, revient à dire qu'elle se trouve bien *dans* le message, mais non reconnaissable dans la réflexion phénoménologique de langage qui s'effectue sur les Wesen, c'est-à-dire ici le sens phénoménologique et que, par là, elle constitue le non-sens inscrit au sens, cette part du phénomène de langage qui, ne s'incarnant pas dans les *Wesen* des phénomènes en chiasme en lui, reste trace schématique "en blanc", sorte de "faiseuse d'anges" reponsable, en fait, de l'accouchement de tous ces avortons constituant l'inconscient symbolique... »⁵⁹

Il faut bien voir que les signifiants qui investissent les *Wesen* sauvages (des êtres non découpés par une institution symbolique), sont un « pseudo –langage »⁶⁰. Un langage délangagisé ou désignifié comme le dit Laplanche. Chez l'un comme chez l'autre, ce pseudo-langage, ce langage qui n'en est pas un, constitue la source de

⁵⁹ Ibid, p. 171

⁶⁰ Phénoménologie et institution..., p. 147

la pulsion, et il ne doit en aucun cas être confondu avec un véritable langage :

« C'est illusoirement, avons-nous dit, que la structure signifiante constitue une sorte de méta-langue, et nous avons mesuré les dangers, parfois extrêmes, de cette illusion. Car c'est plutôt, nous le comprenons, une méta-langue *avortée*, un "système" ou un "machin" de *lambeaux*, de bribes de ce logos à faire et qui ne se saturent de sens en signifiants que du fait que chacune d'entre elles est une partie qui vaut pour le tout, où chaque fois le tout se rejoue dans l'inexorable répétition. La lacune en phénoménalité au plan phénoménologique du *logos* à faire se gorge d'un sens éparpillé à l'aveugle dans les signifiants, se mue, selon notre image, en kyst symbolique qui inhibe l'être-au-monde, l'embarrasse" (Binswanger) comme une tumeur maligne. Le structuralisme devait être particulièrement adapté et attentif à ce genre de clôture. Il constitue donc un moment fécond dans la compréhension de ce qui est en jeu. Mais ce n'est qu'un moment, particulièrement apte à saisir les "effets" de sens dans les signifiants. Mais il n'y a d'effet de sens que dans un sens avorté ou manqué. »⁶¹

Richir nous met en garde :

« confondre le pseudo langage, avec un "autre" langage, c'est "transformer la capture symbolique en aliénation intégrale , sans retour possible. »⁶²

On pourrait voir dans cette confusion la raison de l'échec de bien des analyses (dont les patients font les frais). Pour échapper à cette capture, « il faut reprendre la trace schématique globale » et réenclancher la temporalisation/spatialisation en langage, ie dans les termes de Laplanche : détraduire pour retraduire! Il n'y a pas un signifiant déposé quelque part qui recèlerait un sens « caché » : « il n'y a pas à proprement parler de signifiant: il faut se garder...de le réifier »⁶³ Il y a seulement un « effet signifiant » lié à la cause avortée, non réalisée. Pour éviter l'hyperhégélianisme auquel lacan n'a pas su échappé, il ne faut pas réifier la logique de l'Autre: en faire un autre discours. Contrairement à ce que semble penser Lacan, il ne faut pas croire qu'une autre pensée la pensée de l'Autre parle derrière la pensée de la conscience. On n'insistera jamais assez sur l'idée que chercher un sens dans le non sens, n'est pas décrypter un autre sens déjà constitué.

« ...si l'on peut dire que l'analyste est celui qui a une certaine pratique de ces non sens (...)il est tout à fait faux à nos yeux, de dire que c'est parce qu'il "décrypte" le réseau signifiant dont disposerait par ailleurs l'inconscient. L'inconscient ne "sait" pas plus que l'analyste, et il faut se départir, encore d'une fois, de cette ruse hyper hégélienne en vertu de laquelle le "savoir" serait déposé quelque part."⁶⁴ A la différence de Lacan mais par là très proche de Laplanche, Richir note que l'Autre ne donne pas le sens; "il n'y a pas un

⁶¹ Ibid, p. 186

⁶² Ibid, p. 168

⁶³ Ibid, p. 197

⁶⁴ Ibid, p. 159

"autre " sens qui serait disponible par ailleurs... »⁶⁵

Si le pseudo -langage est selon Richir « constitué par les essences formelles désincarnées » le philosophe nous met en garde contre une autre confusion possible : les Wesen marqués et les essences marquantes « pourraient être appréhendés comme des "signifiants" phénoménologiques sans "signifiés" -ce qui motiverait la conception lacanienne du signifiant à partir de la linguistique saussurienne. Mais il faut tout de suite renoncer à cette formulation de l'hypothèse puisque si le phénomène de langage est bien un phénomène, le pseudo-langage (les essences formelles errantes) ne l'est pas »⁶⁶ Notons que cette observation de Richir rejoint tout à fait les réserves de Laplanche à l'égard de Lacan. La trace de l'Autre, contrairement à ce qu'a soutenu lacan, n'est pas « une autre trace de langage »⁶⁷. Le déphasage, ce n'est pas un discours derrière un autre discours, c'est une dénivellation que tant la conception de Richir que celle de Laplanche opposent à toute approche herméneutique de l'inconscient. Le signifiant, ici, ce n'est pas un discours qui serait tenu au lieu de l'Autre, mais des « lambeaux de logos en blanc qui demeurent dans les "limbes" de la "faiseuse d'anges"... »⁶⁸ (...) « les signifiants non traduits ne sont pas cohérents entre eux, et ne forment pas une autre chaîne » (...) car en fait ce n'est pas l'Autre, ou Dieu qui "crée" l'ordre signifiant: c'est l'excès de logicité du langage sur ce que le langage est capable de réfléchir en lui même comme logicité... »

Tout cela demanderait de plus amples développements qui n'ont pas leur place ici, mais ce qu'il faut retenir avant tout de Laplanche et de Richir, c'est que la pulsion , non biologique, non innée, dans sa constitution même, met en jeu un processus *langagier* interrompu, et cela dans le cours d'une relation à l'autre humain (irréductible à l'Autre lacanien tant du point de vue de Richir que de celui de Laplanche). De même, chez l'un et chez l'autre, les fantasmes loin d'être construits dans l'analyse comme chez Videman, mais pas plus d'origine biologiques pour autant, vont être *agissants* tant dans la pathologie que dans la construction « normale » du psychisme. Et la source de la pulsion est faite de morceaux de faux langage, qui ne s'organisent pas en chaîne cohérente.

Toutefois, en dépit d'une convergence remarquable, soutenir que la pulsion sexuelle de la première topique, la pulsion de mort de la seconde, la pulsion sexuelle de mort de Laplanche, la pulsion que Marc Richir qualifie de « symbolique » quand il se réfère à la psychanalyse, sont la *même* « chose » peut prêter le flanc à une nouvelle objection. En effet, Richir a critiqué la sorte d'hégémonie du sexuel qui paraît à l'oeuvre dans la psychanalyse. Ainsi dans *Un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, évoquant la notion de castration il précise :

« il ne s'agit de rien d'autre que de l'accès au sens comme de l'accès à la condition humaine. De celle-ci fait

⁶⁵ Ibid, p. 165

⁶⁶ Ibid, p. 169

⁶⁷ Ibid, p. 169

⁶⁸ Ibid, p. 175

partie intégrante, comme Freud l'a génialement découvert, la sexualité comme expérience spécifiquement humaine. Et la découverte freudienne a eu lieu, précisément, d'avoir mis en rapport les pathologies psychiques, tout au moins névrotiques et perverses, avec quelque chose qui s'est toujours déjà manqué de l'articulation sensée de la *différence* irréductible des sexes. Être homme, c'est aussi être *sexué*, c'est-à-dire différent, ne pas tout avoir, s'éprouver fini,.... »⁶⁹.

Bref être sexué, ce serait être castré.

On pourra voir là une divergence avec Laplanche qui s'oppose, contre une tendance très courante, à cette interprétation de la castration en terme de finitude. Pour lui, être sexué, ce n'est pas essentiellement « ne pas tout avoir », et faire l'épreuve de la finitude. Ce qu'il retient de la sexualité, c'est exclusivement son caractère de déliaison, mortifère en ce sens. Pour Laplanche, être sexué, c'est être livré à la violence d'une pulsion qui naît d'un *relatif* déficit instinctuel chez l'homme.

Richir quant à lui, poursuit :

« la sexualité comme expérience humaine (...) ne devient précisément le tout de l'expérience que dans la pathologie, par cette "cancérisation" de l'expérience dont la psychanalyse a justement à traiter, avec les ambiguïtés que nous avons relevées, parce que la psychanalyse est restée complice de cette "cancérisation" par son origine. Pour parler le langage technique de la philosophie, la sexualité est *un* existentiel, mais pas l'existential autour duquel pivoteraient tous les autres, même si le fait qu'elle en soit un la fait traverser, il est vrai, toutes les expériences. En ce sens aussi, la sexualité est *l'un* des "objets" principaux de l'institution symbolique, sans en être l'unique "objet".⁷⁰

Mais Richir et Laplanche, quand ils emploient le terme de « sexualité » en l'articulant avec la problématique de la castration, n'entendent manifestement pas la même chose. Pour Laplanche, en admettant qu'il recourt à ce vocabulaire, la sexualité ne pourrait être un existentiel *parmi d'autre*, pas plus que la « scène de la séduction » n'est pour lui un « fantasme originaire » parmi d'autres : elle est une structure anthropologique fondatrice de toutes les autres. Parce que pour lui, inconscient comme refoulé, corps étranger interne, pulsion, et sexuel sont indissociables. Quand il est question de l'inconscient, « sexuel » chez Laplanche veut pratiquement dire la même chose que « symbolique » chez Richir, mais précisons le encore, symbolique du côté de l'instituant symbolique mortifère. L'inconscient (forcément sexuel) de Laplanche, l'inconscient symbolique de Richir sont *créés* dans le cours d'un échange avec l'autre. Cette création est une opération de mise en langage tronquée, ou comme le dit si justement Richir, avortée. La pulsion sexuelle de mort de Laplanche, c'est l'instituant symbolique mortifère de Richir qui devient « malencontreusement » efficient quand la schématisation en langage s'arrête. Cette efficacité, c'est la cause au sens psychanalytique du terme qui n'est plus du tout la cause au sens le plus courant puisque, « c'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non

⁶⁹ Un tout nouveau rapport à la psychanalyse, p. 185.

⁷⁰ Phénoménologie et Institution symbolique, p. 186.

accomplissement induit des effets ... ». C'est une cause en négatif. Et en *ce* sens, être sexué (au sens non instinctuel du terme), c'est être la proie des mécanismes symboliques de déclenchement. Ni plus ni moins.

Cette réserve étant faite, les conceptions de Laplanche et de Richir concernant la pulsion se rencontrent encore sur un autre point. Si tout deux sont en total désaccord avec cette idée d'une pulsion d'origine biologique qui accèderait on ne sait trop comment à la mentalisation, c'est parce que pour eux, la ligne de partage pertinente ne passe pas entre le corps et l'âme ou entre le somatique et le psychique, mais en ce qui concerne Marc Richir, entre symbolique et phénoménologique (mais aussi entre Mécanismes Innés de Déclenchement et Mécanisme symboliques de déclenchement) , et, en ce qui concerne Laplanche entre fonction d'autoconservation et pulsion sexuelle. Le couple symbolique/phénoménologique étant propre à Richir, les deux couples homologues sont donc MID /MSD de Richir et fonction d'autoconservation/pulsion sexuelle de Laplanche. Or, on l'a vu, cette ligne de partage exige pour le philosophe et pour le psychanalyste une intervention de l'autre. Je laisserai de côté cette question de la non pertinence de la division âme/corps qui mériterait un traitement à part entière. Ce qu'il importe essentiellement de retenir, c'est que Richir et Laplanche posent comme non pertinente cette différence corps/esprit. Mais là où Richir apporte un élément radicalement nouveau qui est absent de la théorie de Laplanche, c'est quand, à la suite de Husserl, il distingue deux sortes de corps : *Körper* et *Leib*. Disons très schématiquement, corps « symbolique », corps « phénoménologique ».

La polarité symbolique/ phénoménologique qui parcourt toute l' œuvre de Marc Richir, ne se trouve évidemment pas chez Laplanche. C'est même l'intérêt de la mise en regard des deux approches. Etablir une homologie terme à terme avec une simple différence de vocabulaire serait parfaitement inutile, purement scolaire. Si on ne devait retenir qu'une seule chose de l'immense apport de Marc Richir à la phénoménologie et en général à la pensée, ce serait cela : phénoménologique/symbolique. L'opposition, ou plutôt la polarité symbolique /phénoménologique est véritablement l'axe organisateur de toute sa pensée. *Il pourrait aussi devenir l'axe organisateur de toute anthropologie, de toute « science de l'homme » si les anthropologues, les psychiatres, les psychanalystes et bien d'autres se donnaient la peine de le lire.* Dans toutes ses lectures, Marc Richir mobilise cette grande polarité, en montrant notamment chez Husserl, Heidegger , Merleau-Ponty mais aussi chez Fichte, et chez beaucoup d'autres philosophes, y compris Maldiney pour lequel il a pourtant une grande admiration , comment ils ont à un moment ou un autre confondu les deux. Et cette confusion peut être lourde de conséquences, très concrète, dans la vie. Richir évoque le danger de cette confusion chez Fichte quant au politique, mais ce danger est aussi bien réel dans la vie concrète des patients qui font une psychothérapie analytique ou une analyse. Ce n'est pas uniquement une vue de l'esprit, ce n'est pas uniquement conceptuel. Le thérapeute n'est certes pas obligé de faire la différence conceptuelle entre symbolique et phénoménologique, mais s'il ne la fait pas en acte, intuitivement, il va risquer d'enfermer le patient dans l' automatisme de répétition encore plus qu'il ne l'est déjà. Dans « *Un tout nouveau rapport à la psychanalyse* » qui est paru en 1989, où il reprend l'analyse de l'homme aux loups, Richir montre quel inconvénient grave ça peut comporter pour le patient de confondre les deux, symbolique

et phénoménologique. Cet article est lumineux, c'est vraiment un texte que je conseille à tous ceux qui travaillent à la charnière de psychopathologie et de la philosophie.

Rappelons que cette grande polarité de Marc Richir trouve son origine dans sa lecture de Kant. Phénoménologique et symbolique chez Richir, c'est imagination (plus précisément, jugement esthétique réfléchissant, imagination schématisant librement en langage) et raison chez Kant (jugement téléologique réfléchissant). Mais là encore, les deux couples ne coïncident pas tout à fait. Marc Richir pose clairement comme équivalent « la *rencontre* entre le phénoménologique et le symbolique, entre l'imagination schématisant librement (en langage) et les idées de la Raison (symbolique) »⁷¹, « le *conflit*, entre imagination et Raison, entre phénoménologique et non-phénoménologique »⁷² Il évoque : « les idées de la Raison dégagées par Kant dans les deux première *Critiques*, c'est-à-dire, dans nos termes, une *téléologie schématique sans concepts*, la téléologie, précisément, *du phénomène de langage* »⁷³, ou encore « le véritable paradoxe du sublime kantien, où se manifeste un conflit ou un saut, difficile à maîtriser, entre l'imagination et la Raison, entre le phénoménologique et le symbolique ..la Raison (l' instituant symbolique) »⁷⁴

Si les deux couples ne coïncident pas tout à fait, c'est que Marc Richir dit lui-même qu'il est « moins optimiste » que Kant. Et « symbolique » chez Richir c'est la raison (le sens symbolique) mais c'est aussi la déraison (le non sens). Dérison qui n'est évidemment pas l'imagination :

« Devra donc s'introduire, à l'intérieur même de la fracture kantienne entre imagination et Raison, une *autre fracture*, interne cette fois à la Raison, et où le *sens symbolique*, considéré un peu unilatéralement par Kant comme *a priori* reconnaissable, en vertu d'une sorte d'optimisme bien de son temps, *pourra lui-même se retourner comme non-sens* »⁷⁵

Et le non sens symbolique, c'est dans les pathologies « mentales », celles que Marc Richir appelle « symboliques » qu'il le voit à l'oeuvre, pathologies symboliques qui sont les pathologies psychiques étudiées par la psychanalyse, mais aussi ces pathologies collectives que sont les systèmes totalitaires. J'ai déjà évoqué le texte sur Fichte. C'est aussi dans ses analyses politiques des systèmes totalitaires que Marc Richir voit à l'oeuvre les ratés du symbolique. (Voir plus particulièrement *Du sublime en politique*, Payot, 1991)

La pulsion elle-même (qui n'est pas intrinsèquement pathologique puisqu'il n'y a pas d'humain sans pulsions, de même qu'il n'y a pas, plus généralement, d'humain sans symbolique) met en œuvre un instituant symbolique mortifère, puisqu'elle est fermée aux horizons de sens symbolique. Cette pensée d'une dimension de l'existence humaine qui ne relève radicalement pas de la dimension phénoménologique est une originalité de Marc Richir par rapport aux phénoménologues qui semblent trop souvent ignorer l'instituant symbolique qui peut être

⁷¹ Ibid, p. 80.

⁷² Ibid, p.101.

⁷³ Ibid, p. 96.

⁷⁴ Ibid, p. 120.

⁷⁵ Phénoménologie et institution..., p. 97.

aussi bien vivifiant que mortifère. Marc Richir, en effet, à la différence de Husserl, de Heidegger et de la plupart des phénoménologues contemporains, conçoit une existentialité symbolique irréductible à l'existentialité phénoménologique. Et c'est pourquoi sa phénoménologie est à même d'aborder de façon convaincante les pathologies psychiques. Et plus radicalement pourquoi elle semble bel et bien ouvrir la voie d'une Anthropologie phénoménologique qui n'ignore pas les effets du symbolique même hors de la pathologie. A la fin du chapitre de *Phénoménologie et institution symbolique* consacré à Fichte, Marc Richir conclut :

« ...toute la démarche fichtéenne, que nous avons suivie pas à pas, est là pour montrer qu'il n'y a pas, pour nous, hommes, de liberté phénoménologique sans la nécessaire prise de conscience d'elle-même, c'est-à-dire sans sa "re-schématization" en langage. Or celle-ci n'est possible, précisément, que depuis les traces laissées par les lacunes de non-phénoménalité dans le phénomène de langage, à savoir depuis ce que l'institution symbolique retranche, de notre phénoménalité, *hors monde*, au lieu de l'Autre. Telle est en fait l'énigme de notre incarnation : nous n'accédons à nous-mêmes, comme hommes, que parce que notre être-au-monde est *dérobé quelque part au monde*, ou parce que nous nous instituons, dans notre dimension humaine, *dans une existentialité qui n'est pas existentialité de monde* — et c'est en ce sens que nous nous séparons radicalement tant de l'œuvre husserlienne que de l'œuvre heideggerienne »⁷⁶.

Si les tentatives d'articulation de la phénoménologie et de la psychanalyse, entreprises par des phénoménologues se sont jusqu'ici avérées si décevantes, se limitant à des vœux pieux dans le meilleur des cas, c'est que ces phénoménologues n'ont jamais pris en considération l'ancrage irréductiblement non phénoménologique de l'existence humaine. Ce point est crucial. Aucune articulation de la phénoménologie et de la psychanalyse ne peut se faire sans la prise en compte de ce « hors monde ». L'homme ne peut tout entier être pensé hors de la dimension symbolique.

Alors pourquoi tant de phénoménologues ont-ils été aveugle à cela ? Outre le refus du tout ce qui pourrait être machinal chez l'être humain, le refus de la « causalité psychique » par méconnaissance de sa nature véritable (cause négative), c'est parce que leur phénoménologie était elle-même « symbolique » pour reprendre une expression de Jacques Garelli!⁷⁷

Alors, cette dimension symbolique au lieu d'être pensée comme telle, vient s'interposer entre le regard du phénoménologue et le phénomène. Marc Richir a mis en évidence chez Husserl, deux lignes de pensée entrant en concurrence : une ligne selon laquelle il s'efforce de fonder scientifiquement la phénoménologie et qui le conduit à concevoir une phénoménologie « symbolique ». Cette ligne manque le projet considéré dès lors comme véritable

⁷⁶ Phénoménologie et institution symbolique, p. 82-83.

⁷⁷ Et à cet égard, je me permets de vous renvoyer à un petit article que j'avais publié en 95, « Aspect de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non symbolique », *L'art du comprendre*, N°3, juin 1995, où je montrais que Marc Richir ouvre la possibilité de distinguer une phénoménologie authentiquement phénoménologique et une phénoménologie « symbolique » qui rabat le symbolique sur le phénoménologique.

Je m'explique. L'expression de « phénoménologie non symbolique » vient de J.Garelli dont Marc Richir a été proche il y a plus de 15 ans. C'est donc à partir de l'expression de Garelli « phénoménologie non symbolique » que je parle moi-même de phénoménologie symbolique.

de la phénoménologie, puisque ce sont déjà des catégories de pensée, des concepts qui orientent le regard du phénoménologue. Une autre ligne se développe à partir des apories rencontrées par la première et le plus souvent, elle est occultée par Husserl lui-même. C'est celle à laquelle Marc Richir va accorder la plus grande importance. On retrouve chez Marc Richir quand il lit Husserl le même type de processus de pensée que chez Jean Laplanche quand il lit Freud. C'est-à-dire qu'il lit au raz du texte mais sans jamais prendre l'auteur « au mot ». Il est attentif aux possibilités qu'ouvre le texte, à ce que l'auteur a laissé tomber, que peut-être il aurait fallu développer etc...

« Ce n'est pas le moindre des paradoxes que, eu égard à ce que nous savons aujourd'hui des développements du mouvement phénoménologique, son point de départ inaugural dans les *Recherches logiques* ait été le plus éloigné de ce que nous pouvons entendre par phénoménologie ».⁷⁸

Et c'est bien ce qui rapproche Richir de l'anti-phénoménologue qu'est Laplanche.

C'est précisément en désinquant les dimensions symbolique et phénoménologique le plus souvent confondues que Richir va forger une phénoménologie authentiquement phénoménologique, C'est à dire non symbolique et donc à même de penser le symbolique dès lors *sous* et non plus *dans* son regard. La phénoménologie « symbolique », phénoménologie pourrait-on dire étouffée dans l'œuf, c'est celle qui étant déjà travaillée de l'intérieur par la détermination symbolique, ne parvient en définitive à penser ni le phénoménologique ni le symbolique dans leur irréductibilité respective, et du coup manque leur articulation. Au lieu de penser le symbolique, elle est parasitée par lui de l'intérieur. Et du coup tend à réduire tout sens de langage (dans les termes de Richir) à la signification linguistique. Elle est victime d'une sorte de nominalisme involontaire. Un nominalisme qui réduit sans s'en rendre compte le sens à la signification.

Si l'oeuvre de Husserl a essentiellement consisté à libérer la dimension du sens de la dimension du fait, celle de Marc Richir se propose de libérer la dimension du sens de la dimension de la signification linguistique. Tout comme Laplanche a voulu se libérer du « linguisme » de Lacan.

Richir, non seulement ne réduit pas le sens à la signification, mais le sens, il va lui-même le subdiviser en sens symbolique et sens phénoménologique. En fait, quand j'ai commencé à le lire à la fin des années 80, j'ai cru un moment que « sens symbolique » revenait à « signification » ; mais pas du tout, je me suis vite rendue compte de mon erreur. Chez Marc Richir on a en fait trois choses, trois modes de signifiante : signification//sens symbolique/sens phénoménologique. Et en fait, il faudrait en ajouter une quatrième : non-sens symbolique, qui n'est pas rien, en particuliers dans la pathologie « psychique », « mentale » ou en termes richiriens « symbolique ». Le sens symbolique peut être pensé comme horizon de sens des idées de la raison ; le non sens symbolique quant à lui, va par fermeture de tels horizons, caractériser la pulsion, mais aussi quoique d'une autre façon, le symptôme.

L'emploi du terme symbolique chez Marc Richir est complexe et sa compréhension délicate. Quand il s'efforce de définir « son » symbolique, le philosophe se réfère régulièrement à Levi Straus et à Lacan. Le

⁷⁸ Marc Richir. « Phénoménologie, métaphysique et poétique », *Etudes phénoménologiques*, N°5.6, 1987, p. 74

symbolique de Marc Richir renvoie donc d'abord à l'ordre symbolique structuraliste. Il écrit ainsi que l'institution symbolique est un « terme générique par lequel nous reprenons tout ce qui est toujours déjà codé des pratiques et des représentations humaines »⁷⁹ Mais si Marc Richir se réfère positivement au structuralisme sur tout un pan de sa pensée, il exprime aussi de sérieuses réticences. Encore un point commun avec Laplanche. S'il approuve les analyses structurales quand il s'agit d'aborder les institutions symboliques, il regrette que les structuralistes aient occulté de leur anthropologie la dimension phénoménologique. L'homme richirien se tient autant dans le champ symbolique que dans le champ phénoménologique. C'est le point qui le fait le plus radicalement s'écarter de beaucoup d'autres phénoménologues. Dans la lettre déjà évoquée, j'écrivais à Marc Richir : « En général quand on prétend faire une lecture phénoménologique de Freud et qu'on accepte de reprendre en considération le concept de pulsion, on invoque la mythologie, c'est le cas de Maldiney dès la première page de « Comprendre », c'est aussi le cas de Ricoeur. Il y a une dimension que beaucoup de phénoménologues, (plutôt herméneutes) refusent de voir : c'est tout ce qui est borné, bête, stupide, répétitif dans l'être humain. S'ils avaient raison, si l'humain était tout entier pensable dans la dimension phénoménologique, on ne voit pas comment il pourrait y avoir de la pathologie, des dictatures, des guerres! ».

Aux phénoménologues quelque peu irénistes, Marc Richir rappelle les conditionnements mortifères du symbolique, mais aux structuralismes qui ne se tiennent QUE dans la dimension symbolique, il rappelle l'insistance du phénoménologique dans toute vie humaine.

Cela ne veut pas seulement dire qu'à la dimension symbolique pensée par les structuralistes, il va « ajouter » une dimension phénoménologique ; cela, plus radicalement signifie que la façon dont il va concevoir le symbolique s'écarte elle-même de celle des structuralistes. En ce sens qu'il va pouvoir déceler dans le symbolique structuraliste un excès de détermination. Excès que lui, repérera légitimement dans les pathologies du symbolique, aussi bien collectives qu'individuelles. Mais il concevra aussi ce qu'il appelle un « instituant symbolique » non pas mortifère par excès de détermination dans les pathologies « symboliques », mais « vivifiant » de par l'ouverture en son sein même d'une dimension phénoménologique, sous la forme d'horizons symboliques de sens, horizon sous lequel du sens (symbolique) peut se faire par mise en œuvre de la dimension téléologique réfléchissante. Si cela nous importe ici, dans le cadre d'une réflexion sur la pulsion, c'est que la pulsion « freudienne », on pourra y voir précisément l'effet d'un instituant symbolique potentiellement mortifère. Et cela alors même que la pulsion pour Richir et pour Laplanche n'est pas pathologique mais inscrite dans le devenir humain comme ce qui limite drastiquement mais inévitablement, nécessairement, sa liberté phénoménologique. L'homme richirien marche toujours avec deux pieds, un pied phénoménologique et un pied symbolique. Que l'on coupe l'un de ces deux pieds, il ne pourra même pas sauter à cloche pieds, parce que sans le pied phénoménologique, le pied symbolique se transforme en jambe de bois, et sans le pied symbolique, le pied phénoménologique devient informe. L'homme structural n'a plus qu'une jambe de bois ; il semble avoir perdu toute liberté phénoménologique. Marc Richir dénonce à maintes reprises l'« l'hyper-hégélianisme de Lacan ». Hyper-hégélianisme d'ailleurs également mis en question par Laplanche.

⁷⁹ Marc Richir.

« Si un travail d'interprétation est possible, c'est qu'il peut subsister une distance entre l'institution symbolique qui n'aurait fait que se conforter en elle-même..et l'institution symbolique se faisant.. »⁸⁰

Ce qui rejoint là encore Laplanche : l'ordre symbolique ne marche pas tout seul.

C'est précisément parce que l'enfant laplanchien « fait » quelque chose, qu'il s'efforce de mettre en langage, en sens, quelque chose qu'il reçoit sous forme de message énigmatique, qu'il se rapproche de l'enfant richirien. Certes Laplanche ne recourt pas à la notion de dimension phénoménologique, mais on voit bien qu'on trouve dans cette situation de séduction telle qu'il la conçoit, une contingence qu'il reproche à Lacan d'avoir perdue de vue.

A maintes reprises, Laplanche a exprimé de fortes réserves par rapport au concept lacanien de symbolique, d'ordre symbolique. Il n'adhère pas sans réserve à la célèbre trilogie. Par exemple, quand, dans le contexte d'un questionnement sur l'origine de la pathologie de l'homme aux loups, il s'agit de reprendre l'éternel débat : scène réelle ou imaginaire, il invoque une tierce réalité qui n'est pas la réalité factuelle de la scène de séduction freudienne, mais qui n'est pas *non plus* le symbolique lacanien. C'est la réalité psychique déjà évoquée ici, irréductible au « monde intérieur », ou au « monde subjectif », une réalité en position d'extérieur interne, un corps étranger interne.

Laplanche refuse comme Richir le symbolique de Lacan, comme ordre autonome. Autonome, il ne le devient que par défaut de traduction, ou dans les termes de Richir, de schématisation en langage. Marc Richir exprime des réticences très comparables mais quand il s'agit de situer « son » symbolique par rapport au symbolique de Lacan, là encore, il faut faire très attention.

Parce que le *découpage conceptuel n'est pas le même chez l'un et chez l'autre*.

Le symbolique de Marc Richir englobe l'imaginaire de Lacan, ce qui ne veut pas dire qu'il « confond » les deux. Le symbolique de Lacan fait partie du symbolique de Richir mais l'imaginaire de Lacan fait aussi partie du symbolique de Richir. Ce qu'une lecture superficielle pourrait manquer. Le symbolique de Marc Richir à première vue a la plupart des caractères du symbolique structuraliste et en particuliers lacanien. L'imaginaire lacanien serait en quelque sorte chez Marc Richir un « mauvais » symbolique, un symbolique fermé aux horizons symboliques de sens. Où ces horizons de sens symbolique (par où l'institution symbolique reste vivante, ouverte à la dimension phénoménologique malgré tout) sont « bouchés » par un signifiant déterminant. (C'est dans *Merleau-Ponty. Un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, que cette fermeture est la plus précisément décrite). Ce qui conduit Marc Richir à inclure l'imaginaire de Lacan dans « son » symbolique, c'est ce caractère déterminant. Et même hyper-déterminant. Il faut bien souligner que l'imaginaire lacanien n'a rien de l'imagination de Kant. Chez Lacan, on a un « signifiant pur » mais pas d'horizons symboliques de sens. En sorte que lorsque Lacan parle de défaut d'un signifiant fondamental dans la psychose, je me demande s'il ne conviendrait pas d'introduire au sein même de la notion de signifiant chez lui une subdivision entre ce signifiant fondamental qui n'aurait de nécessité que par les horizons symboliques de sens qu'il ouvre (ce que Lacan ne dit pas), et un autre signifiant, disons pathologique, le

⁸⁰ Ibid, p. 345

« mauvais » signifiant, celui qu'on va retrouver précisément chez Marc Richir quand il emploie surtout à la fin des années 80 l'expression de « signifiant lacanien ». Signifiant, notons le qui correspondrait chez Laplanche à ce que celui-ci appelle « signifiant désignifié ».

En effet, c'est quelque chose qui s'était présenté à moi comme un problème conceptuel quand j'ai découvert Richir : comment pouvait-on expliquer que Richir évoquant la psychose, et se référant pourtant à Lacan, employait toujours l'expression « signifiant lacanien » au sens de « mauvais » signifiant, alors que Lacan affirme que la psychose est l'effet de l'exclusion d'un signifiant fondamental dans la vie du sujet ? Comment le signifiant pouvait-il être à la fois signe de psychose par sa présence chez Richir, et par son absence chez Lacan ?

Il fallait en réalité distinguer un « bon » et un « mauvais » signifiant, tout comme Richir distingue un bon instituant symbolique et un mauvais. Et radicalement, un bon et un mauvais symbolique, même s'il n'emploie pas lui-même ces qualificatifs. Je crois en effet qu'on peut jusqu'à un certain point dire qu'il y a chez Marc Richir un bon et un mauvais symbolique comme il y avait un bon et un mauvais symbole chez les premiers romantiques, les romantiques d'Iéna. (Evidemment, dire cela, ce n'est pas « réduire » Richir à l'Athenaum !) Dans le même ordre d'idée, il y a un bon instituant symbolique dans la rencontre sublime entre le symbolique et le phénoménologique, et un mauvais instituant dans leur malencontre. Le mauvais instituant de la pulsion de mort, mais aussi du symptôme.

« Dans le malencontre, l'Instituant s'autonomise comme le Grand Autre machinant machinalement le champ symbolique, c'est à dire les êtres, les choses, leurs relations et leurs pratiques - il est l'illusion active et donc efficace d'un ordre symbolique "marchant tout seul", illusion dont le structuralisme comme doctrine et idéologie s'est montré complice. »⁸¹

Toute proportion gardée, comme chez les romantiques de l'Athenaum, le « mauvais » symbole se réduisait à l'allégorie, chez Marc Richir, le mauvais symbolique se réduit à l'imaginaire lacanien ; ou plutôt, faudrait-il dire : l'imaginaire lacanien appartient au mauvais symbolique de Richir ; car il y a encore un autre pan que nous avons déjà évoqué, du mauvais symbolique, c'est le Signifiant désancré, le Signifiant pur, délié, le « signifiant » de *Phénoménologie et institution symbolique*, le Wesen formel désincarné des *Méditations phénoménologiques*, celui précisément qui va devenir la source de la pulsion dite freudienne, dans la réinterprétation que Laplanche fait non seulement de Freud mais aussi de Lacan. Dans *Du sublime en politique* Marc Richir met en équivalence : le « signifiant (Lacan) se machinant hors sens »⁸², les symboles surdéterminés, « figés », la « terreur machinique », le Gestell, la pulsion de mort.

L'imaginaire lacanien met en jeu un signe alliant un signifiant et un signifié, alors que le signifiant dit « pur » pour cette raison est délié d'un signifié. Paradoxalement les deux structures reviennent d'un point de vue phénoménologique au même en ce sens que dans les deux cas, l'ouverture sur *autre chose que du langage* est

⁸¹ Richir. *Du sublime en politique*, Payot, 1991, p. 14.

⁸² Ibid, p. 59

perdu. Le signifié, chez Marc Richir est lui-même effet du découpage de l'institution symbolique de langage. Mais à la différence des structuralistes, en deçà de ces découpages symboliques, il va concevoir une référence irréductible à la référence ou la dénotation linguistique, ce seront les phénomènes comme rien que phénomènes, hors langage (même phénoménologique) et les Wesen sauvages hors langage.

La perte chez les structuralistes de cette ouverture du langage sur « autre chose » est mise en question autant par Richir que par Laplanche. N'oublions pas que Laplanche a été un disciple de Lacan jusqu'à 1963 puis qu'il s'en est séparé et qu'avec quelques autres « dissidents », il a fondé en 1964 l'APF, Association Psychanalytique de France. En dehors des conflits institutionnels, il y avait notamment un désaccord de Laplanche avec Lacan sur la façon de concevoir les rapports de l'inconscient et du langage. Là où Lacan disait « l'inconscient est structuré comme un langage », Laplanche opposait : « l'inconscient est un comme un langage non structuré » !⁸³ Si l'inconscient est un langage, « c'est une sorte de langage qui a perdu et son intention de communication et son intentionnalité référentielle. »⁸⁴ Ce langage délangagisé, ce sont les restes non traduits, qui vont devenir les représentations-chose de l'inconscient, les objets-source de la pulsion, ce que Laplanche appelle « réalité psychique », réalité « dure comme fer ».

C'est-à-dire que Laplanche va toujours défendre une position qu'il appelle « réaliste » de l'inconscient alors même qu'il s'oppose au réalisme de Freud ! Mais il s'oppose tout autant à ce qui pourrait bien apparaître comme une sorte de « nominalisme » chez Lacan. Nominalisme non plus économe comme chez G. D'Occam mais « exubérant »⁸⁵ comme chez les post-modernes. Nominalisme tout de même encore bridé, alors que chez un relativiste, « nominaliste » comme Serge Viderman l'exubérance n'aura plus de limite : « l'inconscient EST ce que nous en disons ! » écrit l'auteur de *La construction de l'espace analytique*. Il n'y a plus de hors langage. La chose n'est plus que l'ombre portée du mot.

Ce réalisme que Laplanche défend, en quoi pourrait-il être attribué également à Marc Richir ? Il est nécessaire pour répondre de réinterroger la notion de « réel » tant chez Marc Richir que chez Laplanche, en reprenant la position de Lacan car sur ce point c'est leur lecture critique des *Écrits* et des *Séminaires* qui est la plus pertinente.

Le troisième élément de la célèbre trilogie lacanienne n'a-t-il pas à voir avec le mauvais signifiant ? Du moins pour une part ?

Sur ce point la pensée de Marc Richir présente pour moi une difficulté.

Dans un passage de *Institution symbolique et phénoménologie*, à plusieurs reprises déjà évoqué dans des textes rédigés par certains étudiants⁸⁶, Marc Richir écrit :

« Ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme rien que

⁸³ Laplanche.

⁸⁴ Ibid, p. 141

⁸⁵ Terme qui qualifie traditionnellement les réalistes médiévaux mais que j'emploie pour ma part pour qualifier un nominalisme multiplicateur et non plus réducteur d'entités.

⁸⁶ Voir par exemple, Florian Forestier : LE REEL ET LE TRANSCENDANTAL. ENQUETE SUR LES FONDEMENTS SPECULATIFS DE LA PHENOMENOLOGIE ET SUR LE STATUT DU PHENOMENOLOGIQUE, p. 218. [Attention ! la référence est erronée, il s'agit de la p. 36 et non de la p. 34. Remarque de J. Mesnil]

phénomène (qui est donc pour nous l'équivalent du *réel* lacanien). »⁸⁷

Florian Forestier qui cite ce passage dans sa thèse ne s'y arrête pas. Cette fameuse équivalence ne paraît pas lui poser de problème particulier, alors même que son travail est consacrée au concept de réel. Et pourtant ! Il y a plusieurs façons d'entendre cette phrase.

Que signifie ici pour Marc Richir « équivalent » ?

Équivalent veut-il dire la même « chose » sous deux noms différents ? Et dans ce cas, le réel de Lacan -du moins tel qu'il le conçoit en 64- *serait* le phénoménologique hors langage de Richir ? Mais l'inconscient lacanien n'est-il pas aussi, par ailleurs, toujours dans les termes de Richir « symbolique » ? Lacan précise en parlant de l'inconscient tel qu'il le conçoit (passage que Richir cite lui-même) :

« cette dimension est assurément à évoquer dans un registre qui n'est rien d'irréel, ni de dé-réel, mais de non réalisé »⁸⁸

Mais le non réalisé : qu'est ce que c'est dans les termes de Richir ? Le phénomène de monde hors langage qui ne s'est pas phénoménalisé en langage, ou dont la phénoménalisation en langage s'est interrompue de façon traumatique (sublime négatif) ? Dans ce cas, ce non réalisé n'est donc déjà plus tout à fait le phénomène hors langage, dans sa dimension purement phénoménologique. C'est déjà « ce » qui ne s'est pas phénoménalisé en langage alors qu'il aurait « dû » l'être et qui du fait de cette non réalisation produit des effets disons de souffrance. (« c'est parce que quelque chose ne s'est pas produit...etc »)

Là il y a un saut d'une dimension à une autre, une sorte de changement de niveau. Non plus simplement phénomène hors langage, et simple absence de phénoménalisation en langage, mais *défait* effectif de phénoménalisation en langage. Lacune. Et cette lacune a quant à elle un statut symbolique (avec, là encore des effets dans la réalité concrète de la vie du patient du fait même qu'elle vient entraver sa liberté phénoménologique). Avant et après le saut, ce n'est pas de la même négativité qu'il s'agit. Disons d'ailleurs plutôt « négatif » pour éviter l'idée que la négativité viendrait nier quelque chose de préalablement positivement posé. Ne peut-on dire qu'avant le saut (le changement de niveau architectonique), il s'agit donc de l'inconscient que M. Richir appelle phénoménologique (pas encore langage), et après ce saut de l'inconscient qu'il appelle « symbolique » (plus langage, mais langage délangagisé) ?

Evidemment faire se dialoguer Lacan et Richir est difficile parce qu'on l'a dit, le terme de « symbolique » n'a pas chez Richir la même extension que chez Lacan. Lacan ne peut appeler « symbolique » l'inconscient en tant que non réalisé, puisque précisément il dit que « ce qui n'est pas venu au jour du symbolique réapparaît dans le

⁸⁷ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 34.

⁸⁸ Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, pp. 25-26

réel »⁸⁹ Mais ce qui pose problème c'est que, même quand on bien distingué symbolique lacanien et symbolique richirien, le terme de « réel » chez Lacan ne signifie pas toujours la même « chose ». Il renvoie parfois à la dimension de la réalité empirique (il emploie d'ailleurs dans ce cas plutôt le terme de *réalité*, mais pas toujours, cela dit, nous pouvons éliminer ce cas car dans le contexte, on comprend). Mais « réel » ne renvoie-t-il pas par ailleurs chez lui aux deux dimensions, phénoménologique, et symbolique de Richir ?

Dans ce cas, dire « réel au sens lacanien » n'est pas clair !

Et ce n'est pas clair parce que ce que recouvre le terme de « réel » n'est pas clair chez Lacan lui-même. En 1959, dans le séminaire 11 (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*) Lacan dit que le réel est « ce qui revient à la même place » (p. 49) ; mais la répétition est symbolique (dans les termes même de Richir). En fait, cette affirmation se trouve déjà dans le séminaire 2, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (p342), en 1954. D'un autre côté, quand Lacan, en Janvier 1955 dit que « le réel est absolument sans fissure », (dans le Séminaire 2, p.122, il répète trois fois que le réel est « sans fissure »), et quand il dit à propos de l'extériorité et de l'intériorité : « cette distinction n'a aucun sens au niveau du réel », je crois plutôt reconnaître la dimension phénoménologique de Marc Richir où il n'y a pas de négativité (ce que Richir exprime clairement notamment dans le texte où il propose une lecture critique du texte de Binswanger *De la psychothérapie*), et où cette partition intérieur/extérieur, en effet, n'a pas encore eu lieu. En juin 55, quand Lacan écrit : « il n'y a pas d'absence dans le réel », on croit bien encore reconnaître le réel phénoménologique de Richir. Ce qui peut conduire à poser la question suivante : dans le cours d'une lecture instruite des concepts de Richir, ne peut-on repérer chez Lacan la superposition (en fait la confusion) des deux réels ? Reprenons quelques passages du texte de Lacan « Encore » que Richir cite dans son texte sur Binswanger:

« le réel est cela qui gît toujours derrière l'automaton » (Lacan, p. 54, MR, p. 35).

Lacan indique bien alors que pour lui, le réel n'est pas *ce* qui se répète, mais est en deçà de ce qui se répète. Relisons la citation complète :

« le réel est au delà de l'automaton, du retour, de la revenue...le réel est cela qui gît toujours derrière l'automaton... » (p54) « la place du réel, qui va du trauma au fantasme – en tant que le fantasme n'est jamais que l'écran qui dissimule quelque chose de tout à fait premier, de déterminant dans la fonction de la répétition... » (p58-9)

Mais Lacan dit aussi, on l'a vu, que « le réel est ce qui revient toujours à la même place » (p49)

N'y a-t-il pas chez Lacan confusion du « réel » phénoménologique qui en effet « gît en deçà de l'automaton », et du « réel » symbolique *dans les termes de Richir*, réel qui ne cesse de se répéter ? Le premier « avant » le langage, dans la dimension phénoménologique hors langage, le second « après » le langage (après

⁸⁹ Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 388

l'échec de la phénoménalisation en langage, langage délangagisé donc) ; ce second « réel » se situerait dans la dimension symbolique de la répétition, mais pas le premier ?

Cette notion de réel lacanien a donné lieu à bien des commentaires parfois divergents !

M. Plon et E. Roudinesco assimilent dans leur *Dictionnaire de la psychanalyse*, le réel de Lacan et la réalité psychique de Freud. Ce qui va tout à fait dans le sens de la réalité psychique telle que la pense Laplanche à condition de préciser « réalité psychique » au sens strict, c'est-à-dire, non équivalent de réalité psychologique, mais ce qui va en revanche à l'encontre d'une équivalence entre réel lacanien et dimension phénoménologique. Car la réalité psychique de Freud, reprise par Laplanche, et par Richir quand il parle de corps étranger interne, de « kyst symbolique », comme l'indique cette dernière expression, est bien symbolique ! La réalité psychique n'est pas toute la réalité psychologique. C'est un noyau résistant...en lequel on reconnaît aisément l'inconscient symbolique de Richir.

Le réel de Lacan serait-il donc parfois l'inconscient phénoménologique parfois l'inconscient symbolique de Richir ? Cette subdivision ne permettrait-elle pas d'échapper au vertige que suscite souvent la lecture de Lacan ? Le réel phénoménologique serait l'inconscient phénoménologique de Richir et le réel *symbolique* (symbolique au sens richirien) serait au lieu de la lacune en phénoménalité au sein du phénomène de langage.

Il faut reconnaître que chez Richir, lui-même, l'emploi du terme « réel » est délicat.

Quand il évoque encore le réel lacanien dans *Phénomènes, temps et êtres*⁹⁰, il précise que ce qu'il appelle « réel » d'une façon générale procède d'une institution symbolique, ce qui semblerait aller à l'encontre de la citation précédente, mais il précise alors :

« ...le champ phénoménologique n'est pas le champ du « réel », car celui-ci procède toujours, pour nous, d'une institution, et d'une institution anthropologique – relevant donc, quant à elle, de ce que nous avons désigné, dans notre *Ve Recherche*, l'anthropologie philosophique -, ou tout au moins, *si l'on tient malgré tout à y parler de « réel »* (Par exemple, au sens lacanien), celui-ci n'est rien d'autre que celui des phénomènes et des essences. »

De nouveau, le contenu de la référence à Lacan laisse penser que le réel lacanien semble bien se situer du côté du phénoménologique et non du symbolique.

Certes, la notion de réel chez Lacan a une histoire mais il est clair que le « réel » de Lacan auquel Marc Richir se réfère dans ce passage est celui qui apparaît en 1964 dans le *Séminaire 11* comme en témoignent ses citations. Le grand malaise, le « vertige » que j'ai pour ma part longtemps éprouvé à la lecture de Lacan commencerait-il à trouver son explication ? Il serait dû au passage continuuel d'un niveau à un autre disons d'« être », ou plus exactement, Lacan désignerait du terme de « réel » des « choses » ne se situant pas au même

⁹⁰ Par exemple, p. 284

niveau architectonique pour adopter la terminologie de Richir. Bref Lacan passerait « indûment », pour reprendre le terme qu'employait Richir par exemple à propos de Husserl, dans la lecture qu'il propose de *L'origine de la géométrie*, de la dimension symbolique à la dimension phénoménologique et inversement. C'est une question qui mériterait d'être examinée avec beaucoup d'attention et il faudra y revenir ailleurs.

Retenons pour l'instant de tout ce qui précède que « Réel » paraît bien désigner chez Lacan tout aussi bien :

- le phénomène hors langage de Richir,
- la lacune en phénoménalité de langage (qui elle, est symbolique, dans les termes de Richir)
- les effets du non accomplissement, par exemple une hallucination.

Si cette question du réel exige un tel questionnement, c'est que le réel dont il s'agit est étroitement liée au statut « ontologique » de la pulsion.

On peut se risquer à dire que la pulsion telle que Marc Richir la pense est un réel symbolique (au sens du « mauvais » symbolique, ce que moi lisant Richir, j'appelle comme cela) ; ce réel a pour origine l'échec, l'interruption, ou la rupture d'une phénoménalisation en langage. Il serait en quelque sorte le négatif du sublime. Ce réel « symbolique », non phénoménologique donc, n'est pas non plus empirique, à la différence des objets du monde (notre monde quotidien par exemple) qui eux, sont bien découpés selon les lignes de partage d'une institution symbolique. Ici, on se trouve confronté au paradoxe apparent d'un symbolique hors institution. Celui de l'inconscient symbolique. Ce réel non empirique, et non phénoménologique, on va le retrouver aussi chez Laplanche ; là encore, la source de la pulsion.

Si cette question du réel a ici une grande importance, dans ce cadre d'une réflexion sur la notion de pulsion, c'est encore parce que Laplanche comme Richir s'opposent tout deux à un certain nominalisme contemporain qui consisterait non pas à éliminer les entités qui ne seraient qu'« effet de langage », comme le faisait le rasoir d'Occam au moyen âge, mais à les multiplier en prétendant que nous, êtres de culture, n'avons de toutes façons pas d'autre réalité que celle que découpent nos mots. Autant de réalités que de mots. C'est oublier le hors langage phénoménologique. Laplanche se dit explicitement réaliste, notamment quand il tient à se démarquer très nettement d'une certaine pensée psychanalytique, principalement représentée par Serge Videman, dont le livre *La construction de l'espace analytique*, paru en 1970 avait soulevé des débats extrêmement animés et même violents. Il y avait vraiment deux camps, les réalistes et les autres (avec en tête Videman) qu'on appellerait aujourd'hui des post-modernes. Répétons que Laplanche a encore ceci de commun avec Marc Richir : une opposition farouche au post-modernisme. Laplanche défend donc un réalisme de l'inconscient. L'inconscient n'est pas pour lui réductible à ce qu'on en dit, il n'est pas non plus un pur concept sans ancrage dans « quelque chose » qui résiste à sa façon. Quant à Richir qui se dit volontiers anti réaliste...il exprime des idées que Laplanche ne désavouerait pas et en lesquelles je reconnaitrais volontiers une sorte de réalisme.

Il ne faut jamais oublier que tous ces termes, « réel » « réalisme » sont d'un emploi extrêmement délicat. Il faut déterminer à chaque fois ce que celui qui les utilise entend par là. Le réalisme que Richir conteste, c'est

l'idée que tout ce qui « existe » d'une certaine façon relève d'une ontologie substantielle, c'est l'idée que tout ce qui a des effets est positionnel, positif. Mais il ne réduit jamais pour autant le réel phénoménologique à un effet de langage !

A de nombreuses reprises , dans plusieurs de ses textes, il prend clairement parti contre un nominalisme qu'il repérera d'abord chez Hegel , puis chez Lacan , mais aussi, d'une autre façon chez les post-modernes.

Sont alors qualifiés de « nominalistes » ceux qui cèdent à « l'illusion que , hors de l'institution symbolique, il n'y a tout simplement rien... »⁹¹ Il y a « quelque chose » mais pas le genre de chose dont on puisse faire l'ontologie parce que cette chose n' « existe » qu'en négatif. Dans les *Méditations phénoménologiques*, Marc Richir s'oppose à un exercice « quasi nominaliste » du langage où le sens n'est plus sens que de lui même, « solution verbale » .

Dire que Richir est « réaliste » c'est dire qu'il s'oppose au nominalisme ainsi conçu.

Il serait possible de citer des dizaines d'exemples de cet emploi du terme « nominalisme » chez Marc Richir. « Nominalisme » renvoie donc sans doute possible chez lui à jeu de langage arbitraire, jeu gratuit de signifiants, jeu qui a bien renoncé au principe d'économie « ontologique » (à la différence du nominalisme médiéval, c'est pourquoi le qualificatif d' « exubérant » me paraît justifié), et surtout jeu de langage dépourvu de toute dimension référentielle. Il maintient un principe d'économie, mais *il devient problématique de le qualifier même d' « ontologique »*, dans la mesure où la réalité préservée a un statut bien différent de celle dont il était question au moyen âge

Plusieurs de ses lecteurs et commentateurs ont souligné le réalisme de Richir.

László Tengelyi dans un texte d'introduction à la phénoménologie où il se réfère notamment à Marc Richir, écrit que son « propos consiste ici à montrer comment le tournant langagier de la phénoménologie conduit à un réalisme auquel aucun idéalisme - même " transcendantal " - ne s'oppose à juste titre. »⁹³ Quand il ajoute : « On peut dire que Richir a le mérite d'avoir ancré la phénoménologie du langage - et, par là, toute la phénoménologie refondue - dans le réel, et cela sans retourner à une conception naïve, voire dogmatique du réel. Car le réel, c'est, pour Richir, rien d'autre qu'un champ phénoménologique illimité ou in-fini de Wesen sauvages », ne conviendrait-il pas d'ajouter à ce réel des Wesen sauvages, cet autre réel non phénoménologique, qu'est la « réalité psychique »

⁹¹ Phénoménologie symbolique, p. 136

Richir (M); *Méditations phénoménologiques*, J.Millon,1992, p. 124

⁹³ Phenice, revue du centre d'études phénoménologiques de Nice ,2005 N°1. Article 1. Lazlo Tengueli, Introduction à la phénoménologie, « Introduction à la phénoménologie :le sens de l'expérience et son expression langagière », p. 21

essentiellement négative ? Lacune agissante ? Effective ? Virtuelle ? De son côté Alexander Schnell dans son dernier ouvrage, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, présente lui aussi la pensée de Richir comme une « pensée du réel ».

Il faut alors concevoir un « réalisme » étrange, sans ontologie, un réalisme dont le « référent » est virtuel, ce qui ne signifie pas rien.⁹⁴ Ou alors un « rien » au sens où souvent Richir recourt à ce terme, qui est « quelque chose » quand même ! Quand Marc Richir dit : « c'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non accomplissement induit des effets », le quelque chose en question n'est pas un concept opératoire, un artefact inutile comme le pensent certains phénoménologues à propos de l'inconscient freudien, pas du tout. Il ne relève pas non plus de la dimension phénoménologique. Il est vraiment « quelque chose »... sauf que ce n'est pas une chose. Ce non accomplissement qui produit des effets réels, ne correspond-il pas en réalité à ce que Marc Richir appelle maintenant *virtuel* ? Ce qu'il appelait encore réel (non phénoménologique toutefois) dans son texte de 1988 notamment mais pas seulement, serait-il ce qu'il désigne du terme de *virtuel* dans ses derniers livres ? La question mérite au moins d'être posée. Je serais pour ma part tentée d'y répondre par l'affirmative. Reconnaître dans le concept « réel » tel qu'il apparaît dans *Phénoménologie et Institution symbolique* (sous deux formes donc, phénoménologique et symbolique), le virtuel dont il est question en particuliers dans les *Fragments sur le langage*, permet peut-être de mieux saisir ce que veut dire ici être réaliste, pour Marc Richir, y compris quand il se dit antiréaliste. Mais dans ce cas, il conviendrait d'introduire aussi cette subdivision au sein du virtuel.

La réalité psychique, « symbolique » dans les termes de Richir, serait irréductible à un pur concept opératoire, qui n'aurait servi qu'à boucher les trous de l'expérience directe comme le croient encore certains phénoménologues qui proposent une lecture caricaturale de Freud. Elle serait aussi « réelle » du côté du symbolique que le phénomène de monde hors langage du côté du phénoménologique. On voit bien que l'alternative dans laquelle se situent la plupart du temps les psychanalystes, mais aussi certains phénoménologues : réalisme/idéalisme ne suffit pas.⁹⁵ On ne peut se contenter de deux catégories seulement : le réel qui serait l'objectif, et l'imaginaire qui serait le subjectif. Il y a encore deux « réels », tout deux non positionnels : le transitionnel (il n'est pas imaginaire !) qui se situe dans la dimension phénoménologique, et le « réel » du signifiant, « symbolique ». « Réel » pourtant inexistant, et donc virtuel !

La pulsion ne serait donc pas une réalité empirique mais pas non plus un concept opératoire, « métaphysique » comme le disent certains phénoménologues, et déjà avant eux, Politzer, mais une « réalité »

⁹⁴ Ce réalisme sans ontologie me paraît être le fait de l'architectonique telle que la conçoit Marc Richir à la suite de Husserl, en ce qu'elle « affiche... une prétention *sachlich* ». cf sur cette question: Pablo Posada Varela, « Concrétudes en concrescences. Eléments pour une approche méreologique de la réduction phénoménologique et de l'époché hyperbolique », in *Annales de Phénoménologie*, N°12, p. 9. L'article de Pablo Posada Varela a l'immense mérite de mettre en évidence que si la phénoménologie se découple de l'ontologie, c'est précisément par souci du plus concret. Les termes que P. Posada Varela emploie pour évoquer le « quelque chose » à dire »(p. 33.), « nécessité », « contrainte », indiquent bien toute la différence entre la pensée de Richir et celle de Derrida qui semble quant à elle avoir perdu ce lest, cet ancrage hors langage. Cette « chose » dont parle P. Posada dans cet article se « tient » dans la dimension phénoménologique ; à cet égard, la page 29 décrit magnifiquement comment c'est une parole tâtonnante (terme que l'auteur emploie d'ailleurs p. 32) qui avance vers cette chose, la sent, ou du moins comme le dit si justement ce jeune philosophe, « sent plus ou moins ce qu'elle n'est pas », la touche en la modifiant. On peut « rater » cette chose (p. 29), elle offre donc une certaine résistance, « malgré son extrême labilité ». Comparé à cette chose à dire, la chose symbolique de la « réalité psychique » offre un tout autre genre de résistance. Vous n'avez pas à aller à sa rencontre, elle vous arrive en pleine figure avant que vous ayez eu le temps de penser. Elle vous tombe dessus violemment et ne vous lâche plus. Et pourtant, elle non plus, à strictement parler, n'existe pas !

⁹⁵ Ce point est également abordé, dans un autre contexte, par Pablo Posada Varela dans le même article, p. 38.

caractérisée uniquement par son effectivité, les effets qu'elle induit dans la vie psychique.

Je voudrais terminer cet exposé en rappelant que j'ai essayé de faire en sorte que mon intervention s'articule avec la ligne de fond du séminaire dans lequel il a pris place, celui de Matrick Metral, au CEPHEN⁹⁶ à l'université de Nice, consacré cette année (2011-2012) au thème : « La subjectivité à la limite : finitude, rupture et vulnérabilité ». Patrick Metral commence une thèse sur *La phénoménalité de la pulsion* et nous avons entamé une discussion à laquelle j'ai souhaité donner une suite d'abord par un exposé, puis par ce texte. Ma conclusion, c'est que la pulsion s'instaure sur la base d'un phénomène de rupture, sur la rupture d'un mouvement de phénoménalisation aboutissant à une lacune dans le phénomène de langage. Lacune qui va être la source *négative* de la pulsion.

Dans cette mesure, il n'y a pas, à mon avis, de phénoménalité de la pulsion si on l'entend au sens freudien. Précisément chez Marc Richir, le symbolique commence là où la phénoménalisation s'arrête ; en ce sens, on pourrait presque dire que l'un est le négatif de l'autre. Là où la phénoménalité se rompt, la pulsion commence. Mais ce peut être aussi, à l'inverse, le sublime, qui lui-même paraît bien être le négatif du mécanisme *symbolique* de déclenchement en lequel Richir voit la pulsion.

Cette dernière remarque pourrait ouvrir un autre chantier de réflexion : y a-t-il une articulation possible du sublime tel que le pense Richir et de la sublimation freudienne ? Là encore, c'est probablement par une lecture de Freud instruite de celle de Laplanche, conjointement à celle de Richir qu'il faudra commencer si l'on veut se donner les moyens de répondre.

⁹⁶ Centre d'Etudes Phénoménologiques de Nice.

El exceso

Pelayo Pérez García

Sociedad Asturiana de Filosofía

Resumen

Los breves apuntes que siguen, sobre la experiencia que llamamos "el exceso", quieren dar cuenta del fenómeno del "cuerpo propio", en contraposición al cuerpo cosa, al *Körper*. Asimismo, el "exceso" mienta la relación "cuasi-mística" de la intersubjetividad, pero también del "campo fenomenológico" que se estabiliza mediante las *Stiftungen*, las instituciones simbólicas donde el exceso cristaliza, se encarna sin por ello agotarse o cancelarse en las mismas, "campo fenomenológico" que así se descubre y que extiende su radio hasta el límite de sí. El "cuerpo como exceso" deja ver su corporalidad (*Leiblichkeit*) y también, titilantes, los esquematismos en los que o por los cuales el "pensamiento" busca el sentido estabilizante del exceso mismo. El "exceso" no sólo lo es del *Leib*, sino también de la *Lebenswelt*, del mundo, del mundo de la vida. Todo nos excede y nosotros somos la encarnación de ese "exceso" no de lo mundano, sino del Mundo. Por último, ese inconsciente que así se manifiesta titilante, se deja ver, arcaico y sublime, justamente como lo que es: el exceso mismo.

Palabras clave

Exceso, cuerpo propio, *Leib*, *Körper*, *Leibkörper*, *Leiblichkeit*, esquematismos, inconsciente fenomenológico, parpadeo, intersubjetividad, sublime"

El exceso

Pelayo Pérez García

Sociedad Asturiana de Filosofía

A Pablo Posada, con amistad y reconocimiento.

La experiencia de mi cuerpo es un hábito. Tengo un cuerpo como un *hábito* y habito un cuerpo. Mi cuerpo es para mí una experiencia “natural”, no me sorprende, nunca ha sido un interrogante pese a desconocerlo casi todo sobre él ni tampoco después, al adentrarme mediante las ciencias que lo analizan y lo convierten en un “campo” temático, he adquirido una visión realmente nueva, desbordante, inaudita. Mi cuerpo, aún “recortado” por la neurología, por la fisiología o por la genética, entre otros enfoques posibles y, aparentemente, inagotables, continúa siendo este “fenómeno” cotidiano, habitual, propio que, gracias a esos conocimientos y a la experiencia adquirida, no alcanza, pese a todo, y con toda su complejidad inabarcable, a decirme “algo nuevo”. Vuelvo de los tratados de anatomía, de los estudios embriológicos, del conocimiento de la “célula” o de las redes cerebrales, a la motricidad muscular, al sistema nervioso central o al sistema linfático y asombrado ante la mecánica perfecta del cuerpo ideal, de las capacidades operatorias de sus extremidades o del minucioso recorrido por los órganos y los sentidos que me hablan del mundo exterior, vuelvo, digo, sorprendido de tener, de ser parte de ese mecanismo prodigioso que las ciencias y las técnicas cada día alcanzan a definir con mayor precisión. Pero vuelvo a la cotidianidad de este cuerpo y esos conocimientos, sin embargo, me mantienen en la “naturalidad” que esas ciencias no han hecho *sino ampliar*, definir, cartografiar, incluso explicar su causalidad misma, sus conexiones, sus formaciones, los efectos de unas u otras afecciones, infecciones, reacciones...

Sé mucho más que al principio. Puede reflexionar acerca de mi configuración, tener una idea cabal sobre este cuerpo al que consideré durante años tan natural como el respirar mismo. Y precisamente por ello, por este conocimiento múltiple y complejo, por la experiencia de unos y otro, sé que lo sigo desconociendo todo, que este cuerpo, yo mismo en fin, es un enigma insondable, algo que excede este empírico, positivo, habitual modo de ser.

Pues es justamente este *exceso* el que cobra ahora figura, del que ahora tengo experiencia, la certeza sensible de un cuerpo propio que excede este cuerpo hasta ahora “doméstico”, común, ahí puesto, aunque me sea, ya de suyo, de tan difícil acceso.

Esta es una primera constatación, y lo es de una experiencia común, sabida, sentida, palpable, neta, pero no por ello “pensada”, detenida, cercada en sí misma. Es la que mienta a este cuerpo del cual yo mismo nunca tengo noticia completa ni la tendré jamás. Un cuerpo del cual solo veo partes, y partes externas, formas que provienen de otras partes, esbozos de lados, de contornos y sensaciones, sonidos, crujidos, dolores, vibraciones, movimientos de toda una “espesura” interior que este volumen contiene, volumen que solo indirectamente capto, a través de la experiencia táctil o, como es “natural”, mediante la percepción del otro, de los otros cuerpos.

Muevo los dedos mientras escribo, me siento sentado, y me doy cuenta de estar fijándome en la pantalla

del ordenador, en donde leo lo que voy escribiendo.

Y entonces el *exceso* se convierte en una sensación que me paraliza. Siento el exceso como propio, tanto que incluso estaría dispuesto a decir que yo mismo soy ese exceso. Me detengo. Es demasiado fácil deslizarse hacia la psicología, hacia los sentimientos, hacia la experiencia subjetiva de este *exceso*, el cual, por cierto, parece haber desaparecido en tanto en cuanto no sólo lo he nombrado sino que lo he neutralizado al continuar escribiendo, y es este deslizamiento justamente el que debo neutralizar, al que debo oponerme.

Entonces, debo dejar de escribir. Este *exceso*, su sorpresa, la inestabilidad que provoca, su intermitencia, su resonancia, ¿no tienen en la escritura su acogimiento, su levedad, el suelo estabilizador de su aparecer mismo?

ii

Erguido, mi cuerpo se muestra como un mástil, un eje vertical que gira sobre sí mismo, que retrocede y avanza, que se tiende, se sienta, extiende sus extremidades, toca, coge, rechaza, manipula y gira o entorna su cabeza, generando, en cada caso, un “campo” invisible pero efectivo, empírico; campo de sensaciones, táctiles o visuales, y campo de fuerzas, de movimientos, de afecciones. Campo que extiende su radio más allá de la piel y de los ojos, perdiéndose en el horizonte de la vista. Campo de la mirada. Campo que alterado en cada gesto, en cada acto, en cada movimiento, tiene en el cuerpo su centro de quietud, la fijeza de una pulsión que expande ondas, que contrae vibraciones, sensaciones, como si fueran las formas mismas del *exceso*, del mundo.

Entonces, parece que *el exceso* va cobrando figura, forma, sentido: *el exceso es el propio cuerpo*.

Y es por ello, *por su propio exceso*, que el cuerpo “natural”, el cuerpo troceado, analizado, conceptualizado por la ciencia, queda desbordado, excedido, haciendo saltar todo *regressus* posible, todo reduccionismo, incluso todo operacionalismo, puesto que sometería al cuerpo a su propio *exceso*, a su circularidad, al situarlo en un “campo” de operaciones que ese mismo *exceso* configura.

Pero entonces, ¿de qué es exceso *el exceso*? O dicho de otra manera, a contrapié: ¿cómo este cuerpo ‘natural’, fiscalista, “puede excederse”? Se dirá que sus mismas operaciones, su actividad corpórea, generan el *exceso*. O también, que sus actos muestran su potencia. No se dice nada, como cualquiera puede ver. Se vuelve, una y otra vez, a lo mismo, al círculo ya trazado, pero se le añaden significaciones dinámicas, energéticas, emergentistas, epifenoménicas, etcétera... Y justamente ahí y así, el *exceso* se muestra como lo que es, excesivo, irreductible, inclasificable, como si trajera consigo algo que pertenece a la indeterminación, a la infinitud, o sabe dios qué.

Claro está, no hablo del término “exceso”, no me refiero a fenómenos físicos, ni neurológicos, ni pienso, por supuesto, en “auras” ni siquiera en estados psicosomáticos volátiles o en alteraciones de la conciencia o en palpitos de adrenalina ni en estados dopaminérgicos o en imaginaciones alteradas, fantasmáticas.

Hablo ante todo de la experiencia del *exceso*, de haberla tenido, vivido, sentido. Del cuerpo excediéndose a sí mismo y, al hacerlo, mostrarnos aquello que el hábito precisamente esconde, elude y aquello a lo que la ciencia no alcanza, el “cuerpo mismo”, el cuerpo propio, al cuerpo oculto por el cuerpo visible, tangible, ahí puesto.

Este *exceso* de lo invisible es una experiencia que disloca al cuerpo, que lo ‘descentra’ y, en ese desajuste, “deja ver” eso mismo que no se puede ver, su corporalidad *desmedida*.

iii

El *exceso* no lo es como desmesura. Al contrario, pero el *exceso* puede llevarnos a ella, a la falta de medida, como confusión, como locura o como angustia turbadora ante la muerte, ante su inminencia. Es el territorio de la *hybris*. En este sentido, el cuerpo es la mensuración, la medida, el límite, de ahí su finitud. El cuerpo es finito porque es el límite de un *exceso*.

El cuerpo aparece, se instituye en y con otros cuerpos. Surge de un vacío y vuelve a otro: del útero a la tumba. El cuerpo está ahí puesto, entre ambos. Nace al mundo mediante el impulso ciego de un *exceso*. El *exceso* de lo viviente. No de *la* vida, sino de lo vital. La corporalidad naturante pone en pie al cuerpo naturado.

El cuerpo como *exceso* no se puede captar, el *exceso* es infigurable y sin embargo es sentido; es una experiencia sin medida, desestabilizadora y reacia a toda reflexión, a toda conceptualización. La estética, la psicopatología, el sueño o el delirio...dan cuenta de este *exceso* que no se confunde con nuestras pasiones, con nuestros deseos. El *exceso*, aunque pueda confundirnos, es todo lo contrario de la confusión.

El cuerpo se mueve, se detiene, actúa en fin y delimita el entorno con sus acciones, a las cuales, a su vez, somete a las leyes de su pertinencia. Es, por otro lado, *pregnante*, sintiente. El cuerpo da la medida del mundo. Es numerador, numerable, cuantificador, dando tamaño, medida del mundo, al mundo. Pero ni el mundo se reduce al cuerpo, ni este al mundo. Ambos se exceden. De ahí el número, la medida, la cuantificación.

La *justa medida* proviene de esta necesidad, de este control de la desmesura, de la *hybris*. Recorre los textos de Maquiavelo al estudiar el cuerpo de la política, que tiene su *exceso*, su *crisis*, su desequilibrio y donde, por ello, lo real no es capaz de ser controlado, medido por acciones que lo exceden, que lo desajustan, convirtiendo a la acción política en un movimiento ciego, inhumano, salvaje.

El *exceso* del cuerpo no es el mundo. El cuerpo es afirmación de esta des-mesura que lo excede, que parece desencajarlo, llevarlo a su misma desaparición, la de sus límites, a la abolición de su cordura.

El cuerpo es potencia, sí pero desbordada, excesiva.

Este *exceso* es acaso el origen enigmático del pensamiento, en tanto en cuanto este es la búsqueda incesante de sentido, de estabilización y de fijeza de esa inestabilidad originaria, de ese impulso ciego que lo determina. Impulso empero de la indeterminación, de la cantidad incuantificable, de la movilidad infinita de sí.

El *exceso* conviene al cuerpo humano. O dicho de otro modo, lo humano es el *exceso* mismo. De ahí el arte, la mitología, las ciencias o la filosofía. Y también la religión, la política. La cultura en fin como círculo donde reordenar lo excesivo, donde signar, fijar, construir un dominio de suyo. La cultura son los rasgos, las trazas, las huellas del *exceso*. Es nuestro universo simbólico: *symbalein*, lo que nos une sin destruirnos. La *metáfora del exceso* es el lenguaje, la palabra escrita, el pensamiento grabado, coloreado. El poema.

Leer un poema, escuchar una sonata, mirar un cuadro, mirar las sensaciones mientras contemplamos un paisaje, ¿cómo es posible?, ¿qué latencia actúa enigmática, inaprensible, inconsciente incluso, antes de hablar, de escribir, de pintar? Ahí, en medio del torbellino excesivo del sentido, las concretudes inaparentes de sus rasgos se convierten en signos, en trazos concretos, en palabras. Y el *exceso* se mide, se limita, se estabiliza y fija en la cuarteta, en el color, en el matema o en el decir que alcanza su dicción.

Pero el cuerpo, el cuerpo desbordado, desabrido, transido, agotado del artista, del delirante, el cuerpo sudoroso, aún temblando de quien ha atravesado “el valle de la muerte”, ese cuerpo da la medida de su desmesura, de su propio *exceso*, el de la experiencia orgásmica, o la del sueño, fenómenos que dan testimonio de esa experiencia nada insólita y que no por pasar desapercibida, es menos común.

iv

El *exceso*, este cuerpo como *exceso*, puedo sentirlo en mí. En su latencia, como la *palabra operante* merleau-pontyana, como incompletud que se busca, como lágrima o risa desatada y, casi siempre, en el súbito aleteo del silencio que nos recorre con una extraña inquietud. Lo extraño en nosotros, de nosotros. Ese es el *exceso*.

Sobre todo, puedo experimentarlo ante el otro. El otro como *exceso*, a la manera de Lévinas, sacralizando el rostro. No es de extrañar. El rostro del otro, la otredad del otro, su inconmensurabilidad, su *exceso* pupilar. No hay nada más profundo, más inaccesible, más inconmensurable que el otro, ni siquiera el infinito estrellado o el océano abisal es comparable.

Lo sublime no está ahí, aunque “desde ahí” sublimemos este *exceso*. Lo sublime está “en” nosotros. Lo constatamos en el *exceso* del Terror, que Marc Richir descubre en el ejercicio *desmesurado* de la Libertad¹. Una libertad que ha perdido los límites del cuerpo, que ha sido trastocada en su *justa medida*, precisamente por la *hybris* absolutista, la cual confunde *exceso* y desmesura. Invirtiendo, así, el orden de las cosas. Como en estos tiempos híbridos en los que vivimos.

Es en el descabezamiento del absolutismo desmedido que el Terror, como si una presa se hubiera resquebrajado, salta sobre el espacio de la Corte y rompe las barreras de la contención: el Terror lo anega todo mezclado con un delirio de libertad. El cuerpo, los cuerpos, el *socius*, se desmembra, se disloca, enloquece. *Thermidor* es su nombre y el Emperador su medida.

En esos años, Hölderlin escribe su *Germania* y el silencio será posteriormente la medida de su *exceso*. Hoy, envueltos por la cuantificación del Universo, reducidos los cuerpos a los límites de su *impostura*, atomizados, intercambiables, sustraídos de sí, el *exceso* busca abrirse paso, desbancar a la desmesura, impulsar más allá del delirio el cuerpo del mundo. Pero Hölderlin hace mucho tiempo que ha enmudecido. Y nadie escribe hoy el poema de nuestra *tierra baldía*.

Es también así, y en nuestro presente, como podemos experimentar el *exceso*, en medio de nuestra impotencia, en medio de la inminencia del desastre.

¹ Véase Du sublime en politique, Payot, 1991.

Y sin embargo, es este mismo *exceso* la fuente de sentido, el camino sin huella, sin trazos, sin recorrer aún, que puede indicarnos el futuro.

Tesis sobre el cuerpo (im-)propio. Parte 1

Juan Antonio González Ponte
Universidad de Oviedo

Resumen

Se expone la inestabilidad del “cuerpo propio”, subteridido por el mero espaciamento apotético y las instituciones simbólicas.

Palabras clave

Cuerpo propio, espaciamento apotético, transposiciones, esquematismo trascendental, interagentividad, interfacticidad, ego trascendental, instituciones simbólicas.

Tesis sobre el cuerpo (im-)propio. Parte 1

Juan Antonio González Ponte

Universidad de Oviedo

« *L'incarnation, puisque cela se passe dans l'Innenleiblichkeit, est indissociable d'une passivité originaire qui, comme telle, échappe à l'activité de la conscience* ».

Marc Richir

1- Comoquiera que “pensar es pensar con el *cuerpo*”¹ y éste “[...] es la idea mediante la cual el alma se piensa a sí misma”² (reinterpretando al caso la *psyché* como la reflexivización de la actividad corpórea) ; dado que sólo partiendo de la condición corpórea de todo viviente (“dialelo corporeísta”³), que interactúa operatoriamente en un ámbito fenomenológico con otros cuerpos, podemos objetivar al cuerpo como *unidad ideal*⁴, toda filosofía materialista crítica (no corporeísta⁵) debe embregarse con aquellas doctrinas que conciben a éste, de un modo u otro, como instrumento (“adaptado o desfalleciente”) o “sede” en la que nosotros- pero, ¿quiénes somos nosotros?- existiríamos accidentalmente.

2- El cuerpo humano, a todos los efectos entidad físico-orgánica (Körper), es *originariamente* cuerpo fenoménico, expuesto diferencial y diacríticamente a los cuerpos operatorios con los que *comparece* (mas no sustantivamente formando “conjunto”, salvo de forma derivada, sino- analizado lingüísticamente- como un adverbio del estar-juntos que modaliza al verbo: “El ser es conjunto y no es un conjunto”⁶).

Como arguye pertinazmente Nancy: “Los cuerpos son primeramente y siempre otros, al igual que los otros son primeramente y siempre cuerpos”⁷. De otro modo: los cuerpos operatorios son, en su *espaciamento apotético* -en sus flexiones o declinaciones-, lo ex-puesto (y no lo pre-supuesto como hypokeímenon).

Puede reconstruirse así la sentencia husserliana según la cual “los egos trascendentales [pero aquí se incurre ya en

¹ El hecho insoslayable de que el pensamiento (que remite a la operación objetual del “pesaje”: ora activamente, manipulando términos extrasomáticos, ora pasivamente, siendo el mismo cuerpo “pesado”) es pensamiento del cuerpo, es recogido por Althusser con esta pertinente y concisa formulación, en su obra póstuma: Althusser, L. *El porvenir es largo*. Ed: Destino, Barcelona (1992). Cf. Wittgenstein, *Zettel*, 605-606: «Una de las ideas filosóficas más peligrosas es, curiosamente, la de que pensamos con la cabeza o en la cabeza. La idea del pensar como un proceso en la cabeza, en un espacio absolutamente cerrado, le da el carácter de algo oculto»

² Cf. Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Alianza Editorial, Madrid (2001).

³ Cf. García Sierra, P. *Diccionario filosófico*. Voz 68. Ed. Pentalfa, Oviedo (2000).

⁴ «Es necesario apelar a M₃ para llevar adelante la Idea de Producción a contenidos M₃ que nos presentan precisamente, como unidades ideales, a nuestros cuerpos. Sólo en este sentido recuperamos la profundidad de la evidencia de Spinoza: “El cuerpo es la idea mediante la cual el alma se piensa a sí misma”. La objetivación del propio cuerpo es el proceso mediante el cual [...] se realiza la Producción». Cf. Bueno, G. *Ensayos materialistas*. Ed. Taurus, Madrid (1972)

⁵ *Las señales electroquímicas (M₁), los dolores de muelas (M₂) y la definición de cortadura pergeñada por Dedekind (M₃) son tan materiales como los cuerpos sólidos tridimensionales; sin embargo, se trata de contenidos incorpóreos. El materialismo crítico no es un corporeísmo.*

⁶ Cf. Nancy, J-L. *Ser singular plural*. Ed. Arena Libros, Madrid (2006).

⁷ Cf. Nancy, J-L. *Corpus*. Ed. Arena Libros, Madrid (2003).

un círculo vicioso simbólico] que constituyen el mundo no son hombres, pues no se muestran *eo ipso* como humanos, sino cual fenómenos”⁸. Diríase quizás, siguiendo a Richir: “nada sino fenómenos” (“rien que phénomènes”)⁹.

3- La condición “encarnada” de los cuerpos vivientes operatorios- en estricta observancia richiriana-, que no debe confundirse con la incorporación de un alma o espíritu a un cuerpo¹⁰ -, expresa la *abertura* de los mismos como “*partes extra partes*”, envés teórico del enfoque monadológico con que opera Husserl (que exige la simultaneidad espaciotemporal de las mónadas: *totum intra totum*).

Se niega, por tanto, la armonía preestablecida entre los individuos corpóreos, así como la supuesta compenetración de lo singular y lo universal en una sustancia absoluta (al modo de Hegel: “El Yo es el Nosotros, y el Nosotros es el Yo”¹¹).

4- Cada *sí- mismo* (soi), en la pluralidad co-originaria en que fenomeniza (en versión vulgarizada: en tanto que “Mitdasein”, en la presentación del “otro”, &) se decanta cual “*connexio singularis*”¹² de las materialidades mundanas que lo atraviesan.

El concepto metafísico de alma (*simpliciter*) es, consecuentemente, negado, puesto que pre-identifica hipostáticamente la “potencia de obrar”- siempre bullente, excesiva- de cada sí- mismo (sus pensamientos, afecciones, sensaciones, phantasías, &) con “lo psíquico”, inmediatamente coextensivo de “lo físico”, de modo tal que “las dos identificaciones se sostienen *circularmente* una a la otra”¹³.

Esta condición de los cuerpos vivientes operatorios, en su infinidad de *variaciones* potenciales y *transposiciones*, prohíbe el cierre de las ex-periencias¹⁴ en una interioridad: “no sabemos lo que puede un cuerpo”¹⁵. La idea de interioridad es, en efecto, una idea metafísica proscrita bajo el prisma del materialismo crítico contemporáneo.

5- Sujeto/Objeto son un par de conceptos conjugados¹⁶ que derivan de los esquematismos de los fenómenos

⁸ Cf. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. Crítica, Barcelona (1991).

⁹ La traducción de este filosofema se debe a Pablo Posada Varela.

¹⁰ Cf. Richir, M. « Altérité et incarnation. Phénoménologie de Husserl ». Rev. de Méd. Psychosom, n° 30/31 (1992).

¹¹ Cf. Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México (1971).

¹² Cf. Morfino, V. “La temporalidad plural de la multitud”. Rev. Youkali n° 4. Ed. Tierradenadie. (2007).

¹³ Cf. Richir, M. *Essay sur l'intériorité*. Ed. Hatier, París (1993). Próximamente esta obra será editada por *Brumaria*, con la brillante traducción de Alejandro Arozamena.

¹⁴ Cf. Agamben, G. *Infancia e historia*, pp. 20-23 Ed: AH, Buenos Aires (2001). “Estamos acostumbrados a representarnos al sujeto como una realidad psíquica sustancial, como una conciencia en cuanto lugar de procesos psíquicos. y olvidamos que, en el momento de su aparición, el carácter psíquico y sustancial del nuevo sujeto no era algo obvio [...] En su pureza originaria, el sujeto cartesiano no es más que el sujeto del verbo, un ente puramente lingüístico-funcional, muy similar a la scintilla synderesis y al ápice de la mente de la mística medieval, cuya realidad y duración coinciden con el instante de su enunciación. La impalpabilidad y la insustancialidad de ese ego se trasluce en las dificultades que tiene Descartes para nombrarlo e identificarlo más allá del ámbito de la pura enunciación yo pienso, yo soy, y en la insatisfacción con que, forzado a abandonar la vaguedad de la palabra res, enumera el vocabulario tradicional de la psicología (*res cogitans*, *id est mens*, *sive animus*, *sive intellectus*, *sive ratio*), quedándose finalmente, no sin vacilaciones, con la palabra *mens*. Sin embargo, inmediatamente después (con un salto lógico que no se les escapará, en particular, a Hobbes y Mersenne), este sujeto es presentado como una sustancia, contrapuesta a la sustancia material, a la cual se le vuelven a atribuir todas las propiedades que caracterizan al alma de la psicología tradicional, incluidas las sensaciones”. Agradecemos a Ovidio Álvarez Rozada, principal interlocutor filosófico de quien aquí escribe, el referenciarlos críticamente esta obra.

¹⁵ Cf. Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Alianza Editorial, Madrid (2001).

¹⁶ Cf. Bueno, G. Conceptos Conjugados. Rev. El Basilisco, 1ª época, n° 1, páginas 88-92, Oviedo (1978).

originarios. La *aparencia*¹⁷ de los fenómenos (que no se presentan a una conciencia “desencarnada” sino ante una multiplicidad de sujetos performativos capaces de transformar racionalmente esquemas materiales de identidad¹⁸) es a-subjetiva, en la medida en que no está presidida por ningún Yo trascendental apriorístico o Nous poietikos. Inversamente, son los sujetos empíricos los *aparecientes* constituidos por los fenómenos, que nos inscriben en el mundo (produciéndose así una realimentación dialéctica u ósmosis entre la ipseidad de los fenómenos y la de los sujetos). Como asevera Ortiz de Urbina, confrontando el idealismo: “La plenitud del conocer conduce al Ser, la originariedad del aparecer remite a la materia”¹⁹.

6- La noción de *esquematismo trascendental* (entiéndase: trascendental por respecto de cada sí-mismo), de factura richiriana²⁰, bloquea la articulación eidética de la “subjetividad” en formato de “solus ipse” y tritura la idea metafísica de *Ego Trascendental*. Tal filosofema no sería sino “un condensado simbólico de la interfacticidad trascendental” que ejercitaría una *substrucción* metafísica no fundada en la variación, ya que es dicho “sintagma” el que es conformado, en segundo grado, a sobrehaz de los fenómenos, provocando una ilusión trascendental o *simulacro ontológico*²¹.

Sin embargo, esta crítica no puede trasladarse, a nuestro juicio, a la reconstrucción que de esta idea ha realizado Gustavo Bueno²². El filósofo español comienza por “replegar” metafóricamente la noción de ego trascendental al “reino de las representaciones cartográficas”, con objeto de establecer la siguiente analogía: así como el mapamundi no puede recubrir la omnitudo realitatis, puesto que en dicha empresa debiera representarse a sí mismo ad infinitum, el ego trascendental tampoco puede envolver al mundo del cual supuestamente brotaría; «El Mundo, desde el materialismo filosófico, desconoce por completo al Ego trascendental, de la misma manera que la esfera o el globo terrestre “desconoce” a los mapas terrestres o a las esferas terrestres». Sin perjuicio de lo cual, se considera tal idea como una idea luminosa, por cuanto esclarece la función crítica del filósofo en tanto que sujeto historizado que opera como “demiurgo”, trazando los límites del mundo en función de la Materia ontológica trascendental, que lo desborda. El Ego trascendental, en resumidas cuentas, sería la conciencia filosófica misma. Ahora bien: ¿deprime esta noción “masiva” el registro de la interfacticidad trascendental? ¿Para qué conservar el formato lógico- material *unitario* (“reductio ad unum”) del Ego divino tras su mundanización, en el proceso de inversión ontológica, una vez reconocidas la *interagentividad* e *interfacticidad* trascendentales?

¹⁷ Cf. Urbina, R. “Introducción a la estromatología”. Rev. Eikasía nº 40. Oviedo (2012) En: <http://www.revistadefilosofia.com/40-10.pdf>

¹⁸ Cf. Bueno, G. *Teoría del cierre categorial*, vol. 5. Ed. Pentalfa, Oviedo (1993)

¹⁹ Cf. Peñalver, P; Giménez, F. Ujaldón, E. (Eds.) *Filosofía y Cuerpo*. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno. “Cuerpo y Materia”, Urbina, R. Ediciones Libertarias, Madrid (2005).

²⁰ Cf. Marc Richir, “Le sens de la phenomenologie”, en Carlo Ierna / Hanne Jacobs / Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 2010, Serie Phaenomenologica, Vol. 200, XIII. Hay traducción al español de este texto: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/15_RICHIR.pdf

²¹ Cf. Richir, M. “Imaginación y Phantasia en Husserl”. Rev. Eikasía nº 40. Oviedo (2011). En: <http://revistadefilosofia.com/40-02.pdf>

²² Cf. Bueno, G. “El puesto del ego trascendental en el materialismo filosófico”, Rev. El Basilisco, 2ª época, nº 40. Oviedo (2009).

Cuerpo, *Leib* y *Leiblichkeit* en Richir y en Merleau-Ponty

Alexander Schnell

Université Paris-Sorbonne.

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal)

Resumen

En el presente estudio el autor aborda la cuestión del “cuerpo vivo” (*Leib*) en Merleau-Ponty y en Richir. El acento se pone, en primer lugar, sobre la manera en que el cuerpo vivo abre al mundo. Partiendo de un análisis de la “motricidad” del cuerpo vivo como “intencionalidad originaria”, con su dimensión a la vez temporal, espacial y afectiva en la *Fenomenología de la percepción*, se trata de cuestionar, en particular en Richir, las determinaciones fundamentales de la *Leiblichkeit* en la esfera “arcaica” de la subjetividad transcendental así como la “individuación” de la *Leiblichkeit* (a través de los ejemplos de la contemplación de una obra de arte y de la experiencia del otro). De este modo aparecerá a las claras cómo la cuestión del cuerpo vivo permite comprender la proximidad y las rupturas entre Richir y Merleau-Ponty.

Palabras clave

Cuerpo (vivo), afectividad, intencionalidad motriz, individuación

Abstract

In this paper the author deals with the question of “Leib” (lived body) in Merleau-Ponty and Richir. The principal question concerns the way the lived body opens the world. After analyzing the “motivity” of the lived body as an “original intentionality” with its temporal, spatial and affective dimensions in the *Phenomenology of Perception*, the author questions the fundamental determinations of “Leiblichkeit” in the “archaic” sphere of the transcendental subjectivity as well as its specific “individuación” (using the examples of the contemplation of an art-work and the experience of the other). The question of the lived body appears thus as a good example for the proximity and the differences between Richir and Merleau-Ponty.

Key-words:

(lived) body, affectivity, motive intentionality, individuation

Résumé

Dans cette étude l’auteur aborde la question du « corps vivant » (*Leib*) chez Merleau-Ponty et Richir. L’accent est mis en premier lieu sur la manière dont le corps vivant ouvre au monde. En partant d’une analyse de la « motricité » du corps vivant comme « intentionnalité originale » avec sa dimension à la fois temporelle, spatiale et affective dans la *Phénoménologie de la perception*, il s’agit d’interroger en particulier, chez Richir, les déterminations fondamentales de la *Leiblichkeit* dans la sphère « archaïque » de la subjectivité transcendental ainsi que l’« individuation » de la *Leiblichkeit* (à travers les exemples de la contemplation d’une œuvre d’art et de l’expérience d’autrui). Il apparaîtra ainsi que la question du corps vivant permet de bien comprendre la proximité et les ruptures entre Richir et Merleau-Ponty.

Mots clé

Corps (vivant), affectivité, intentionnalité motrice, individuation

Cuerpo, *Leib* y *Leiblichkeit* en Richir y en Merleau-Ponty

Alexander Schnell

Université Paris-Sorbonne.

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal)

La afectividad y la “*Leiblichkeit*” son aspectos que se han vuelto nodales en los trabajos de M. Richir desde la segunda mitad de los años 2000 a esta parte. La finalidad de las líneas que siguen estriba en precisar la función del *Leib* y de la *Leiblichkeit* en la “refundación” richiriana de la fenomenología. A este efecto, nos apoyaremos de entrada en los análisis que Merleau-Ponty ha dedicado a este mismo tema ; sólo así, y por contraste, podremos discernir el punto de vista de M. Richir y calibrarlo en toda su originalidad¹.

La idea fundamental de Merleau-Ponty en punto a la problemática de la *Leiblichkeit* reside en proponer una revisión de la subjetividad transcendental por cuanto ésta permanece tributaria del *ego cogito* cartesiano. La cuestión merleau-pontiana ya no es la de saber cómo el sujeto individual, seguro de sí mismo, alcanza a trascenderse para admitir la realidad del mundo exterior, sino, a la inversa, la de saber cómo es posible que el mundo *leiblich*, constituido de forma intersubjetiva, se individúe en “aquíes absolutos”, en “conciencias” singulares. Merleau-Ponty falleció antes de poder responder a esta cuestión de modo satisfactorio. Tal y como veremos, será M. Richir quien trate de extraer las consecuencias fenomenológicas radicales de esta idea.

La concepción merleau-pontiana del “cuerpo propio (*Leib*)” puede, en primer lugar, entenderse como una prolongación de la doctrina husserliana de las “adumbraciones [adombrations]” (*Abschattungslehre*)²: sabemos que, según dicha doctrina, lo que aparece en propio en la percepción sensible se da – en la precisa medida en que no es ni un agregado de *data* sensibles, ni una unidad ideal o suprasensible, ni tampoco el resultado de los actos del entendimiento que la constituyen – como “escorzándose” según “perfiles”, es decir, que la percepción presenta siempre lo percibido desde cierto lado, con arreglo a una perspectiva determinada, a pesar de hallarse (pero acaso justamente por ello), cada vez, en una relación intencional respecto de lo percibido mismo. Lo percibido, que en ningún caso podrá jamás estar dado de forma total, se caracteriza por estos dos aspectos : de un lado por su no-transparencia, por su impenetrabilidad respecto de cualquier forma de visión, es decir, por su “*opacidad*” y, por el otro, por su irreducible *transcendencia*. Y lo esencial es que estas características hallan su origen en el sujeto mismo y que este último está, en cierto modo, “contaminado” por aquéllas. Así y todo, esto no significa que dichas características se vean simplemente *transpuestas* al sujeto ; antes bien habrá que dar con aquella dimensión del

¹ A pesar de que, a día de hoy, la posición de M. Richir se desmarca claramente de la de Merleau-Ponty, sus comienzos filosóficos le deben mucho al fenomenólogo francés ; lo cual se verá confirmado en las páginas que siguen.

² Por lo tanto, Merleau-Ponty no suscribe las críticas que Lévinas (primero en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* y después en *Totalité et infini*), Ricoeur (en *À l'école de la phénoménologie*) o Tràn-Duc-Thào (en *Phénoménologie et matérialisme dialectique*) hayan podido dirigir contra Husserl a este respecto. Ver sobre este punto la muy útil nota de D. Pradelle en *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000, p. 160 sq. (n. 3).

sujeto que esté en posición de poder explicar dichas características – esa y no otra es, precisamente, la intención fundamental del análisis del cuerpo en el pensamiento de Merleau-Ponty.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la función constitutiva del cuerpo según Merleau-Ponty? Se trata de ampliar lo que Heidegger ya esbozara como “ontología fundamental” hacia una dimensión absolutamente necesaria: en efecto, el ser-ahí humano no se caracteriza, simplemente, por la “existencia”, es decir, por la apertura y el estar-abierto al mundo “comprehendiente” o por un comprender que se auto-proyecta³; la existencia y la *Leiblichkeit* se suponen de forma mutua y forman así, de modo co-originario y según una imbricación no dialéctica, el horizonte fundamental de la relación entre el sujeto y el mundo: “el cuerpo es la existencia fijada o generalizada y la existencia una perpetua encarnación⁴.” Es aquí del todo decisivo (y veremos cómo esto aparece de nuevo en M. Richir⁵) el hecho de que esta relación entre el *Leib* y la existencia sea inseparable de la que existe entre lenguaje y pensar y, en particular, se haga extensiva a una “operación primordial de significación”. El pasaje siguiente lo afirma de modo explícito:

“Más acá de los medios convencionales de expresión, que no manifiestan al otro mi pensamiento, sino porque están dadas, en mí como en él, significaciones para cada signo, y en este sentido no realizan una comunicación verdadera, es menester [como veremos] reconocer una operación primordial de significación en que lo expresado no existe aparte de la expresión, y en que los signos mismos inducen su sentido desde dentro. De esta manera el cuerpo expresa la existencia total, no en cuanto es un acompañante exterior, sino en cuanto se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del cual son momentos abstractos cuerpo y espíritu, signo y significación”.⁶

Intentemos ahora explicitar algo más este concepto del *Leib*. Éste ha de ser interpretado, en los decisivos análisis de la *Fenomenología de la percepción*, como un “tercer término⁷”, como un “tercer género de ser⁸” que se atesta fenomenológicamente mediante cuatro aspectos que remiten los unos a los otros: 1) el *ser-en-el-mundo* mediatizado de modo “*leiblich*”; 2) la *motricidad* como *intencionalidad originaria*; 3) la *temporalidad* y la *espacialidad* propias del *Leib* y 4) la dimensión sensible y afectiva de la apertura originaria del mundo (y al mundo).

1) La doctrina merleau-pontiana del *Leib* trata pues, como ya mencionamos, de mostrar que la estructura de

³ Por lo que toca a la relación exacta entre el concepto de existencia y el concepto del comprender, cf. nuestra obra *De l'existence ouverte au monde fini*, op. cit., p. 58 sq.

⁴ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, “tel”, Gallimard, 1945, p. 204 (citado “PP”).

⁵ Se ha abordado en el capítulo II de la 1ª parte.

⁶ PP, p. 204. Citamos los pasajes de Merleau-Ponty en la traducción española de Emilio Uranga. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*; traducción de Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, 1957. México. Indicaremos, para las citas *in extenso* – en que retomamos el texto de Emilio Uranga – la página de su traducción al español (en la citada edición) precedida de “tr. esp. cit.”. En el caso de este pasaje: tr. esp. cit. p. 182. Agradecemos a Antonio García Moreno haberse tomado la molestia de facilitarnos la traducción española (en la mencionada versión) de todos y cada uno de los pasajes de la *Fenomenología de la percepción* contenidos en este capítulo.

⁷ PP, p. 130.

⁸ PP, p. 407.

existencia ha de ser aprehendida en su mediación *leiblich*. A tal efecto, emprende primero una reinterpretación del ser-ahí humano concebido como *ser-en-el-mundo*. Introduce esta expresión – tomada de Heidegger – para hacer inteligibles, en particular, los fenómenos del “miembro fantasma” y de la “anosognosia” sin por ello caer en género alguno de reduccionismo fisiológico o psicológico. Por «miembro fantasma» entendemos aquellas excitaciones sensibles, aún activas, de un brazo o de una pierna amputada(o), como si la persona en cuestión no hubiese perdido dicho miembro. La anosognosia designa, por su parte, el estado de un paciente que ya no está en posición de controlar un miembro sin ser, con todo, consciente de dicha incapacidad – y ello a pesar de tropezar de continuo, mediante dicho miembro, con los objetos del entorno. Ahora bien, Merleau-Ponty subraya que ni la fisiología, ni la psicología consiguen dar debida cuenta de estos complejos fenómenos. El fisiologismo no sabe explicar por qué el miembro fantasma puede aparecer a tenor de un choque emocional (por ejemplo cuando al paciente le son referidos los acontecimientos traumáticos que hicieron necesaria, al cabo, la amputación) o también desaparecer (por ejemplo en el caso de una aprobación favorable a la operación pero acordada *a posteriori*). Por lo demás, tampoco hemos de obviar el hecho de que el seccionamiento de algunos conductos sensitivos pone un término abrupto a las apariciones del miembro fantasma⁹ – lo cual evidencia que la reducción al punto de vista psicológico también se revela insuficiente.

“Este fenómeno, que desfiguran por igual las explicaciones fisiológicas y psicológicas, se hace comprensible, por el contrario, en la perspectiva del ser en el mundo. Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo comprometido en determinado mundo físico e interhumano, que sigue tendiéndose hacia su mundo a pesar de las deficiencias o de las amputaciones, y que, en tal medida, no las reconoce *de jure*. El rechazo de la deficiencia no es sino el reverso de nuestra inherencia en el mundo, la negación implícita de aquello que se opone al movimiento natural que nos lanza a nuestras tareas, a nuestras preocupaciones, a nuestra situación, a nuestros horizontes familiares”.¹⁰

El cuerpo enfermo se vuelve entonces ciego ante esta incapacidad que se opone a su proyecto de vida en su mundo propio. Sin embargo, esta ceguera no es sino la *modificación privativa* de una vislumbre que le es propia y a la que Merleau-Ponty se refiere con el término de “vislumbre *preobjetiva* [vue *préobjective*]” : ésta, que para Merleau-Ponty es sinónimo del *ser-en-el-mundo*¹¹, remite a una región *pre-consciente* del ser – *más acá* de toda objetivación idealísticamente posibilitada por actos procedentes del conocimiento – que, en virtud de dicha vislumbre preobjetiva, y a pesar de la terminología aquí empleada, no expresa intelectualismo alguno que fuera exclusivamente tributario del *ver*. Y ello a pesar de que esta región del ser alberga, efectivamente, una “vislumbre” propia (Heidegger habla en *Sein und Zeit*, a este propósito, de una “pre-visión (*Vor-Sicht*)”¹², término al que la

⁹ En relación a todo esto, ver PP, p. 107.

¹⁰ PP, p. 110sq. *Trad. esp. cit.* p.88

¹¹ PP, p. 108.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, Tübingen, M. Niemeyer, 1986 (16ª edición), p. 150. Sobre este concepto de “*Vor-sicht*”, cf. H. Vetter, “Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel Aristoteles”, en *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger Jahrbuch 3), Freiburg/München, Karl

expresión de “vislumbre preobjetiva [vue préobjective]” en Merleau-Ponty claramente remite), una “intencionalidad” propia – y nuestro objetivo en desvelar, en las líneas siguientes, la dimensión *leiblich* de dicha vislumbre preobjetiva.

2) Merleau-Ponty subraya que es preciso abandonar la idea según la cual la motricidad estaría al servicio de la conciencia. La intencionalidad de la conciencia no precede nuestros movimientos corporales sino que, a la inversa, es la primera la que está fundada sobre la “motricidad [*leiblich*] como intencionalidad originaria¹³”. Esto queda de manifiesto con toda evidencia cuando consideramos cualquier tipo de actividad que, requiriendo un aprendizaje, ponga en juego el cuerpo : la natación, el aprendizaje de un instrumento musical, montar en bicicleta o conducir un coche, etc., es decir, cualquier tipo de actividad en que un movimiento *leiblich* – que es preciso “aprender” primero – está condicionado por una *comprensión leiblich* (por lo tanto, cada vez que el *Leib* debe incorporarlo “a su mundo”). Otro tanto ocurre, acaso a mayor abundamiento, en comportamientos más fundamentales respecto del mundo (percibir, andar, coordinar los miembros, etc.) y de los que sólo cabe experiencia en alguien distinto, y en especial en el niño, toda vez que el adulto ya ha interiorizado a tal punto este proceso de aprendizaje, que no tiene ya conciencia de esta intencionalidad originaria. ¿Por qué se da esta relación de *fundación* ? Porque la mente [l’esprit] no es un ser separado y en sí, sino ya siempre “encarnado” en la *Leiblichkeit* (lo cual ¡en absoluto ha de ser tomado en sentido materialista!). Y esto, evidentemente, no constituye una relación espacial, sino una relación caracterizada por una *comprensión* particular – es decir, por un “poder” determinado (y ya Heidegger había subrayado que el ser-ahí no es una “esencia” general, sino un poder-ser “mío”). El *Leib*, como ya el propio Husserl sabía, no es un “yo sé” o un “yo conozco”, sino un “yo puedo”. Merleau-Ponty afirma a este respecto que la “la conciencia es serle a la cosa por el intermediario del cuerpo¹⁴”. Esto significa que en nuestra relación a los objetos se expresa un “movimiento de existencia¹⁵” que orienta la “radical diversidad de los contenidos” “hacia la unidad intersensorial de un ‘mundo’”. “El gesto de la mano que se eleva hacia un objeto encierra una referencia al objeto, no ya como objeto representado, sino como esa misma cosa, determinadísima, hacia la que nos proyectamos, cabe la cual [auprès de laquelle] estamos por anticipación, y que rondamos [que nous hantons]¹⁶.”

3) En este *movimiento* de existencia se desvelan una temporalidad y espacialidad propias del *Leib*. He aquí otro pasaje decisivo :

“En tanto que tengo un cuerpo y obro a través de él en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, pero tampoco, por otro lado, una infinidad de relaciones cuya síntesis haría la

Alber, 2007, p. 81sq.

¹³ PP, p. 171.

¹⁴ PP, p. 173. La “conciencia es ser a la cosa por el intermediario del cuerpo”.

¹⁵ Se expresa aquí, una vez más, la unidad de la existencia y de la *Leiblichkeit*.

¹⁶ PP, p. 172.

conciencia y en la que implicaría mi cuerpo; no soy dentro del espacio y del tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy *en* el espacio y *en* el tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca¹⁷. La amplitud de este abarcar mide la de mi existencia; pero, de cualquier manera, no puede ser nunca total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarla. La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento, más bien nos procura una manera de acercarnos al mundo y al objeto, una "praktognosia" que ha de ser reconocida como original, y, quizá como originaria".¹⁸

Comprobamos aquí, una vez más, en qué medida el *Leib* de nuestra existencia abre *originariamente* el mundo (es decir "antes" de todo acto perteneciente al orden del conocimiento).

Por lo demás, esta manera en que el tiempo (y el espacio) "habita" el *Leib* muestra a las claras cuál es la relación entre este último y la temporalidad originaria: el tiempo no se despliega originariamente en tres dimensiones separadas, sino que el presente implica, en cierto modo, el pasado y el porvenir (en este punto, claro está, se refiere Merleau-Ponty implícitamente a los análisis husserlianos relativos al tiempo¹⁹). Cada uno de los instantes de un movimiento contiene, imbricados en él, los instantes anteriores – y otro tanto vale para los instantes venideros. Más aún: no se trata simplemente de una mera imbricación formal: la temporalidad originaria es la *expresión misma* del *Leib*²⁰. Y precisamente es esta la razón por la que, como Merleau-Ponty subraya, en un estado sano no tenemos un recuerdo *leiblich*, ni un sentimiento *leiblich* interior que presentificara la enfermedad (otro que el de un modo procedente del entendimiento), y es también la razón por la cual el adulto no puede recuperar el *Leib* de su infancia. No se trata aquí de un "vacío de recuerdo [trou de mémoire]", sino justamente de la expresión de la temporalidad propia del *Leib*²¹.

Ahora bien, ¿qué decir de la *espacialidad* específica del *Leib*? La idea principal de Merleau-Ponty incide en el sentido de que mi *Leib* no se limita sencillamente a ocupar una parte del espacio. Sucede, a la inversa, que no habría, para mí, espacio, de no tener yo *Leib*²². Toda determinación espacial – y, en particular, toda determinación del "espacio objetivo" – recibe su específico sentido espacial a partir de la "espacialidad" propia del *Leib* (esta idea está también muy próxima al análisis heideggeriano de la espacialidad del ser-ahí). Ésta no es simplemente una "forma *a priori* de la sensibilidad" (Kant) y ello, precisamente *porque* la *Leiblichkeit* es, aquí, decisiva. Merleau-Ponty lo expresa muy bien como sigue:

¹⁷ NdT: El traductor al castellano incluye la siguiente nota, que reproducimos: "A fin de mantener en español la distinción que el autor establece entre las expresiones de "Je suis *dans* l'espace" y "Je suis *à* l'espace", hemos traducido la primera como "soy *dentro* del espacio" y la última como "soy *en* el espacio".

¹⁸ PP, p. 175. *Trad. esp. cit.* p. 153.

¹⁹ Cf. nuestra obra *Temps et phénomène*, *op. cit.*

²⁰ Nos volvemos a encontrar con esta idea en la figura de la "temporalidad heraclítica" en Maldiney (en su introducción de *L'art, l'éclair de l'être*, publicado en 1993). Ver, al respecto, las excelentes observaciones de J.-C. Goddard en su obra *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, coll. "moments philosophiques", Paris, Vrin, 2008, p. 95 sq.

²¹ PP, p. 174 sq.

²² PP, p. 132.

“El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, en vez de desplegarlas, porque es la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo, el fondo de sueño o la reserva vaga de poder sobre los cuales se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser *ante* la cual pueden aparecer seres determinados, figuras y puntos”.²³

Advertimos que el *Leib* es el “tercer término”, siempre implícitamente co-mentado [co-visé], de la estructura que caracteriza la relación entre una figura y su fondo “y toda figura se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corporal”²⁴. Por consiguiente, el *Leib* no es un objeto cualquiera entre los demás objetos. Efectivamente, todo objeto puede desaparecer del campo de visión mientras que el *Leib* siempre está “ahí” – siempre *ahí* “con”... y corresponde así a un “hábito primordial, el que condiciona al resto de los mismos y a través del cual éstos se comprenden”²⁵. Este “no-ser” mentado no está menos *orientado* : y es que dicha orientación, absolutamente originaria, es la que hace posible la determinación del “espacio objetivo”²⁶. Este espacio de la *Leiblichkeit* (sobre el cual se funda el espacio cartesiano y del que éste no es más que una abstracción) fija de este modo las *coordenadas fundamentales*²⁷, y determina la *situación* del *Leib* respecto de las tareas que ha de cumplir. Aquí, una vez más, comprobamos hasta qué extremos el proyecto de existencia orienta de modo fundamental estas reflexiones. Al igual que el ser-ahí se halla caracterizado por la estructura del cuidado, el *Leib* también está, por su lado, “polarizado” por sus tareas : en la medida en que precisamente aparece como una “compostura [tenue]” determinada frente a tareas actuales o potenciales pendientes de cumplimiento, existe *en vista de* las mismas, y no es menos *ser-en-el-mundo* que el propio ser-ahí – en otras palabras, sólo en la *acción* halla ejecutividad [s’accomplit] la espacialidad del *Leib* y se vuelve comprensible en su dimensión específica²⁸.

4) Llegamos ahora al último aspecto de esta caracterización del concepto del *Leib* en Merleau-Ponty. En lo que sigue, nos apoyaremos en las experiencias del *Leib* que este último ya pudo encontrar en el ámbito de la “psicología clásica”²⁹. Nuestro propósito estribará en precisar, una vez más, *en qué medida el Leib – en su dimensión sensible y afectiva – hace posible la apertura del mundo (y al mundo).*

²³ PP, p. 130. *Trad. esp. cit.* p 108

²⁴ PP, p. 130.

²⁵ PP, p. 120.

²⁶ Merleau-Ponty determina la relación entre el espacio *leiblich* y el espacio objetivo como sigue : “El espacio corporal sólo puede de veras volverse un fragmento del espacio objetivo si en su singularidad de espacio corporal ya contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal” (PP, p. 131).

²⁷ Husserl designa al *Leib* como un “punto cero absoluto (*absoluter Nullpunkt*)” ; habida cuenta de que *todo Leib* constituye un tal punto cero *absoluto*, de lo que se sigue (y esto parece paradójico), como subraya M. Richir, que la subjetividad transcendental (en el lenguaje de M. Richir : la “interfacticidad transcendental”) (ver PIA, p. 102 *sq.* et p. 225 *sq.*) ha de concebirse como la *relatividad* de una *multitud* de *absolutos* (ver FPTE, p. 306)

²⁸ Merleau-Ponty describe el carácter originario de los movimientos del *Leib* como sigue: estos “anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial sino para alcanzar el fin propuesto en su lugar, hay algo así como un germen de movimiento que no se realiza, sino secundariamente, en un recorrido objetivo. Muevo los objetos exteriores con ayuda de mi propio cuerpo que los lleva de un lugar a otro. Pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo y de ahí lo transporto a otro lugar; no tengo necesidad de ir en su busca, siempre está conmigo -no tengo necesidad de llevarlo hacia el término del movimiento, puesto que ya lo toca desde un principio y a él se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son relaciones mágicas” (PP, p. 123 ; *Trad. esp. cit.* p. 101).

²⁹ PP, p. 119-123.

Como ya hemos hecho notar, el *Leib* no es un objeto entre otros tantos. Se distingue de los demás por el hecho de no poder ser percibido objetivamente – y esto último se cumple tanto en el caso de los miembros visibles como en el de su imagen en un espejo. Efectivamente, mi *Leib* está *más acá* de toda percepción visual, táctil, etc. Merleau-Ponty lo explica de este modo : “En la medida en que ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede [...] ser visto ni tocado”³⁰. Lo que le impide ser un simple objeto reside en el hecho de que los objetos no “son” o no pueden aparecer si no es gracias a él. ¿Por qué no puede ser visto ni tocado ? Porque precisamente es *él quien ve y quien toca*.

“El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, que sólo presentaría la particularidad de estar siempre presente. Si es permanente, su permanencia es absoluta y sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos que se eclipsan, a los verdaderos objetos. La presencia y ausencia de los objetos exteriores no son sino variaciones en el interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre el cual el cuerpo tiene dominio”.³¹

La permanencia, así como el carácter de perspectiva de los objetos externos a mí, sólo se explican a través de caracteres de mi propio *Leib*. Merleau-Ponty subraya aquí un aspecto que será determinante para su comprensión de la intersubjetividad :

“Si los objetos sólo me muestran una de sus caras, es debido a que yo mismo estoy en cierto lugar desde el cual los veo y que no puedo ver”³².

El hecho de que los objetos de la percepción exterior (y también, a fin de cuentas, el *otro* [*autrui*] – aunque ocurre de un modo algo distinto) no se den sino “*abschattungsmäßig*” está, por lo tanto, fundado en mi *Leiblichkeit*. Y otro tanto ocurre con la constancia del mundo exterior, fundada, a su vez, en la permanencia de mi *Leib* : el *Leib* hace pues posible toda relación al mundo, y ello de suerte que el mundo no aparezca ya como el agregado o la suma de todos los objetos, “sino como horizonte latente de nuestra experiencia, él también presente sin cesar con anterioridad a todo pensar determinante”³³.

En este contexto cumple, asimismo, decir una palabra sobre las famosas “dobles sensaciones” (por ejemplo de las manos) evocadas por Husserl en *Ideen II*. Yo puedo tocar mi mano izquierda con mi mano derecha. La mano izquierda aparece entonces como un objeto percibido, mientras que la mano derecha desempeña el papel de sujeto de la percepción. Contrariamente al caso en el que toco un objeto que no pertenece a mi *Leib*, aquí tiene (casi) lugar al mismo tiempo una singularísima percepción mutua : la mano izquierda se vuelve a su vez percipiente [percevente] y la mano derecha el objeto de la percepción. Ambas percepciones no pueden, claro está, tener lugar

³⁰ PP, p. 121. Veremos más abajo que M. Richir vuelve sobre este punto en su análisis del “ver”.

³¹ PP, p. 108. *Trad. esp. cit.* p. 99.

³² PP, p. 121. *Trad. esp. cit.* p. 99

³³ PP, p. 122.

simultáneamente (en el sentido estricto del término) ; sin embargo, y esto es decisivo, aparece una dimensión del *Leib* que posibilita la apertura originaria del mundo – que se anuncia en el caso que nos ocupa mediante la escisión originaria del *Leib* en un *Leib* tanto percipiente como percibido. Si bien sucede que una mano no puede simultáneamente ser tocante y tocada, potencialmente es *ora* lo uno, *ora* lo otro – y precisamente es dicha propiedad la que hace de dicho miembro del *Leib* (o del cualquier otro) un miembro que abre el mundo.

Por último, el concepto heideggeriano de “disposición afectiva (*Befindlichkeit*)” también ha de ser entendido como mediatizado de manera “*leiblich*”. La *Befindlichkeit* designa, como sabemos, la apertura originariamente afectiva del mundo – así esté más o menos “afectivamente teñida” o caracterizada por situaciones afectivas extremas como por ejemplo un dolor corporal fuerte (es evidente que las elaboraciones de Merleau-Ponty son tributarias de dicho concepto). La diferencia entre el *Leib* y los objetos “externos” reside precisamente en que aquél es un “objeto afectivo” mientras que éstos son simplemente *representados* (mediante actos objetivantes). El aspecto decisivo para Merleau-Ponty descansa en que “mi cuerpo no se ofrece a la manera de los objetos del sentido externo, y que acaso éstos no se perfilan sino sobre el fondo afectivo que originariamente arroja, fuera de sí misma, la conciencia”³⁴.

El interés de estos desarrollos de la *Fenomenología de la percepción* está en el hecho de que – más allá de la riqueza de los análisis particulares (superando muchas veces los esbozos de Husserl y de Heidegger) – conservan una relación con la subjetividad transcendental permitiendo así evitar las aberraciones del empirismo científico y, en el mejor de los casos, del “realismo transcendental”. El *Leib* es *siempre mi Leib* – sus “posibilizaciones”, “potencialidades”, “efectuaciones” sólo pueden ser comprendidas (en el sentido fuerte del término) si el potencial de lo que Merleau-Ponty llama (como más arriba mencionábamos) la “*vislumbre* preobjetiva [*vue* préobjective]” se agota por completo. Ahora bien, es precisamente esto lo que Merleau-Ponty *no* consigue en su primera gran obra. Como tampoco será el caso en sus escritos “tardíos” – tanto menos por cuanto Merleau-Ponty abandonará en ellos la perspectiva procedente de la filosofía transcendental para atacar (o al menos esbozar) la vía de una “ontología de lo visible y de lo invisible”. Es aquí donde la refundación richiriana de la fenomenología toma su punto de partida.

*

* *

El concepto de “*Leib*” interviene a título doble en M. Richir³⁵. Como en Husserl, desempeña un papel central en el problema de la explicitación de la conciencia del otro – veremos que reinterpretará de acuerdo con ello el concepto de la “*Einführung*”. Por lo demás, este concepto también le da pie para fundar la tesis merleau-pontiana según la cual el concepto heideggeriano de la existencia ha de ser “completado” por el polo del *Leib*. Será una vez

³⁴ PP, p. 123.

³⁵ Todos los trabajos recientes de M. Richir se ocupan de la problemática del *Leib*. El lector hallará las más importantes elaboraciones a este respecto en *Phénoménologie en esquisses* (2000) y, en primer lugar, en las dos obras a que haremos mención enseguida *Phantasie, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (2004) y los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006).

más la *phantasia* la que, desde un punto de vista arquitectónico, nos dispensará, aquí, el marco decisivo.

M. Richir empieza introduciendo una distinción³⁶ – altamente importante desde un punto de vista arquitectónico – que fue antes propuesta por Husserl en el texto nº 16 de *Husserliana XXIII*³⁷. Imaginemos una situación de *duelo*. Tres son los casos que se presentan : o bien me imagino a mí mismo como un personaje en duelo (en este caso, mi Yo en duelo entra del todo en la situación de duelo), o bien me represento una persona en duelo (en este caso, no soy yo la persona representada en duelo) o, también, no me represento el duelo en *phantasia*, sino que “experimento [ressens]” de veras el duelo – pero *sobre la base de la representación* (es decir que no estoy “de veras” en duelo). Este ejemplo ya contiene tres aspectos fundamentales que determinan de forma decisiva la fenomenología richiriana de la *Leiblichkeit* : nos las tenemos aquí con una situación marcada *afectivamente* ; por lo demás, se trata explícitamente de una situación *representada en phantasia* cuyo papel es, aquí, central ; y, finalmente, advertimos que el Yo [Moi] no se limita a ser mi Yo actual, Yo actual que representaría algo de forma concreta, sino que entra de forma específica en la *phantasia* misma.

Afectividad, *phantasia*, relación o (en el lenguaje de M. Richir) esquematización procedente del Yo (a pesar de toda crítica de la subjetividad) – he ahí conceptos fundamentales de la fenomenología richiriana del *Leib* y de la *Leiblichkeit*. Vemos, a partir de ahí, a qué tipo de cuestiones aportará respuestas absolutamente originales. Identificaremos cuatro campos problemáticos tratados por M. Richir : 1) la función de la *Leiblichkeit* en la esfera “arcaica” de la subjetividad transcendental ; 2) las determinaciones fundamentales de la *Leiblichkeit* (pulsión y “*chôra*”) ; 3) *Leiblichkeit* y afectividad (*Leibhaftigkeit*) y 4) la “individuación” de la *Leiblichkeit* (*Phantasieleib* y *Phantomleib*).

1) ¿Cómo se dejaría determinar de manera aún más apropiada la mediación “*leiblich*” de la estructura fundamental de la existencia – ya tratada más arriba en una primera aproximación?

Dos son las elaboraciones filosóficas enmarcadas en la “segunda” generación de fenomenólogos – a saber, además de la de Merleau-Ponty, la de Lévinas – decisivas aquí para M. Richir : elaboraciones que apuntan, a la vez, a una crítica de Husserl (que cada cual lleva a cabo a su modo) que, por otro lado, ha de ser corregida, según M. Richir, a raíz de ciertas insuficiencias características de cada una de dichas críticas. Efectivamente, tanto Merleau-Ponty como Lévinas entienden su concepción de la relación al otro en primer lugar como una crítica de la *Quinta Meditación Cartesiana* de Husserl. Sus respectivos puntos de vista pueden aprehenderse como dos polos extremos que, como acabamos de señalar, habrán de ser, a su vez, sometidos a una crítica. Resumamos para empezar, y antes de volvernos hacia las propias elaboraciones de M. Richir, estos dos puntos de vista (así como la respuestas que cabría ofrecer desde una postura husserliana).

Tanto Merleau-Ponty como Lévinas le reprochan al análisis intencional de la *Quinta Meditación Cartesiana* el no haber conseguido abandonar una esfera egológica, por no decir solipsista, y, de ese modo, no estar

³⁶ Ver a este respecto l’*Introduction* de PIA.

³⁷ *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, op. cit., p. 466 ; tr. fr. p. 444.

verdaderamente en posición de aprehender al otro en su alteridad. Para Lévinas, este fracaso reside en el hecho de que la intencionalidad objetivante, procedente de la percepción, no es apropiada para dar cuenta de la relación al otro. Su tesis es que la relación al otro no es – ni cabría que fuese – una relación que fuera del orden del conocimiento. “Conocer” significa siempre “identificar”, “igualar”, “volver igual”. Todo acto de conocimiento es un acto de identificación – y ello tanto en el sentido de una “extensión” como en el de una “incorporación”³⁸. Pero resulta que, en realidad, el otro *como otro* se hurta a toda identificación – toda vez que debe poder conservar su alteridad. Dicho de otro modo, el otro no es accesible, originariamente, a un conocimiento – lo cual explica, en particular, por qué Lévinas le otorga prioridad a la ética en la medida en que ésta busca, justamente, dar razón de la relación originaria al otro, y ello *antes de* toda ontología, filosofía del conocimiento, etc.

Merleau-Ponty, a su vez, *no* renuncia a la relación gnoseológica al otro – nos las habemos, en cierto modo, y como ya hemos señalado, con el extremo opuesto. Con todo, él también busca evitar el supuesto solipsismo husserliano. A este efecto, hará falta identificar las condiciones de posibilidad del encuentro con el otro *dentro de la propia estructura de la conciencia transcendental misma*. En su *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty propone la solución siguiente (su crítica principal se refiere a la concepción cartesiana de un sujeto auto-transparente que estaría en el fundamento de todo el conocimiento): para él, dicha “transparencia” no se atesta fenomenológicamente; por el contrario, el sujeto está más bien en cierto modo en desajuste en relación a sí mismo (y ello aunque sólo fuera, de entrada, en virtud de su estructura temporal) y, por consiguiente, jamás es del todo idéntico consigo mismo. Es ya siempre, para sí mismo, otro. En la relación del sujeto consigo mismo se abre así una “falla” *que puede albergar toda alteridad y, en particular, la del otro sujeto*. El sujeto está originariamente en relación al otro porque, estructuralmente, no es igual a sí mismo. El sujeto es pues para sí mismo un otro – y es la razón por la cual el otro ya siempre está en relación originaria con el sujeto. Merleau-Ponty considera haber encontrado ahí una respuesta adecuada a los desarrollos solipsistas de Husserl.

Ahora bien, en rigor, y tal y como M. Richir ahondará en la cuestión, ambas críticas ya fueron refutadas *por el propio Husserl*. El texto decisivo para la comprensión de la constitución de la experiencia del otro en Husserl es el § 54 de la *Quinta Meditación Cartesiana*. La experiencia del otro no es idéntica a una percepción presentante (*Perzeption*), sino a una *apresentación (A-perzeption)* que pone en juego un modo específico de la *Einfühlung* (empatía). ¿Qué quiere esto decir? Dos “*Leiber*” son necesarios para que la experiencia del otro pueda constituirse: mi *Leib* propio y, justamente, el *Leib* del otro. Éste sólo aparece, de entrada, como simple cuerpo, ignoramos pues, en un primer momento, si está verdaderamente “animado” o no. La condición de la experiencia auténtica del otro reside en que ambos *Leiber* – el del *ego* y el del otro – fusionen en una unidad, “se acoplen” – y ese es el sentido exacto de la a-percepción³⁹ o de la *apresentación*⁴⁰ del *Leib* del otro, *apresentación* que se cumple en recubrimiento sintético con el estrato presentativo. Con el ser-ahí del otro abandonamos el mundo perceptivo propio de la

³⁸ Es, por lo demás – también según Lévinas – la razón por la cual, en *Sein und Zeit*, Heidegger jamás planteó de veras (ni pudo hacerlo) la pregunta por el otro – ya que la ontología fundamental acusa de forma insigne esta prioridad de la identificación en el seno de esfera del ser-ahí.

³⁹ Se trata pues de comprender la a-percepción no sólo como *modificación* perceptiva, sino como apertura de un tipo de aprehensión específica que precisamente constituye la experiencia del otro.

⁴⁰ La *apresentación* mienta el doble estado de cosas, absolutamente significativo, de no *exigir* ni *hacer posible* la presentación (Quinta Meditación Cartesiana, § 54).

dimensión puramente egológica y subjetiva y entramos, en cierto modo, en el mundo a-perceptivo de la intersubjetividad. Tres son, a este efecto, y al parecer de Husserl, los elementos requeridos : en primer lugar mi propio *Leib* en tanto que “*fungierend*” ; además de ello, la aparición *reproductiva*, “*eingeführt*”, de mi propio *Leib* “como si allí estuviese” y finalmente la “coherencia”, que atraviesa el flujo de la experiencia, de las caras y los gestos “*leiblich*” del otro.

M. Richir se propone ahondar en este análisis abundando en la explicitación del sentido de la “*Einfühlung*” que está aquí en juego – en particular en aras a evitar todo proceder de tipo constructivo.⁴¹ Se encontrará así, de paso, en posición de rechazar lo que denomina el “solipsismo existencial” de Heidegger. Éste se centra ante todo en el presunto carácter “extático” del ser-ahí. Sin embargo, el éxtasis no es, para él, sino *aparente* : un “afuera”, un “allá [là-bas]” sólo es posible a partir de un “aquí”. La ontología fundamental heideggeriana no consigue salir de esta suerte de “burbuja existencial”. Será, por el contrario, lo que precisamente una reinterpretación de la “*Einfühlung*” husserliana permita – y ello gracias al concepto, ya analizado en varias ocasiones, de “phantasia ‘perceptiva’”. En rigor, y según su concepción, sólo gracias a ésta última se hace posible la *Einfühlung*. Esta *Einfühlung* no caracteriza en ningún caso una relación *perteneciente al ámbito del conocimiento*, sino – y en la precisa medida en que en la *phantasia* “perceptiva” entran en juego “*phantasíai-afecciones*” – una relación con carga *afectiva* (M. Richir se aproxima pues en este punto a la posición lévinasiana). Y la mirada del otro es la que despierta, aquí, mi propia mirada:

“[...] a través de la figurabilidad del rostro y de la *Leibkörperlichkeit* del otro puedo « sentir » (*fühlen*) desde dentro, pero por la mediación de un desajuste como nada de espacio o de tiempo, el « núcleo » palpitante y viviente del otro, y desde ahí sentirme como el otro de ese otro con arreglo a la transmutación de ese desajuste en desajuste temporalizante (en lenguaje) y espacializante (dos aquíes absolutos). Más propiamente aún, lo que « percibo » en el « núcleo » de la mirada viva del otro también son, por la mediación de las afecciones que siento en él modularse en sus incesantes virazones, las *phantasíai* del otro y, entre ellas, las *phantasíai* “perceptivas” infigurables que ahí se ponen en juego y, por así decirlo, en danza [...]”⁴².

Efectivamente, la *Einfühlung* tiene lugar en la *Leiblichkeit* (que podemos identificar con la *chôra*) que ha de ser concebida como una *Phantasieleiblichkeit*⁴³.

⁴¹ En relación a este carácter *constructivo* del análisis fenomenológico de la experiencia del otro, la última palabra esté aún, con toda probabilidad, por decir. Concernant ce caractère *constructif* de l’analyse phénoménologique de l’expérience d’autrui, le dernier mot n’a probablement pas encore été dit. Dos argumentos se nos antojan, aquí, decisivos. En punto al calado [teneur] fenomenológico de este análisis, parece claro que el análisis puramente *descriptivo* topa con límites : en última instancia, la experiencia de sí y la experiencia del otro se excluyen mutuamente. Para que quepa captar el sentido de la “reproducción” o de la “apresentación” mencionada, hemos de advertir que el *núcleo* de la presentación de un *ego* co-presente (*Quinta Meditación Cartesiana*, § 54) está *construido* fenomenológicamente (teniendo en cuenta que esta construcción fenomenológica no es una construcción especulativa o metafísica). Por otro lado, se trata, para Husserl, de *legitimar*, luego de aportar una justificación gnoseológica de este análisis de la experiencia del otro (para estos dos aspectos, puede consultarse nuestra obra *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, op. cit.).

⁴² FPL, p. 18sq.

⁴³ Este punto será tratado con detalle más adelante.

Una vez cumplida esta contextualización del punto de vista de M. Richir respecto de la tradición fenomenológica en general, enfrentémonos a la problemática propiamente dicha. La “refundición” richiriana de la fenomenología tiene por objetivo – a pesar de que su propio autor dudaría en ver en ella una redefinición del estatuto *ontológico* de sus “primeras coordenadas” – el desvelar las estructuras fundamentales de la subjetividad transcendental en su registro más *originario* (a saber, en su registro “*arcaico*”). Esto significa que la estructura intencional – pero también los conceptos de “sujeto”, “nóesis”, “nóema”, etc. – han de sondarse en un ámbito más profundo (es decir, *pre-intencional*) que determine su sentido de modo más originario. En lo tocante al problema que se plantea, es absolutamente notable que este ámbito fundamental se halle vinculado a título doble al concepto de *Leiblichkeit*. Elucidemos, para empezar, este doble vínculo.

Toda formación de sentido (*Sinnbildung*) puede, en términos richirianos, ser aprehendida como un “decir-se” de *Wesen* esquemáticas (en su dimensión *afectiva*) que sólo se atestan (indirectamente) en “*phantasíai-afecciones*”. ¿Qué se ha de entender por ello? Los conceptos dirimientes, introducidos por M. Richir en este contexto, son : “*Wesen*”, “esquematismos”, “afectividad” de un lado, y, tal y como hemos señalado ya, “*phantasíai-afecciones*” del otro. M. Richir no parte de una “subjetividad transcendental” constituyente, sino de la *Sinnbildung* concreta que se lleva a cabo como un “sentido haciéndose”, es decir, en el decir-se de los *Wesen* salvajes. Estos últimos sólo pueden ser captados (“esquematizados”) en “esquematismos” – captación que posibilita el sujeto (si es que no lo presupone), lo cual explica, por otro lado, por qué no nos las habemos, aquí, propiamente, con una “fenomenología asubjetiva”⁴⁴. De este *Wesen* así esquematizado (es decir, en este *Wesen* esquemático) no cabría abstraer la *afectividad*. El concepto richiriano de la *Leibhaftigkeit* que apunta a toda forma de afectividad *leiblich* (incluso “*leibhaftig*”, es decir “en carne y hueso”) expresa prácticamente lo mismo que esta afectividad. (Es aquí, por tanto, donde interviene por vez primera una dimensión “*leibhaftig*” en M. Richir). Sin embargo, según la concepción desarrollada en los últimos escritos de M. Richir, la complexión *Wesen* esquemáticos/afectividad “*west*” (es decir “se despliega en su esencia”) en las “*phantasíai-afecciones*” o les es inherente – las “*phantasíai-afecciones*” resultan ser, de este modo, algo así como “sombras de nada [ombres de rien]”, es decir, que constituyen el *concretum* de los fenómenos como “nada sino fenómenos” – lo cual quiere decir que, sin ellas, cualquier forma de toma de conciencia de esta complexión resultaría absolutamente imposible.

Por último, este “sentido haciéndose”, este decir-se de los *Wesen* esquemáticos (y “*leibhaftig*”) no se lleva a cabo en un abismo sin fondo, sino en una forma originaria y absoluta de toda espacialidad (a partir de la cual el “espacio” sólo se obtendría por abstracción) que Richir identifica a la *chôra* platónica (cf. sobre este punto el *Timeo*). Ahora bien, y esto es decisivo, la *chôra* puede fidedignamente ser traducida por el término “*Leiblichkeit*”⁴⁵ – lo cual constituye la segunda remisión al concepto del *Leib*. Analicemos ahora más pormenorizadamente estos

⁴⁴ Y también es ésta la razón por la que decíamos, más arriba, que M. Richir agota de modo más convincente que el propio Merleau-Ponty el potencial perteneciente a la filosofía transcendental en la *Fenomenología de la percepción*.

⁴⁵ En los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, M. Richir identifica la *chôra* con la „*Leiblichkeit* del *Leib* primordial“ (op. cit., p. 270). Sin embargo, tal y como veremos más abajo, no se trata sino de una de las dos significaciones que M. Richir le confiere a dicho concepto.

conceptos del “*Leib*” y de la “*Leiblichkeit*”.

2) Los análisis richirianos de la *Leiblichkeit* contribuyen a la solución de un problema fundamental que se había planteado en la *Estética transcendental* en la *Crítica de la razón pura*. La tesis de Kant según la cual el espacio y el tiempo como “formas de la sensibilidad” son formas a priori del sujeto transcendental ha sido retomada por todos los filósofos transcendentales – así sea con una terminología modificada. No obstante, el problema que no ha sido resuelto es el siguiente: si el espacio y el tiempo como condiciones de toda relación al mundo no son determinaciones objetivas del mundo, sino que se hallan, en cierto modo, “aportados” por el sujeto, entonces la cuestión que se plantea es ¿qué determinaciones espaciales y temporales deben incumbir al propio afectante para que pueda “corresponder” a las formas sensibles del sujeto y para que pueda, precisamente, afectarlo? Para M. Richir, este momento mediador no es del orden del tiempo ni del espacio sino, justamente, de la *Leiblichkeit*⁴⁶. Más exactamente, su respuesta a esta cuestión planteada más arriba consiste en una reinterpretación de la relación sujeto-objeto que vincula *dos significaciones fundamentales* de la *Leiblichkeit* que explican y esclarecen esta mediación. Plus exactement, sa réponse à la question posée plus haut consiste en une réinterprétation du rapport sujet-objet mettant en rapport *deux significations fondamentales* de la *Leiblichkeit* qui expliquent et clarifient cette médiation.

Así pues, ¿cómo concibe M. Richir este concepto de la “*Leiblichkeit*”? Es necesario distinguir aquí entre *dos* significaciones fundamentales: del lado (pre-)subjetivo, la *Leiblichkeit* como fundamento de asociación de “tendencias sensibles” y, del lado (pre-)objetivo (más exactamente, y como acabamos de indicar, más acá de la distinción entre un lado subjetivo y un lado objetivo), la *Leiblichkeit* entendida como “*chôra*”.

Es cuestión que subrayamos de entrada, a saber, que, para M. Richir, no es la *percepción* la que, desde un punto de vista “arquitectónico”, constituye la forma fundamental de toda relación intencional, sino la *phantasia*. Recordemos que ésta posee *dos fuentes* – y la *Leiblichkeit* desempeña un papel decisivo en una de ellas. La primera fuente es la *aisthêsis*. Corresponde más o menos, y como ya hemos indicado, al *Anstoß* fichteano y depara eso mismo que, *a parte post*, cabe identificar como “sensación” (en el sentido kantiano del término). Es la fuente de los *data* sensibles “externos”, y ello a pesar de que una “sensación” designe, en realidad, el punto de fusión entre algo exterior y algo sentido interiormente. La segunda de las fuentes es la pulsión (en el sentido husserliano de una “intencionalidad de pulsión” que opera en el plano de las síntesis pasivas), es decir, tendencias “pulsionales”, “sensibles” o “afectivas” que son, en cierto modo, inherentes a la *phantasia*. Estas tendencias afectivas están, no obstante, determinadas por asociaciones interiores que, efectivamente, proceden de la *Leiblichkeit* (o más

⁴⁶ Halla aquí expresión el punto de vista (de una “nueva filosofía”) que, según Bergson, ya fue el de Kant (al menos de modo implícito), sin que, con todo, haya sido desarrollado de modo enteramente consecuente por este último (agradecemos a J.-C. Goddard el habernos indicado el siguiente pasaje): “Advirtiendo en la inteligencia, ante todo, una facultad de establecer relaciones, Kant atribuía a los términos entre los cuales se establecían las relaciones un origen extra-intelectual. Afirmaba, en contra de sus inmediatos predecesores, que el conocimiento no puede enteramente resolverse en términos de inteligencia. [...] De ese modo le abría una vía a una nueva filosofía que se instalase en la materia extra-intelectual del conocimiento merced a un esfuerzo supremo de intuición. Coincidiendo con esta materia, adoptando el mismo ritmo y el mismo movimiento, ¿acaso no podría la conciencia, mediante dos esfuerzos en dirección opuesta, alzándose y rebajándose alternativamente, captar desde dentro y no ya percibir desde fuera, las dos formas de la realidad, el cuerpo y el espíritu [esprit]? [...]” Sin embargo el propio Kant no se aventuró en esa dirección.” (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, en *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p. 797sq.) Punto de vista desarrollado no ya por Kant, claro está, sino por Fichte (mediante su concepción de la imaginación y de la construcción genética) y, precisamente también, por M. Richir (en su fenomenología de la *Leiblichkeit*).

exactamente de la unidad interior entre *Leiblichkeit* y *Leibhaftigkeit*⁴⁷) – que M. Richir denomina también, simplemente, “afecciones”.

La segunda significación fundamental de la *Leiblichkeit* es la *chôra* platónica (ya introducida más arriba). Podríamos caracterizarla como el medio absolutamente amorfo, desprovisto de forma, medio arcaico entre el pensar (suprasensible) y la intuición (o la materia) sensible, medio que no queda más remedio que presuponer en todo proceso de formación de sentido y que hace posible la temporalización y, en particular, la “espacialización” esquemáticas⁴⁸. M. Richir le confiere así al concepto de “carne del mundo [chair du monde]”, introducido por Merleau-Ponty, una nueva determinación que da cuenta, muy en particular, de la aprehensión conciential [saisie conscientielle] por parte del sujeto, de la apropiación y “compreensión” que le son propias – aspectos que Merleau-Ponty considera de modo insuficiente. En Merleau-Ponty, este concepto se limita a ser el rótulo de un problema y no su solución. De ahí que la *Leiblichkeit* no deba simplemente reducirse a ser aprehendida como lo “común” al sujeto *leiblich* y al mundo exterior, es decir, como aquello que faculta el encuentro entre ambos. Antes bien, habrá de ser aprehendida ahora como un momento estructural de la aprehensión (esquemática) del mundo mismo. Habremos de volver detalladamente sobre este punto cuando tratemos la espinosa cuestión de la “individuación” de la *Leiblichkeit*.

¿En qué medida la *Leiblichkeit* constituye, efectivamente, este momento de mediación entre el “sujeto” y el “objeto”? Para poder dar respuesta a esta pregunta se impone considerar juntas las *dos* significaciones, antes mencionadas, de la *Leiblichkeit*: las asociaciones de tendencias afectivas son asociaciones *leiblich*, fundadas “sobre” o “en” la *chôra*, y la propia *chôra* remite de suyo, ya siempre y de modo originario, a la “afectividad”. Y la solución al problema apuntado más arriba reside justamente en el hecho de que la *Leiblichkeit* expresa una dimensión “subjetiva” (a saber, en las remisiones endógenas en el seno de las “afecciones”) al tiempo que está presente – “*chóráticamente*” – de forma *tanto* pre-subjetiva *como* pre-objetiva. La originalidad de la posición de M. Richir, más allá de la de Merleau-Ponty, reside pues en haber apuntado esta relación absolutamente significativa.

3) Tal y como ya lo hacíamos notar más arriba, el concepto heideggeriano de la *Beifindlichkeit* (disposición afectiva) desempeña un papel crucial en la fenomenología del *Leib* y de la *Leiblichkeit* – y, claro está, esto no es menos cierto para M. Richir que para Merleau-Ponty (y ello, justamente *porque* Heidegger no prestó suficiente atención al concepto de *Leib* en este contexto). La disposición afectiva no se distingue solamente de la “sensibilidad” por el hecho de que no es una “raíz del conocimiento” opuesta al entendimiento, sino que, en la medida en que siempre expresa una disposición a la vez sensible y espacial, se refiere a la *situación* propia del ser-ahí existente – concepto pues que se remite al *Leib*, a su “orientación”, a su “espacialidad”, a su “temporalidad”,

⁴⁷ Volveremos sobre estas difíciles cuestiones en un próximo artículo titulado “Temporalidad y afectividad en Marc Richir” y que aparecerá en el siguiente monográfico sobre Richir preparado por *Eikasia* y que contendrá una sección sobre el tiempo (y otra, suplementaria, sobre el espacio). En dicho trabajo trataremos de poner de manifiesto cómo ya encontramos esta idea en los *Manuscritos de Bernau*, en particular en el texto n° 14 de *Husserliana XXXIII* en que Husserl asigna estas asociaciones a las tendencias afectivas.

⁴⁸ En la medida en que se posibilitan mutuamente, *chôra* y esquematismo remiten, efectivamente, el uno a la otra – pues, según la definición de M. Richir, el esquematismo es una articulación móvil “de condensaciones y disipaciones” (“en” y “del” elemento fundamental) (ver a este respecto PE, p. 466 sq.).

etc. En vez de retomar, en el plano léxico, este concepto de la “*Befindlichkeit*”, M. Richir se decanta por la expresión “*Leibhaftigkeit*”. He aquí algunos aspectos que debieran contribuir a justificar este desplazamiento terminológico.

Los términos “*leibhaft*” y “*leibhaftig*” remiten a la “miidad [mienneté] o carácter de ser cada vez mío”, a la “facticidad”, a la “*Leibhaftigkeit*” (por lo tanto al carácter “en carne y hueso”) de la existencia. Lo que está ahí o lo que es dado “*leibhaft*” está ahí “tal y como es ‘en sí mismo’”. A la espera de tratar con más pormenor y en ulteriores trabajos⁴⁹ la espinosa cuestión de la individuación de la *Leiblichkeit*, bastará, por el momento, tener presente que el concepto de la *Leibhaftigkeit* (por oposición al de la *Leiblichkeit*) designa la afectividad “*leibhaftig*” en ese sentido del término (por lo tanto aquella afectividad propia de esa facticidad que es la “mía”)⁵⁰.

En su elaboración del concepto de *Leibhaftigkeit*, M. Richir se apoya – explícita o implícitamente – en Binswanger (muy en especial en sus estudios psicopatológicos), sobre Heidegger (fundamentalmente en el concepto de la “*Stimmung*”) y sobre las antropologías de H. Lipps y de A. Kolnai. Los estudios binswangerianos de las *psicosis* han sacado a la luz profundidades afectivas que tienen un significado específicamente *leiblich* y que no se dejan reducir a fenómenos propios del intelecto. Los desarrollos de Heidegger a propósito de las “*Stimmungen*” tienen también su importancia en este contexto. Sin embargo, M. Richir critica la limitación de la *Stimmung* a ser una apertura del mundo caracterizada, a fin de cuentas, por el concepto del *comprender*. Efectivamente, toda *Stimmung* es, en realidad, *leiblich* – y no sólo concierne al “alma”, al “psiquismo”, etc... (una *Stimmung* no es un simple “humor” (lo cual justifica, por lo demás, por qué resulta inadecuado traducir dicha noción con ese término)): ejemplos significativos de eso mismo son todas las formas de agrado o malestar, las angustias, las alegrías, el duelo, la felicidad, etc. El sentimiento de alivio tras una fuerte tensión nerviosa ilustra a la perfección este fenómeno de la *Leibhaftigkeit* (precisamente por oposición a la *Stimmung* heideggeriana). Si, al cabo de dicha tensión, nos enteramos, por ejemplo, de una buena noticia, y expresamos, de resultas de ella, la idea de que nos sentimos más “ligeros”, es porque, en cierto modo, *realmente* lo somos: el *Leib* “siente” esta diferencia a pesar de que el peso “objetivo” de la persona en cuestión no haya, claro está, variado.

Será la lectura, incitada por G. van Kerckhoven, de H. Lipps y A. Kolnai, la que le permita, a M. Richir, ahondar en estos aspectos⁵¹. Esta lectura resulta de un enorme interés puesto que nos permitirá precisar el estatuto de la *Leiblichkeit* del *Leib* – lo cual, de paso, nos ofrece la posibilidad de comprender mejor el estatuto ontológico del *Leib*. Dicho estatuto es, efectivamente, cuando menos ambiguo: sin lugar a dudas, el *Leib* en cierto modo “es” – y al mismo tiempo *no* es. A diferencia del *ego cogito* cartesiano, no es el *Leib* (en el lenguaje de M. Richir) un “simulacro ontológico”. Quiere esto decir que el *Leib* no es una condición de aparición (que se aparece a sí misma)

⁴⁹ Lo haremos en uno de los dos artículos de próxima publicación en *Eikasia* y al que ya nos hemos referido. Uno de ellos “Temporalidad y afectividad en Marc Richir” irá incluido en la sección sobre el tiempo. El otro, cuyo título provisional es “Espacialidad, exterioridad y realidad en la fenomenología de Marc Richir”, tratará de cerca las cuestiones aquí aludidas. Ese trabajo aparecerá también en el próximo especial Richir a aparecer en *Eikasia*, en la sección dedicada a la fenomenología de la espacialidad.

⁵⁰ De este modo, M. Richir se desmarca de forma clara de las elaboraciones heideggerianas – el concepto de *Leibhaftigkeit* subraya, bastante más que en Heidegger, la prioridad del *Leib* en la “miidad (*Jemeinigkeit*)” factual.

⁵¹ Ver G. van Kerckhoven, *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le “cercle de Göttingen”* (G. Misch, H. Lipps), tr. fr. par G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzù y B. Vauthier (bajo la dirección de M. Richir), Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2007, en particular p. 125 sq.

para cualquier otra posible aparición puesto que, precisamente, propiamente hablando, no “es”, sino que sólo puede fenomenalizarse *esquematiizándose a sí mismo*. (Aquí se lleva a cabo una esquematización “sobre” o “en” la *chôra*, es decir, una esquematización “*chôrática*” del *Leib*). Para M. Richir, el *Leib* se fenomenaliza, finalmente (en el “registro arcaico”) como un fenómeno esquemático y *al mismo tiempo* como un fenómeno *de lenguaje*. Y precisamente es esta idea la que H. Lipps y A. Kolnai ilustran y desarrollan, profundizando en otra dirección la idea de Binswanger. Para ellos, la náusea, por ejemplo, también está causada por un movimiento *leiblich* análogo al que se experimenta [est resenti] en el plano fisiológico. A. Kolnai describe en particular la náusea que podemos experimentar [ressentir] a propósito de otra persona. Se efectúa aquí un movimiento que, desarrollándose “en” el *Leib* y acompañado de reacciones afectivas, no es un movimiento físico, pero sí provoca cinestesias en *phantasía*. Efectivamente, el *Leib* está en cierto modo atravesado por cinestesias en *phantasía*. Y, para M. Richir, ello implica, precisamente, un esquematismo, pues estos fenómenos tienen lugar en el seno del “campo *chôrático*” – y es pues ahí donde se expresa ese estatuto ontológico ambiguo del *Leib* (que hemos evocado más arriba).

4) M. Richir lleva a culminación la idea de Merleau-Ponty (que éste no había conducido hasta sus consecuencias radicales) de un vuelco [renversement] de la relación sujeto/mundo, ahondando en el análisis de la *Leiblichkeit* “del mundo” y planteando la cuestión (ya repetidas veces suscitada) de la individuación de la *Leiblichkeit*. Así, tras haber presentado, en primera aproximación, el concepto de *Leiblichkeit* (y de *Leibhaftigkeit*), efectivamente cabe preguntarse ahora cuál es la relación entre la subjetividad (individual) concreta y esta *Leiblichkeit*. Para responder a ello, M. Richir introduce dos nuevos conceptos – el de “*Phantasieleib*” y el de “*Phantomleib*” – que dan cuenta del modo en que el sujeto se relaciona con un objeto – a saber, ora “en *phantasía*”, ora “en imaginación”. Para ilustrar esto, nos valdremos de dos ejemplos : el de la contemplación de un cuadro artístico y el de la experiencia del otro.

¿Qué es lo que “pasa” cuando *contemplamos una obra de arte* – por ejemplo uno de los célebres retratos femeninos de Vermeer? O bien sucede que la contemplación de dicho cuadro suscita “algo”⁵², una “circulación” entre el observador y el cuadro, y que propicia que el cuadro “cobre vida”, o bien el color sobre el lienzo deja al observador “frío”, de suerte que el cuadro es y permanece “inanimado”. En el primero de los casos, una relación *leiblich* (en el sentido de M. Richir) se instaura “entre” el observador y el cuadro ; en el segundo caso, dicha relación no tiene lugar. Al parecer de M. Richir, esta relación *leiblich* no es físicamente perceptible en el tiempo y en el espacio, sino que se trata de una relación “*phantasieleiblich*” dado que aquello mismo que constituye (“para” el observador en cuestión) el valor estético del cuadro no se encuentra, precisamente, *percibido*. En el primer caso (“de mi lado”), el *Phantasieleib* se individua, mientras que en el segundo caso (“del lado del otro”), no “funciona o funge (*fungiert*)”. Así, el *Phantasieleib* designa la parte no apareciente (“inaparente”) en la contemplación del cuadro que constituye la vida de este último. Pero, por otro lado, esta relación no es una ficción libre – he ahí la

⁵² M. Richir reformula así, a su manera, la idea fundamental de Kant (desarrollada en la tercera *Crítica*) según la cual la experiencia estética (en particular la de lo « Bello ») procede de la *puesta en movimiento* de la relación *armoniosa* entre las facultades de conocer del sujeto que contempla la obra de arte (la diferencia está en que esta puesta en movimiento no se reduce, según M. Richir, a la exclusiva relación entre las facultades de *conocer*, sino que posee clarísimamente una dimensión “*leiblich*”).

razón por la que M. Richir subraya aquí, para describir la relación posibilitada de este modo, el papel de la “*phantasia* ‘perceptiva’ ” introducida más arriba. Ésta representa, efectivamente, algo que en parte puede ser figurado sin por ello resultar figurable del todo. Lo figurable es aquello sobre cuya base “circula” la *Phantasieiblichkeit*. En cambio, esta *Phantasieiblichkeit* no es, a su vez, figurable. No se reduce, sin embargo, a ser *nada*, sino que posibilita el placer estético. M. Richir llama “*Phantasieleib*” al *Leib* (sólo accesible a la *phantasia* “perceptiva”) de aquel *para el que dicha circulación tiene lugar*. Por el contrario, para aquel que no está “tocado” por el *Phantasieleib* y que no ve aquí más que un “simple cuadro”, se da una relación que sólo es del orden de la *imaginación*; su *Phantasieiblichkeit* se ha volatilizado o no ha podido en absoluto formarse: su *Leib* no es, entonces, más que un “*Phantomleib*”. (En el caso concreto de la contemplación del cuadro esto quiere decir que el *Phantasieleib* que está en una relación *leiblich* respecto de algo y que, por ello, propiamente, “funciona”, *se fenomenaliza*, es decir, que algo “en” él suscita una figuración (=aparición). Con todo, si la tesisura descrita *se limitara a eso*, el cuadro no sería sino mera *figuración de algo*). El *Phantomleib* es pues el resto, el residuo de la *Leiblichkeit* del *Leib* cuando el observador se limita a aprehender el cuadro como “mero” cuadro. Y lo que de la *Leiblichkeit* queda es justamente una *Phantomleiblichkeit* ilocalizada (e ilocalizable) en la contemplación. El espectador se disuelve en el *Phantomleib* y se ve en cierto modo “captado” por él. Podemos decir también que el *Phantomleib* es una “atmósfera”, un ojo errante que se fija sobre una u otra figuración de la imaginación.

La *Phantasieiblichkeit* también se pone en obra en la *experiencia del otro*. Efectivamente, explica por qué el acceso a la “interioridad” del otro no exige “proyección” “en” dicha interioridad. Gracias al *Phantasieleib*, puedo “sentir” al otro “desde dentro” (en virtud de un intercambio de las *miradas*⁵³) sin por ello pertenecer a la esfera de la conciencia del otro. El *Phantasieleib* “circula” nuevamente entre yo y el otro⁵⁴. Esto significa que la intersubjetividad concreta, es decir, la comunidad intersubjetiva de las mónadas, supone, “más acá” de la constitución del sujeto individual (o de la mónada singular), una “*interfactividad* transcendental”⁵⁵. Ésta designa una pluralidad radical de “aquíes absolutos” (que no necesitan estar presentes de modo concreto) en tanto que “sedes [sièges] (*hedrai*)” de la *chôra*⁵⁶. En la *Phantasieiblichkeit* está pues en juego algo que establece la relación entre dos aquíes absolutos (y en virtud de lo cual aquélla coincide, en cierto modo, con la *chôra*) – por lo tanto, un vaivén incesante entre dos *hedrai*. En el *Phantomleib*, por el contrario, se trata de una relación entre la imaginación

⁵³ En los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, el « intercambio de las miradas » se ha vuelto, para M. Richir, el paradigma, por así decirlo, de la constitución de la experiencia del otro (ver por ejemplo *op. cit.*, p. 289 *sq.* et p. 294 *sq.*). Sin embargo, como subraya M. Richir en varias ocasiones en escritos anteriores, la experiencia del otro puede asimismo cumplirse en virtud de una « mimesis activa no especular y desde dentro » : « activa » porque soy yo quien actúa, « no especular » porque no se trata aquí de una *simulación narcisista* (es decir proyectada por el Yo y a partir del Yo) de lo que siente el otro, y “desde dentro” porque todo ocurre “como si estuviese allí”.

⁵⁴ Ningún lugar determinado puede aquí serle asignado al *Phantasieleib*. Al objeto de localizar el *Leib* singular, M. Richir introduce el concepto platónico de la “*hedra*” («espacializante») (que significa : “sede” o “asiento”). Es el *Leib* lo que constituye a esta última – constituye así un “aquí absoluto” pre-espacial.

⁵⁵ La diferencia entre la intersubjetividad transcendental y la interfactividad transcendental (introducida por vez primera en las *Méditations phénoménologiques* (1992)) reside para M. Richir en que la primera supone la presencia virtual de otros sujetos incorporados en el *Leibkörper*. A pesar de que Husserl viera, en repetidas ocasiones, la dimensión de la interfactividad (ver por ejemplo el texto n° 21 de *Husserliana XV* en que la denomina “coexistencia transcendental”), sin embargo yerra fundamentalmente (según M. Richir) por haber estado convencido de la posibilidad de una eidética de la intersubjetividad transcendental. Ahora bien, una eidética tal queda absolutamente excluida porque no cabe que *mi factividad propia* sea puesta entre paréntesis. El error de Husserl consiste pues en el hecho (se trata de otro indicio de su “leibnicianismo”, muchas veces señalado) de haber presupuesto, al menos implícitamente, la racionalidad eidética de dicha intersubjetividad.

⁵⁶ Cf. la nota 53.

y la imagen – aquí, una localización es absolutamente imposible, el *Phantomleib* “está” por doquier y a la vez en sitio alguno.

Para resumir, podemos decir que el *Phantasieleib* es el *Leib* de aquel que tiene una relación en *phantasia* “con algo”, mientras que el *Phantomleib* designa el *Leib* del que se limita a establecer con algo una relación en imaginación.

Para resaltar de modo aún más claro la relación entre el *Phantasieleib* y el *Phantomleib*, podemos distinguir los siguientes cuatro casos: 1) la contemplación de un bonito paisaje, correlato de una *Stimmung*; 2) el correlato del *Bildobjekt* ; 3) el correlato de una simple imagen y 4) el *Leib* del ver.

1) M. Richir introduce por vez primera el concepto del *Phantomleib* en la parte introductoria de su obra *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) – al comentar el texto n° 16 de *Husserliana XXIII*. Husserl trata en este texto de la *Stimmung* provocada por la contemplación de un paisaje, más exactamente : trata Husserl del estatuto del *Leib* en el momento de dicha contemplación. Desde el punto de vista de la percepción (*Wahrnehmung*), *todo* es en principio figurable – con la sola limitación de que lo dado no aparece sino *abschattungsmäßig*. La *Phantasieleiblichkeit* adviene, por el contrario, cuando la frontera entre la contemplación y la ensoñación [*rêverie*] se vuelve difusa [*floue*]. En este caso, el paisaje empieza a animarse como una figuración de lo infigurable – lo que constituye *propriamente* la belleza del paisaje. Es pues algo en el nivel de la *Phantasieleiblichkeit* lo que nos hace accesible eso mismo que no es figurable en el juego de las figuraciones dispensadas por el paisaje. Pero todo esto no es aún suficiente: en una determinada persona, suscita el paisaje una *Stimmung* triste, en otra una *Stimmung* melancólica y en un tercero una *Stimmung* deprimente. Esta dimensión “afectiva” singulariza en cierto modo la *Stimmung*. ¿Qué tipo de *Leib* puede serle asignado aquí al espectador (si es éste intencional, es decir, de carácter imaginativo)?

Para Husserl (y para M. Richir, que le sigue en este punto sin ambages) no puede tratarse sino del “correlato (*leiblich*) de la *Stimmung*” – donde éste no es, claro está, ni perceptible, ni está, contrariamente al *Phantasieleib*, anclado de forma *leiblich* (en un “aquí absoluto”). Este *Leib* está por doquier y en ningún sitio, es absolutamente ilocalizable (respecto de lo que sería el supuesto centro del acto intencional), es una suerte de “fantasma” – *Phantomleib*.

2) En realidad, el ejemplo de la *Stimmung* sólo es un caso particular de un fenómeno más general. El *Phantomleib* es el correlato del *Bildobjekt* en una “percepción” de imagen que pone en juego a la imaginación (no se trata aquí, claro está, de una *percepción* propiamente dicha, sino de una forma de la *imaginación*, justamente, que Husserl describió de forma muy detallada en el texto n° 1 de *Husserliana XXIII*)⁵⁷. Todo ocurre cada vez como si “el propio Yo, no posicional, se hubiera convertido en una parte del *Bildobjekt*”⁵⁸. Lo relevante a este propósito

⁵⁷ Ver sobre este punto PE, en particular las pp. 61-72 y nuestra obra *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, op. cit., en particular las pp. 123-129.

⁵⁸ PIA, p. 25.

es que el *Phantomleib* no es aquí el correlato de la “transposición arquitectónica” de la *phantasía* en imaginación, sino que justamente caracteriza el estatuto del *Leib* en analogía con el *Bildobjekt*.

3) Sin embargo, *puede* ser un correlato de ese tipo – por ejemplo cuando contemplamos un paisaje no *in natura*, sino sobre una tarjeta postal o sobre un folleto de agencia de viajes. O también – para volver al ejemplo de la contemplación de un cuadro – cuando el espectador “se fija” (psicopatológicamente) sobre un objeto de esta contemplación, cuando queda “fascinado” por él. En este caso, no se trata, como acabamos de decir, de un *Phantasieleib*, sino de un *Phantomleib* :

“El *Phantomleib* es por así decirlo el *residuo* de *Leiblichkeit* o el rastro [trazo] arquitectónico de la *phantasía* y del *Phantasieleib* en la transposición arquitectónica en la que se instituye la imaginación con su intencionalidad. En ese sentido, el *Phantomleib* es el *Leib* “evaporado” por doquier y en ese sitio ninguno del Yo-imagen en la imagen, el correlato de la *Bildlichkeit* del *Bild* o de la fictividad [fictivité] de la “apariencia perceptiva” : precisamente en ese sentido las significatividades imaginativamente intencionadas pero no figuradas como tales en el *Bildobjekt* o en la “apariencia perceptiva” *como tales* se hurtan, pareciendo proceder de la “atmosferización” del *Phantomleib*”⁵⁹

En el fondo, nos las habemos, en ambos casos, con una única y misma cosa toda vez que, en realidad, el *Bildobjekt* (como Husserl lo mostró en el n° 16 de *Husserliana XXIII* al cual ya nos hemos referido más arriba) ¡en absoluto existe! Pues si efectivamente hubiese una relación “positiva” al *Bildobjekt*, sería ésta del orden de una “percepción aparente (*Scheinperzeption*)” (o de una “apariencia perceptiva (*perceptive Apparenz*)”) – en la cual el *Bildobjekt* estaría quasi-puesto en tanto que “*eidolon*” o “simulacro”. Esto no impide que, en ambos casos, el acento no esté puesto sobre el mismo “polo”. Lo cierto es que podemos considerar la figuración por sí misma ; puede ésta ser más o menos adecuada (un esbozo, una caricatura, una foto, etc.) en que algo puede perfectamente desempeñar el papel de un “simulacro intencional” (pero sólo como un medio que le da una dirección a la intencionalidad). Y en eso consiste, precisamente, el enigma de la imagen y de la imaginación: una parte de la *Leiblichkeit* “se evapora” en la imagen, lo cual explica por qué la imagen puede ejercer tamaña fascinación sin que sepamos cómo es posible que así sea.

4) Por último, el *Phantomleib* también se halla determinado como *Leib* del “ver” (cf. los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*) – o, a la inversa y para ser más exactos, es el ver lo que traduce aquí, según M. Richir, la “atmosferización” del *Leib* en el *Phantomleib*. Como ya lo mostrara Husserl en los §§ 36-39 de las *Ideen II*, el ver – que se refiere, aquí, tanto al ver sensible como al ver intelectual – comparte (al menos desde un punto de vista estructural) con toda relación intencional el hecho de *no poder verse en tanto que ver*. Dicho en otros

⁵⁹ PIA, p. 28 sq.

términos, el ver se encuentra, en relación al *Leib*, completamente ilocalizado. Es lo que el ver comparte con el imaginar :

“Concretamente, esta ilocalización significa que el ver (y el imaginar) *se olvidan* en algo visto (y en algo imaginado) que los capta y fija, pero que está, *a priori* y de suyo, en *cualquier* sitio ; sin que, por lo tanto, lo visto (y lo imaginado) se sitúen en sí mismos o se sitúen como tales de otro modo que relativamente a sí mismos”⁶⁰.

Y no cabría separar a este ver de la *luz* : no es localizable, es transparente, y es, en sí mismo, invisible. Una vez más, el *Leib* que le corresponde no puede ser otra cosa que un *Phantomleib*⁶¹.

*
* *

Terminaremos estas reflexiones con dos breves informaciones. En primer lugar, M. Richir extrae, efectivamente, las consecuencias de la idea de la fundamental no-individualidad de la subjetividad transcendental (entendida como interfacticidad transcendental). El *Leib* del “sujeto” es primero (en la “refundición” a que apunta Richir) o bien un *Phantasieleib* o bien un *Phantomleib* – luego *no* un *Leib* *individuado*. Lo que lo individúa es la experiencia de lo “sublime” (que ya puede darse, en cierto modo, en el lactante). Es en ella donde “yo” me encuentro a mí mismo. Esta experiencia, que M. Richir recoge de Kant, designa el destino suprasensible del hombre, la reflexión estética del infinito que me individúa como ser humano. Se trata de la única experiencia del “exceso” que no es traumática – precisamente porque me individúa (en los términos de Winnicott: sólo a través de ella me experimento a mí mismo como “true self (verdadero sí-mismo)” que, en tanto que no figurable, no queda captado por la imagen y capturado en su interior).

Cabría por último preguntarse si esta “escisión [clivage (*Spaltung*)]” entre *Phantasieleiblichkeit* y *Phantomleiblichkeit* (que corresponde a la que se da entre *phantasía* e imaginación) funda para M. Richir la estructura fundamental – anclada de forma *leiblich* – de la relación sujeto-objeto (más acá de toda intencionalidad o estructura de cuidado). Mas no es del todo el caso. En entero rigor, puede hacer las veces de una atestación fenomenológica *indirecta*⁶² de algo más fundamental todavía : a saber, el hecho, enigmático, de que jamás adherimos por completo a nuestra experiencia (lo cual es muestra de una escisión “dinámica”). Así se expresa una forma de reflexividad que no se ha de confundir con la reflexión, y que recuerda a la “reflexibilidad” fichteana.

⁶⁰ FPTE, p. 283.

⁶¹ „[...] la *Leiblichkeit* del ver, contrariamente a la de la mirada, es *Phantomleiblichkeit*“ (FPTE, p. 289). Ver también *ibid.*, p. 284.

⁶² Pero M. Richir sólo establece dicha relación con cierto titubeo (ver p. ex. FPTE, p. 326 *sq.*).

Consiste, justamente, según M. Richir, en la posibilidad de estar en desajuste respecto de la experiencia⁶³. De ahí que Richir reinterprete (después de Merleau-Ponty) el *ego cogito*. El *ego cogito* es la experiencia misma de este desajuste, es la no-coincidencia de sí mismo consigo, o de todo ente consigo mismo. Según M. Richir, *nada* coincide consigo mismo – ¡ni siquiera las idealidades matemáticas!

“*Lo más fundamental*” es pues la no-coincidencia de sí consigo. Es aquí donde se encuentra la raíz de la intencionalidad así como la raíz de la *Sorge* heideggeriana. Y el tiempo no constituye exclusivamente este desajuste, sino que consiste en *una* de las maneras de *experimentarlo* – así pues, también aquí advertimos otra diferencia entre el punto de vista de M. Richir y el de Merleau-Ponty. Es, antes bien, en virtud del desajuste por lo que hay tiempo – ¡y no a la inversa! Maine de Biran (con su concepto de “esfuerzo”) y Fichte (en el “*Streben*” y el “*Sehnen*” al final de la *Grundlage* de 1794/95) fueron los primeros en irrumpir en esa dirección (ver también, por ejemplo, la *Wissenschaftslehre nova methodo* donde Fichte habla de la actividad interior del espíritu, actividad que no es aún temporal). Ambos sostienen la idea de que hay un desajuste más acá de toda temporalidad – otro aspecto, por lo tanto, que pone de relieve la originalidad de las elaboraciones de M. Richir en el seno de las investigaciones fenomenológicas actuales, así como su pertenencia a la tradición de la metafísica moderna.

⁶³ *Ibid.*

De lo infigurable en pintura

Marc Richir

Traducción por Pablo Posada Varela

Circula¹ la especie, a decir verdad ingenua como la que más, según la cual la pintura sería la representación de *algo*: una escena mitológica, religiosa, histórica, personajes, véase un personaje retratado, etc., y ello mediante una imagen más o menos clara y fiel, acusados los rasgos ora hacia lo agradable, ora hacia lo terrible, lo risueño o lo severo, etc. Antes de cualquier consideración sobre la pintura, hemos de proceder a un análisis fenomenológico de esta representación –análisis a los que Husserl se dedicó en los escritos hoy reunidos y publicados en el volumen XXIII de la serie de los *Husserliana*, y del que nos inspiraremos en adelante.

Nuestro punto de partida residirá en el análisis husserliano de la *Bildbewusstsein*, que suele traducirse, de modo aproximado, por “conciencia de imagen”, a pesar de que el término alemán *Bild* posee un sentido más amplio que el de “imagen”, y a pesar de que este análisis es, evidentemente, intencional. Del lado del “objeto” intencional de la conciencia de imagen, del ego que contempla el cuadro, distingue Husserl el *Bildobjekt*, que es la *Darstellung* (la presentación, la exposición que hace aparecer), en lo imaginario, del objeto que queda, de ese modo, representado, y que Husserl denomina *Bildsujet* (el tema del cuadro); ello remite al Yo que “intenciona” el *Bild* como Yo de la imaginación (*Phantasie-Ich*). Dicho de otro modo, la intencionalidad imaginativa es, en este caso, indisolublemente una y sin embargo *doble* en su unidad: mienta el *Bildobjekt*, que no existe de suyo, pero que constituye la *aparición* imaginaria del *Bildsujet*, y que mienta, al tiempo, a este último. Sólo así accede, el *Bildsujet*, a una apariencia más o menos estable, presentado, o mejor dicho, expuesto por el acto intencional de imaginación *como si* estuviese presente cuando lo cierto es que no lo está “en carne y hueso” sino tan sólo en el propio presente del acto. Así, vale decir que el *Bildsujet*, el objeto representado, sólo está ahí en apariencia, mediante su *Bildobjekt*; *Bildobjekt* que lo da a ver bajo la forma de un simulacro (*eidolon*); así pues, el propio *Bildobjekt* no es sino mero simulacro, a todos los efectos completamente dependiente, en su figuración, del objeto que por *Darstellung* representa. Es pues simulacro en la medida en que no está puesto por el acto intencional si no es para funcionar, al tiempo y en el acto mismo, como no puesto, es decir, exclusivamente puesto para, al punto, borrarse ante del *Bildsujet* representado. En eso consiste, por así decirlo, su “ficcionalización”: su posición (intencional) está mediatizada por una no posición, por una neutralización de la posición que habita el objeto representado desde dentro, objeto que es, de hecho, un pseudo-ente, una ficción de objeto, y que, en los términos de Husserl, hace de la posición una cuasi-posición. Así, nos hemos visto en la tesitura de tener que fingir, por medio de un simulacro, para haber hecho que el objeto “exista” para la imaginación, y exista como reconocible en tanto que objeto, es decir, con tales y cuales contornos y colores figurados. Y teniendo en cuenta la dependencia del *Bildobjekt* respecto del

¹ NdT: Este texto constituye el apéndice I del libro *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Association pour la promotion de la Phénoménologie, Amiens, 2011.

Bildsujet, sólo la intención imaginativa que está mentando el *Bildsujet* puede contribuir a la figuración que está en juego en el *Bildobjekt*. Éste, tomado como tal, no figura nada por sí mismo; como tampoco está, a su vez, figurado por nada, dado que se desvanece en el *Bildsujet* figurado. El *Bildobjekt* resulta pues inasible e inestable en el seno de la propia intencionalidad; se encuentra, de un lado presente en virtud de su inapelable funcionamiento, pero a la vez, y del otro, ausente por mor de su inconsistencia, y que es, precisamente, la propia del simulacro (cf. Platon, *Timeo*, 52c), de ahí que resulte tan sumamente difícil hablar de él. No existe si no es en virtud de su inexistencia o, si se quiere, en virtud de su existencia en el otro (el *Bildsujet*) al cual adhiere, y en el cual queda enteramente reabsorbido.

Así las cosas, la imagen, salvo en el caso de hallarse depositada en un soporte físico que le asegure estabilidad, no existe en y por sí misma; no imaginamos imágenes sino objetos, y lo hacemos según menciones intencionales que, como ha mostrado Husserl, son más o menos vagas e inestables. Por retomar un célebre ejemplo (Alain, Sartre): con ser cierto que podemos contar las columnas del Panteón sobre una postal, sin embargo no podemos hacer otro tanto en base al Panteón meramente imaginado. Ocurre pues que el simulacro, más allá del ser y del no ser, comporta no sólo una dimensión de “ficcionalización”, sino también una dimensión de *indeterminación*. He ahí uno de tantos posibles efectos que nos conduce a colegir que, por paradójico que parezca, el simulacro está muy lejos de reducirse a una nada absoluta pura y simple; asimismo, la imaginación no “crea” sus objetos a partir de nada: se “funda” (*fundiert*) sobre “algo” (*etwas*) que, aun siendo virtual, no por ello deja de inducir “efectos”. Este “algo”, base fenomenológica de la imaginación, y que, con mayor o menor fortuna, ya fuera discernido por Husserl, es lo que, por lo que a nosotros cuenta, designamos con el término *phantasia*. *Phantasia* que, ciertamente, no es ni figurativa ni figurada, en cuyo caso se identificaría con la imaginación, reduciéndose el *Bildobjekt* a un puro constructo especulativo y teórico. La *phantasia* es, todo lo más, *figurable*. Lo es en virtud de lo que resulta ser su esencial ductilidad. Esta figurabilidad pasa a figuración desde el preciso instante en que se ve reinsertada dentro de la intencionalidad imaginativa; y donde esta última sí procede, en cambio, de una *Stiftung*, de una institución. De todo ello se desprende necesariamente que la *phantasia* no es *intencional*, y ni siquiera “prepara” a la intencionalidad. Entre la *phantasia* y la imaginación hay un irreductible hiato, y el paso de la una a la otra es aquello que llamamos una transposición arquitectónica, un cambio brusco de registro. Faltos de espacio para desarrollar los entresijos de dicha transposición, dejamos aquí de lado la espinosa cuestión del origen de la intencionalidad². Nos contentaremos con mostrar que no hay *arte* de pintar que no ponga en juego, de modo explícito, eso que hemos llamado, con Husserl, “*phantasia*”.

En efecto, si nos atuviésemos exclusivamente a la estructura fenomenológica de la conciencia de imagen, la pintura se reduciría a una suerte de *captura* de la mirada mediante la imagen y el juego de las intencionalidades imaginativas. El arte de pintar quedaría reducido al arte de lo pintoresco, de la anécdota más o menos sugerente, y su impulso se vería una y otra vez anclado en tal o cual peripecia, en lo que revistiera mayor o menor

2 Cf. nuestra obra, *Phantasia, imagination, affectivité*, Jérôme millon, col. "Krisis", Grenoble, 2004.

espectacularidad o vistosidad, vinculado todo ello a los fantasmas del pintor, de su época y, por ende, de los espectadores. Se trataría de un arte subjetivo exclusivamente destinado, de modo más o menos fortuito, a subjetividades. Arte de los efectos – como, por lo demás, suele ocurrir hoy en día – que no generaría sino artificios o artefactos más o menos logrados a tenor de la habilidad o los talentos que adornasen, cada vez, al “artista” en cuestión; en suma, *technè* (*ars* en el sentido antiguo) y no *poiësis*. Pintar equivaldría a adornar (o a afeer) la representación, a producir “imágenes bellas” o a muñir incongruencias, cuando no monstruosidades.

La *phantasia*, con ser figurable – como lo acredita el papel hilético que, en cierto modo, desempeña dentro de la imaginación – no se reduce ni muchísimo menos a dicha figurabilidad por cuanto posee, y acaso en mayor medida, una parte *infigurable*. Parte que, en su fondo, resulta radicalmente infigurable. Esta parte infigurable es del orden de la afectividad, es decir, consiste esencialmente en *afección* – reservamos el término “afecto” para la parte de la afección que, por transposición arquitectónica, pasa a ser parte ingrediente de la intencionalidad imaginativa, metamorfoseándose y, en particular, temporalizándose en presente. Así pues, en entero rigor, no hay *phantasia* que no esté habitada e incluso movida por la afección, razón por la cual habría que escribir, a cada paso, *phantasia*-afección, cosa que, por ver de aligerar la expresión, no haremos, pero que estaremos sobreentendiendo de continuo. Así, las *phantasiai* constituyen el fondo infigurable de “vida” de algo que no es ya del todo lo que entendíamos por “sujeto”, por “conciencia” en el sentido clásico del término. Efectivamente, no siendo intencional, la *phantasia* no tiene objeto figurado, ya sea “real” o imaginado. No hay en ella percepción (*Wahrnehmung*) bajo la forma de cuasi-percepción. Lo cual, a pesar de todo, no quiere decir que no esté relacionada más que con una suerte de pura nada [néant] – decirlo sería insertar aquí, subrepticamente, la estructura de la intencionalidad. Puede haber en ella percepción (Husserl diría: *Perzeption*), pero en otro sentido, precisamente el que Husserl ha puesto en claro mediante lo que llamaba *phantasia*-“perceptiva” (*perzeptive Phantasie*), donde lo que es “percibido” es, justamente, lo infigurable, es decir, la afección que hay siempre en lo *figurable* de una *phantasia* “perceptiva” distinta, y ello, evidentemente, fuera de todo presente (presente en el que la afección se vería borrada por el afecto), pero no fuera de toda temporalización: aquí está en *juego* la temporalización en *presencia sin presente assignable*, a saber, lo que llamamos temporalización en lenguaje, y no temporalización en y por la lengua; temporalización en lenguaje siquiera como esbozo de un sentido incoando su despliegue – y eso supone (sería muy largo mostrarlo aquí) que las *phantasiai*, sean o no “perceptivas”, no emergen caóticamente, sino al albur de un esquematismo fenomenológico que no es *Ein-bildung*, que no es puesta en forma figurada (en *schemata*), sino un agenciarse o agavillarse de *phantasiai* varias, agavillarse de suyo intemporal a pesar de ser temporalizante (en presencia), y no espacial³. Tan es así, que la “vida profunda” del “sujeto” (entre comillas fenomenológicas) está constituida, en el límite inestable entre el “subconsciente” y el “inconsciente” fenomenológicos, por el entrelazamiento o trenzado inextricable de esquematismo y afectividad.

3 Cf. nuestra obra : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme million, Col. "Krisis", Grenoble, 2006, y *Variations sur le sublime et le soi*, mismo editor, 2010.

Comprendemos, de la mano de esto último, en qué consiste ese “plus” que se cela en la verdadera pintura cuando se la compara con todo lo que no pasa de ser mera “técnica” de representación. Ese “plus” es, dicho en una primera aproximación, el infigurable mediante el cual el cuadro cobra *Leiblichkeit*, vida, enigma, autonomía, belleza irradiante, incluso mirada arrojada sobre el espectador desde el “espacio” (que nada tiene de espacial) de su adentro. Y dicho ahora con mayor precisión: si así son las cosas y así prenden, es porque en ellas está puesta en juego la *phantasia* “perceptiva”; y lo está tanto para el pintor como para el espectador. Esto último sólo es posible en virtud de la modificación en *phantasia* de los sí-mismos [les soi] tanto del uno como del otro – modificación, ésta, que supone, a su vez, que la subjetividad psicológica haya sido quedado fuera de juego merced a una *epojé* fenomenológica que obra aquí, a cada paso, de forma implícita.

Puesto que la pintura es arte visual, tomaremos, como ejemplo de *phantasia* “perceptiva”, y por ver de explicarnos de modo más concreto, el fenómeno de la mirada viva y viviente, de esa mirada que no es ni la mirada blanca de las estatuas, ni tampoco la mirada narcisista de la ad-miración, absorta en sí misma como en la figuración más o menos vaga de su propio espejismo. La mirada viviente que se cruza con otra mirada no “ve” nada [*rien*] en ella, no ve ninguna figuración, sino antes bien lo que en la otra mirada se cela como su infigurable, es decir, como su vida, como las modulaciones, bajo la forma de afecciones, de su afectividad. Es ahí donde la *Einführung* tiene, en entero rigor, su verdadero *situs* arquitectónico, y ello por cuanto la mirada otra que se cruza con nuestra mirada horada [*troue*], por así decirlo, la figuración de su propio rostro y de su *Leibkörper*, ofrece un acceso indeterminado, inobjetivo pero inmediato, a lo que, respecto de tales términos, constituye una interioridad no espacial; interioridad que, sin embargo, es, a su manera, un “espacio”, lo que llamamos el “espacio” del adentro, y que nada tiene que ver con el espacio interno de los músculos, los huesos o las vísceras. En virtud de lo que llevamos apuntado la mirada es *phantasia* “perceptiva” y sólo puede percibir otra *phantasia* “perceptiva” cuya relación al *Leibkörper* – él mismo, en parte, objeto de *Wahrnehmung* – atesta su figurabilidad; figurabilidad, la suya, que se extiende al resto del *Leibkörper* en tanto que *Leib*, cuerpo vivo, y lo hace por obra de sus gestos, su mímica, sus movimientos. De ahí que el *Leibkörper* no sea una especie de marioneta simplemente accionada desde fuera. Que haya afección en dicha *phantasia*, es lo que acredita el hecho de que la mirada pueda ser de amor, de odio, de indiferencia, de desprecio, etc., afecciones, todas ellas, figurables pero no figuradas – su imitación bajo determinada figuración es, en sentido estricto, imposible, a pesar de que su falsificación, por la intermediación de un contexto de palabras y de “poses”, pueda generar la ilusión de dicha afección; ilusión, por lo demás, detectable, a su vez, mediante una *phantasia* “perceptiva” que, siempre que la atención contribuya lo suficiente al discernimiento, es capaz de “percibir” en toda pose lo que, por estar en desajuste respecto de la profundidad de la mirada, acaba “desentonando”.

Si la mirada fuera visión, lo cual se manifiesta si miramos con insistencia (en el presente) a alguien a los ojos, esa mirada no vería otra cosa que pupila, pupila soterrando la vida de la mirada otra en una oscuridad abisal que conduce a la muerte o a la nada [néant] – aspecto que, Hegel, a su manera, advirtió en un célebre capítulo de su *Fenomenología*. Vale decir, una vez más, que sólo hay mirada como *phantasia* “perceptiva” en el intercambio de

miradas, donde cada uno “percibe” del otro y en el otro lo infigurable *de principio* que en él reside. Y vale decir, por lo tanto, que, en el intercambio, la infigurabilidad de la mirada otra convoca a mi propia mirada ante su infigurabilidad, una que sólo a ella concierne; lo cual también viene a significar que, más allá de los límites corporales del *Leibkörper*, hay habitación o habitar recíproco, pero no coincidencia (que no podría serlo sino punto por punto: ahora bien, no se da, aquí, punto ninguno), es decir, habitación en y por desajuste como nada o nonada [rien] de espacio y de tiempo, desajuste generador del intercambio. Intercambio que excluye cualquier ek-stasis recíproco entre los sí-mismos, ek-stasis en el uno o en el otro que supondría hallarlos, antes, aislados, cuando, en rigor, sucede que el desajuste encabalga [enjambe] toda distancia espacial entre uno y otro así como el instante de su coexistencia espacial. En ese sentido, el desajuste no puede sino esquematizarse en lenguaje, esbozar o encetar el *sentido* del encuentro, y ello, de antemano, al hilo de ese *baile* de miradas que se miran sin quedar fijas y sin proclamar nada.

En este intercambio, el fondo del fondo afectivo infigurable de la mirada, de la *phantasia* “perceptiva”, no puede ser otro que el sí-mismo [soi], y no el Yo o del Tú, instancias representables de las que cabe hacer posición. Con todo, no se trata de un sí-mismo que un Yo pudiera apropiarse (“*mi* sí-mismo”) en la representación, ni de un sí-mismo completamente anónimo, sino de un sí-mismo *modificado* en *phantasia* que, lejos de ser ficticio o irreal, es, por el contrario, lo más concreto y “real”, pero dotado de una “realidad” radicalmente distinta de la de las cosas de la experiencia corriente y moliente; dotado pues de la “realidad” que asegura no tanto la identidad del Yo y del sujeto cuanto su integridad y su radical singularidad, inaccesible al conocimiento, y que tan sólo asoma en la experiencia bajo la forma de una suerte de *acuerdo* o *acorde* consigo, bajo la especie de un contacto, por “tacto interno”(Maine de Biran), de sí consigo – he ahí el “sí-mismo verdadero [*true self*]” del que nos habla Winnicott. La matriz trascendental de este sí-mismo radica en el “momento” de lo sublime, donde, en la hipérbole de una afectividad en estado hiperdenso (sístole), algo hay que excede la afectividad, y que, bajo la forma de su propio exceso, se le escapa, que la desborda para autonomizarse en jaez de trascendencia absoluta, de “otredad” (A. Machado) en huida infinita hacia un radical afuera no espacial y no temporal que ahueca y abisma la afectividad desde su adentro, marcándose en ella como aquel desajuste, no espacial y no temporal, a través del cual la afectividad entra en contacto consigo misma, desajuste merced al cual la afectividad se vuelve no coincidente consigo (dicha coincidencia la volvería ciega o “animal”) y que, por tanto, hace de ella ipseidad afectiva, matriz del sí-mismo o, cuando menos, ya una suerte de proto-sí-mismo.

Sin embargo, si este sí-mismo es “sensitivo” de sí mismo en dicho contacto, contacto que, en cierto modo, es la figura arquitectónica más arcaica de la “conciencia de sí” o de la “vida” del sí-mismo, y si, en virtud del desajuste que lo constituye de origen, y que ya engendra la diástole de la sístole – el relajamiento [détente]⁴ de esta

⁴ NdT : Hemos querido evitar traducir “détente” por “distensión” dado que reservamos “distensión” para lo relativo a la “diástasis” – temporalización en presente – y no, como es aquí el caso, a la “diástole” (de la sístole “distendida” o “relajada”) – temporalización en presencia. En el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” nos encontramos con el mismo problema, eligiendo, entonces, como alternativa a “distensión” el término de “descompresión” <http://revistadefilosofia.com/40-06.pdf> “Relajamiento” o “relajación” nos parecen a día de hoy mejores opciones de traducción.

última en la esquematización del desajuste, esquematización que no puede sino ser el de la trascendencia físico-cósmica como “referente” de ese esquematismo en tanto que temporalización en presencia de lenguaje (y no de lengua) – entonces el entero proceso permanece virtual o “inconsciente” mientras el sí-mismo no se haya *reencontrado* consigo, y no lo haya hecho concretamente, es decir, como mirada y, por lo tanto, como *despertado* por *otra mirada* que lo mire despertándolo. Esa y no otra es, precisamente, la situación de madre y recién nacido o lactante [nourrison], tesitura del regazo trascendental [giron transcendental], trascendental en tanto por cuanto es fundacional del sí-mismo del lactante al elevar su afectividad (ya en contacto consigo misma) condensada en el estado de núcleo concreto del *sí-mismo*, y haciendo del proto-sí-mismo, es decir, del recién nacido todavía animal, un germen de ser humano – con los múltiples avatares que ello conlleva y de los que se ocupa el psicoanálisis. En el intercambio de miradas, es pues el sí-mismo quien, a su vez, entra también en contacto consigo, y ello en el preciso momento (que puede ser sublime) en que entra en contacto con el otro sí-mismo, produciéndose eso mismo en ambos sentidos. Pero en la medida en que la mirada es *phantasia* “perceptiva”, eso quiere decir que en la mirada despertante [éveillante] el sí-mismo de esta *phantasia* “perceptiva” efectivamente “percibe” como *phantasia* “perceptiva” la mirada despertada, “percibiendo” entonces el sí-mismo despertado en *phantasia*. Del mismo modo pero a la inversa, y en virtud de idénticas mediaciones, el sí-mismo despertado, pero ya modificado en *phantasia*, “percibe”, modificándolo en *phantasia*, al sí-mismo despertante en *phantasia*. Así, se da pues aquí la reversibilidad de la que hablaba Merleau-Ponty, pero que éste extendía abusivamente, y sin el discernimiento que el tiempo le hubiese permitido, sin duda, adquirir. Además, para nosotros, significa esto que desde el momento en que hay diástole concreta (concretizada en miradas), hay *interfactividad trascendental*, virtual, potencial o actual – virtual en el caso del recién nacido antes del despertar de su mirada, potencial a partir del momento en que la mirada despierta no atañe exclusivamente a la madre sino también a otros seres de su entorno, y a las cosas del mundo después, y actual en el caso del encuentro real con el otro, cuando lo “miramos” y éste nos devuelve la mirada.

La mirada, desde el momento en que es despertada, “mira por” [“prend en vue”], aunque en régimen de *phantasia* “perceptiva”, y ese “mirar por” es, precisamente, la “percepción” (*Perzeption*), anterior a la percepción (*Wahrnehmung*) propiamente dicha, y que es intencional. En la medida en que la mirada, como tal mirada, implica la interfactividad trascendental, no hay mirada aislada, sino necesariamente mirada que implica otras miradas – lo cual se transmite a su manera a la percepción entendida al modo clásico. Tan sólo si esta última es puesta entre paréntesis fenomenológicos puede la mirada, como *phantasia* “perceptiva” que “percibe” en *phantasia*, liberarse de la reificación, en clave de seres y cosas, obrada por la “vista” – pues, en realidad, el ver puro, desgajado de toda mirada, *nada* ve. “Percibir” en *phantasia* los seres y las cosas, “percibirlos” desde un sí-mismo, modificado a su vez en *phantasia*, he ahí lo que la pintura hace, sin que, por ende, tenga ésta que ver, en primer término, con lo ficticio (que pertenece, exclusivamente, al orden de la imaginación), sino antes bien, y por el contrario, con *otra* “realidad”, la de la trascendencia físico-cósmica. Por consiguiente, no es tanto que la mirada del pintor “capte” algo que se contentara luego con reproducir en lo pintado, de manera más o menos fiel, y según su talento o habilidad. De hecho, y bien pensado, ni siquiera el propio pintor sabe *lo que* este “algo” *es* (apenas si alberga una vaga “idea”

de ello que le empuja a pintar), no puede “mentarlo” intencionalmente como un “objeto” que bastaría con imitar. Lo que ocurre, por el contrario, es que, comoquiera que su mirada se ha encontrado consigo misma en la *phantasia* “perceptiva”, su trabajo habrá de consistir en habilitar y desbrozar con los “medios abordo” (la institución simbólica de la pintura con sus reglas y en un momento histórico dado, así como el talento del propio artista) algo así como un *acceso* a ese “algo” infigurable que vibra en las figuraciones, y ello, por obra de sus gestos (pertenecientes a su *Leibkörper*) y sus afecciones, afecciones que azuzan, según movimientos más o menos intensos, las *phantasiai*, y ello de tal modo que le sea posible al pintor “reconocer” con mayor o menos fortuna, es decir, sin que haya sido menester conocimiento previo, ese “algo” que es, en definitiva, algo así como su mirada, suerte de “percepción” de la *phantasia* “perceptiva”, “percepción” que, desde sus profundidades infigurables, lo “percibe” a su vez en *phantasia*, lo “mira” como su propio sí-mismo modificado en *phantasia* pero en contacto consigo en y por desajuste como nonada [rien] de espacio y de tiempo. Pintar en clave de artista creador es pues partir a la búsqueda del “verdadero” sí-mismo de uno a través de una figuración – sin importar que sea o no representativa de seres y de cosas – que debe borrarse, suspenderse, para dar acceso a la *phantasia*, y más propiamente a la *phantasia* “perceptiva”. Y es eso y no otra cosa lo que el espectador, siempre que no esté obnubilado por lo que la pintura supuestamente representa, “percibe” en *phantasia*, y “percibe” en su radical singularidad.

Dicho de otro modo, el pintor abandona algo de su mirada en la obra, lo deposita en lo infigurable del cuadro pintado; infigurable que, con todo, resulta accesible en virtud de las figuraciones, de sus dinámicas, dinámicas cuyo “temblor” o “agitación” trastoca las figuraciones convirtiéndolas en *phantasiai*. Este acceso al sí-mismo mediante el trabajo del pintor, es decir, en virtud del agenciamiento dinámico de las líneas, de los colores, y de los juegos de luz, y merced a la disposición mutua de las cosas y de los seres (cuando los hay), es acceso al sí-mismo (modificado en *phantasia*) del pintor, pero que se convierte en acceso al sí-mismo (igualmente modificado) del espectador cuando éste *mira* la mirada que el propio pintor ha depositado en su obra, marcándola, por así decirlo, de su impronta inconfundible. La obra pictórica, como, por lo demás, toda verdadera obra de arte, constituye una atestación fenomenológica de la interfacticidad transcendental. Que las miradas, aquí en intercambio, se vean a la postre asimiladas a puntos de vista en principio situables (como, por ejemplo, en el caso de la perspectiva) es y será siempre efecto exclusivo de una determinada institución simbólica de la pintura. La institución simbólica consiste siempre en fijar y en determinar lo que, en realidad, es fluctuante e insituable, como lo son, en el caso que nos ocupa, las miradas en intercambio de pintor y espectador. El verdadero arte, en el sentido moderno, consiste, además, en darle “vida” a la institución simbólica jugando libremente al margen de sus reglas, pero todavía en el interior de ciertos límites indecisos, haciéndolo de tal modo que la obra pueda ser “perceptible”, no ya sólo en y por interfacticidad transcendental, sino también en el ámbito de la intersubjetividad transcendental – i.e. para algunos miembros versados de la comunidad social.

Tal y como hemos señalado, en el intercambio singular de miradas que se produce en pintura no puede darse coincidencia entre las miradas. Las miradas, con intercambiarse, no por ello se identifican. Dicha

identificación queda excluida de raíz desde la propia estructura fenomenológica de la interfacticidad transcendental. El hecho de que la mirada del pintor implique en cierto modo la mirada del espectador es estrictamente correlativo de que el espectador sólo pueda seguir las vías de acceso a la visibilidad franqueadas por el pintor cuando, de manera distinta al pintor, desentraña la mirada de éste; mirada que de virtual pasa a potencial precisamente en virtud la obra expuesta. Si, en cierto sentido, la mirada del pintor es, por así decirlo, la punta de su *Leiblichkeit*, el espectador precisa de una suerte de resonancia con la *Leiblichkeit* de la obra para, desde su *Leiblichkeit* propia, hallar acceso, desde su mirada, a esta punta esquemática⁵ o a esa mirada. Así pues, también en este caso se encuentran ambas miradas en y por desajuste como nonada de espacio y de tiempo, y sin que la mirada del espectador tenga por qué mimetizar o rehacer paso por paso en *phantasia* el trabajo, ya inscrito y depositado en la obra, por el pintor. De haber aquí *mimèsis*, se trataría de una *mimèsis* no especular (no narcisista), activa y desde dentro. Efectivamente, la obra, de modo hartó paradójico, es una suerte de *Leibkörper*⁶: *Leib* en virtud de su vivacidad infigurable, y *Körper* dada su representación figurada, cuya figurabilidad, sólo aparentemente saturada⁷, induce, por la vertiente que le es propia, una suerte no menos paradójica de “espacio” (entre comillas fenomenológicas) del adentro – precisamente aquel que se ha querido tematizar bajo la rúbrica de “profundidad”, cuando, a pesar de todo y en sentido originario tampoco es este “espacio” del adentro, y por mucho que se quiera, algo así como la tercera dimensión del espacio. Se comprende de este modo que la pintura no constituye un espacio ficticio opuesto al espacio real⁸ – lo cual sólo sería el caso si la pintura se redujese sin resto a la representación – sino que antes bien abre a *otro mundo* que, desde su “adentro”, es *trascendente* a este mundo, al mundo con el que nos topamos en nuestra experiencia cotidiana. Este otro mundo es, por así decir, lo invisible devuelto a sí mismo [rendu à lui-même] por la mediación de lo visible o, en entero rigor, una modulación de lo infigurable devuelta a sí misma por la mediación de una versión de lo figurable – y donde lo figurado permanece incesantemente en suspenso, en *epojé* y, con todo, no deja de ser indispensable para el intercambio de miradas que aquí se produce.

Este intercambio lo es también de singularidades plurales de sí-mismos, que, de este modo, entran cada vez en contacto consigo mismas en y por desajuste, constituyendo, a cada paso, lenguaje, es decir, sentido – o al menos su esbozo – en el intercambio, y remitiendo de esta suerte, al menos implícitamente, a algo del “momento” de lo sublime como origen último del sí-mismo. Nos parece que es necesario que este “momento” esté en juego para que la sístole de la afectividad se distienda en diástole, es decir, en esquematismo “creador” de lenguaje (en este caso: el trabajo del pintor) abriendo así tanto a la trascendencia físico-cósmica (lo que acabamos de llamar el

⁵ NdT: Sobre el difícil concepto de punta esquemática puede consultarse el § 1. titulado “La pointe et le siège” (pp. 101-110) de la variación “Sur la question du soi”, pp. 101-135 en *Variations sur le sublime et le soi*, J. Millon, Grenoble 2010.

⁶ NdT: Véanse los desarrollos en el capítulo “Affection et langage: poésie et musique” (sobre todo en la p. 70) de *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de phénoménologie. www.annalesdephenomenologie.org, vol. IX, Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens, 2011.

⁷ NdT: Desde el punto de vista richiriano resultaría pues hartó inadecuado referirse a la obra de arte como “objeto” saturado, tal y como han hecho algunos profesores de estética fenomenológica, siguiendo en esto la estela de Jean-Luc Marion (y de su falaz interpretación – en el fondo interpretación heideggeriana que a su vez es interpretación rickertiana y neokantiana – del principio de todos los principios de *Ideas I* como principio limitativo; la interpretación que hace Marion en *Réduction et Donation* y en *Étant Donnée* del §24 de *Ideas I* es, probablemente, uno de los capítulos más tristes de la reciente historia de la fenomenología contemporánea, así como de la maltrecha recepción que sigue Husserl conociendo en Francia).

⁸ NdT: Es tesis de Richir es en esto muy parecida a la expuesta por Ortega y Gasset en su *Ensayo de estética a manera de prólogo*, por lo demás traducido al francés por Fernando Comella en *Annales de Phénoménologie* n°11/2012.

“otro mundo”) como a la interfacticidad transcendental, ámbito en el que tiene “lugar” el intercambio de miradas. Dicho con mayor precisión, el “momento” de lo sublime consiste en el parpadeo fenomenológico, parpadeo dentro y fuera lo uno de lo otro 1. del *exaiphnès*, de lo instantáneo en el sentido platónico (en el sentido de la tercera “hipótesis” del *Parménides*), único “acceso” posible, si hablamos con rigor, a la transcendencia absoluta simple (e *inhumana*), con 2. el instante cartesiano, a saber, ese instante sin pasado ni futuro intrínsecos⁹. Este parpadeo, eterno en la sístole de la afectividad, cava el desajuste entre ésta última y es ese exceso que se le escapa, que se le hurta en tanto que transcendencia absoluta, provocando todo ello que la afectividad no permanezca en adherencia respecto de sí misma, sino que se module en afecciones plurales al albur de la esquematización de ese mismo desajuste en la diástole, abriendo a la *posibilidad* de miradas plurales (de *phantasiai* “perceptivas” plurales) en el seno de la interfacticidad transcendental. La posibilidad no se convertirá en actualidad y las miradas seguirán dormitando en tanto no ocurra que alguna mirada, ya despierta, despierte tal otra mirada para, de ese modo, “encontrarse” en intercambio con ella y con otras posibles en el ámbito de lo infigurable. Vale decir que, si definimos lo Bello como el intercambio actual, según la voz silenciosa del lenguaje, de la mirada del pintor y de la mirada del espectador, ese “momento” no puede tener lugar si el “momento” de lo sublime no ha sido antes *atravesado*, siquiera por un instante – el instante que parpadea fenomenológicamente con lo instantáneo – para retraerse de inmediato a un régimen de virtualidad que no deja de producir efectos en el intercambio – en términos husserlianos: no deja de estar “en función”, de ser *fungierend* –, alentando, por así decirlo, el esquematismo; esquematismo que es, en el caso del artista, el de la fragua de vías de acceso a su mirada propia, y, en el caso del espectador, el del baile de miradas por ver de dar, precisamente, con esa mirada que es la del artista. Contra toda apariencia, nada hay, en la obra pictórica que sea instantáneo. La sorpresa, que tiene todo el aspecto de producirse, en el espectador, en un instante, y producirse con ocasión del encuentro con la obra, es como el despertar del “momento” de lo sublime, y está inmediatamente seguida de una diástole, es decir, de movimientos esquematizantes de la mirada a la búsqueda de ese sentido que la obra, en mayor o menor medida, siempre cela como su enigma propio. Es como si de la masa del *Leibkörper phantástico* de la obra fuera a surgir, de un momento a otro, la mirada fulgurante del artista, y ello aún cuando el artista hubo de tantear durante cierto tiempo antes de “dar con” una mirada, la suya propia, la que al cabo le ha conducido a dibujar sus trazos, elegir sus colores y a distribuir sus “zonas” de luz y de sombra. Y es que, siquiera por un instante, la mirada del artista no ha sido menos fulgurante para él mismo de lo que lo ha sido para el espectador que se topará luego con la obra: se trata, en términos clásicos, de la “idea”, muy vaga al inicio, que le ha llevado a pintar tal cuadro y no otro – y ello con independencia del tipo de figuración – figurativa o no de objeto – de que se trate. En resonancia con lo que llevamos dicho, la obra bella puede ser considerarse como la reminiscencia del regazo transcendental [giron transcendental], más allá del Bien y del Mal, puesto que, en ella, lo que está exclusivamente en juego para el sí mismo, no es otra cosa que el encontrarse, el acceder a ese contacto consigo y con el otro, en y por desajuste como nonada de espacio y de tiempo; y donde todo ello ocurre más allá de todo punto en el espacio y de todo presente en el tiempo. De lo dicho se desprende asimismo que la obra bella nos *dice* algo mediante su voz silenciosa, y ese algo

⁹ NdT: Para la caracterización richiriana del instante cartesiano puede consultarse la traducción del texto “Las réplicas del momento de lo sublime” en el n°40 de *Eikasia* <http://revistadefilosofia.com/40-20.pdf>

no puede ser expresado en lengua alguna: se trata de esa punta misteriosa, renuente a todo análisis, y que resulta irreductiblemente singular.

De la figuración en psicopatología¹

Marc Richir

Traducción por Pablo Posada Varela

§1. De la "representación" (*Vorstellung*) pictórica.

Si tomamos el término “*Bild*” en su sentido más trivial, es decir, en el sentido de “imagen”, e inspirándonos en Husserl (*Hua* XXIII) aunque quizá llevando las cosas más lejos que él, resulta que, a fin de cuentas, nos vemos en la incapacidad de comprender en propio lo que sucede con la imagen física, depositada sobre un soporte (dibujo, cuadro, foto) a no ser que recurramos a lo que ocurre con lo que suele denominarse imagen “mental”. Sabemos que Husserl distingue el *Bildobjekt*, i.e. aquello que “presenta” (en *Darstellung*) el objeto de la imagen, y el objeto representado, que llama *Bildsujet*. La estructura de la imaginación (*Einbildung*, *Imagination*) está configurada de tal forma que es intencional y que su intencionalidad es doble, no pudiendo ésta mentar el *Bildsujet* si no es por el intermediario de la mención “en función” o “fungente” (*fungierend*) del *Bildobjekt*. Ahora bien, la paradójica característica de éste último reside en que de un lado es indispensable al aderezo de la mención del *Bildsujet* pero, de otro, es enteramente dependiente de este último. De hecho, la propia mención del *Bildobjekt como tal* resulta, en sí misma, inasible. Lo es porque no hay “imagen” sin lo que representa. La “imagen” es pues en sí misma un simulacro (*eidôlon*) cuya “realidad”, a decir verdad fantasmagórica [fantomatique], no se sostiene sino por mor de aquello de lo que (la imagen) es imagen – Platón ya había subrayado esta paradoja en el *Timeo* (52c). Además, si, en el caso de la “imagen” depositada sobre un soporte físico, sí que podemos escrutar los detalles (por ejemplo contar las columnas del Panteón en un tarjeta postal), en el caso de la “imagen mental” resulta, en cambio, de todo punto imposible. Tiene ésta algo de borroso, de irreductiblemente indeterminado, de turbio [brouillé], aspecto sobre el que Husserl insiste con razón – incluso haciendo notar ese extraño carácter como grisáceo que parece atravesar a la imagen mental. Significa esto que, en sí misma, independientemente de su fijación sobre un soporte, la “imagen” alberga como un carácter “umbrío” que tampoco es exactamente el opuesto de la claridad y de la distinción, sino más bien la sombra de una (o varias) sombra(s), y que escapa radicalmente a la mención intencional. Esta “sombra” residual de la “imagen” es, *para nosotros* el rastro de su base fenomenológica, extra-intencional, y que es la *phantasia*. Mientras que la “imagen” de la imaginación es intencional, figurada y figurando el objeto que imagina, mientras que, por lo tanto, esa “imagen” de la imaginación es figurada en la medida en que es figurativa (*darstellend*) de algo que no es ella pero de lo que, sin embargo, depende por entero (el *Bildsujet*), la *phantasia*, en cambio, es no intencional, no es figurativa de nada, aunque sí, ciertamente, *figurable* cuando, transpuesta por su reasunción [reprise] en clave intencional, se ve transmutada en figuración de un objeto, término de una mención intencional. La *phantasia* es pues, en sí misma, como una sombra, base de lo que eventualmente será el soporte de

¹ NdT: Artículo enviado por Richir, en primavera del 2012, a una revista de estética portuguesa y cuya traducción al portugués aún está en curso. Agradecemos a Pelayo Pérez García una última lectura de esta traducción. Lectura que ha permitido detectar algunos errores y sugerido correcciones que han hecho que la última versión española del texto haya ganado mucho.

la imaginación. Es pues todavía más inasible que la “imagen” en la precisa medida en que no es siquiera un simulacro pues, por así decirlo, nada tiene que simular. Pero, por lo mismo, puede sufrir todo tipo de simulaciones en “imagen”.

Sin embargo, no es ello óbice para que cupiese decir que la *phantasia* no remite a nada, limitándose, en principio, a flotar en las tinieblas. La *phantasia* puede, por el contrario, pero sin que haya de ser así necesariamente, “percibir” (*perzipieren* como dice Husserl) algo, claro que no de modo intencional; “percibir” algo que, a su vez, es radicalmente *infigurable*. El ejemplo más chocante y, sin lugar a dudas, el de mayor pregnancia, es el de la mirada : en el cruce de miradas, es efectivamente una *phantasia* (por ejemplo procedente de mi intimidad) la que “percibe” otra mirada (otra intimidad), sin que el fondo o la vida, el destello de esa mirada, sean en modo alguno figurables. He ahí la verdadera *Einfühlung*, la *Einfühlung* originaria en que, merced al juego de la reversibilidad puesta en obra en el cruce de las miradas, una *phantasia* – por ende “perceptiva” – “percibe” otra *phantasia*, “perceptiva” también. Ciertamente, algo hay que sí está figurado, a saber, los rostros (los *Leibkörper*) del uno y del otro; no obstante, no son estos rostros los propios de meras estatuas, sino que son rostros de seres vivos, *habitados*, cada cual, por una mirada suya. De hecho, la mirada del otro es lo que fundamentalmente me permite “percibir” algo su intimidad, y hacerlo sin necesidad de estar ahí “dentro”, sin tener siquiera que figurármelo o presentificármelo (contrariamente a lo que, en ocasiones, pudo pensar Husserl que equivocó una y otro vez la especificidad de este “momento” fenomenológico). Y sucede que la relación con el otro es viva si, entre lo figurado en efígie en el *Leibkörper* y lo radicalmente *infigurable*, se ponen en juego *phantasiai* “perceptivas” como figurables, pero sin que sean éstas susceptibles de quedar expuestas o desplegadas al modo de lo figurado, y ello en la precisa medida en que su centro, su ombligo [ombilic] no deja de ser algo de “naturaleza” radicalmente *infigurable*. La relación viviente con el prójimo no es pues relación de contemplación de estatua a estatua, o relación regulada y como tirada por hilos (las “convenciones” sociales), de marioneta a marioneta, sino más bien relación de simulación, de disimulación y de apertura a algo que, desde lo más hondo de la vida de cada quien, de repente, se entreabre. Esto nos impetra a conjugar estas distinciones con otras tres que son de igual importancia.

A lo radicalmente *infigurable*, en que se cifra la pulsación misma de lo que vuelve vivientes a los cuerpos y a la relación entre los mismos, corresponde lo que llamamos – inspirándonos, una vez más, en Husserl, pero radicalizándolo – el *Leib*, a su vez propiamente *infigurable*, y cuya *Leiblichkeit* constituye la “carne” (que no es *Fleisch*, que no puede consumirse) del cuerpo figurado en efígie pero siempre vivo, y que, con Husserl, denominamos el *Leibkörper*. Por lo que hace al cuerpo integralmente figurado, perceptible (*wahrnehmbar*) como pueda serlo una cosa, lo designamos con el término “*Körper*” – no es otra cosa que el cuerpo físico. Diremos que lo “*perzipiert*” por la *phantasia* “perceptiva” es algo del *Leib* y de su *Leiblichkeit*. Y diremos que lo que está en juego en la relación intersubjetiva es del orden del *Leibkörper*, donde la parte *leiblich* de éste se halla “percibida” en *phantasia* y la parte *körperlich* es, en cambio objeto de la *Wahrnehmung*. Así pues, lo que está en juego es un mixto complejo de ambas vertientes, mixto dinámico en el que una de las partes puede estimular a la otra o inhibirla – así,

por ejemplo, si miro fija y prolongadamente al otro a los ojos, tiendo a inmovilizarlo [le figer] en el cerco de la muerte, es decir, a transmutarlo en estatua de la que ya no veo sino su forma física, en una suerte de *Wahrnehmung* pura o también, si el prójimo se revuelve contra dicha reificación, a fijarlo en una imaginación en la que, del otro, no “percibo” sino una “imagen” de mí mismo (se trata del narcisismo clásico). Por último, en cierto sentido, sí puedo “hallarme”, en régimen de *phantasia* “perceptiva”, en el “lugar” íntimo del otro, pero ello sólo es posible en virtud de lo que llamamos el *Phantasieleib*, mientras que, por el contrario, eso mismo se vuelve imposible desde el momento en que se da, en el juego de las miradas, obnubilación por el *Leibkörper* (Husserl). Así, en el extremo opuesto a la verdadera *Einfühlung*, cuando lo que del otro percibo (en *Wahrnehmung* o en cuasi-*Wahrnehmung*) se resume a ser otro yo mismo, entonces dicha efectuación sólo puede llevarse a cabo mediante la imaginación y en virtud de lo que llamamos el *Phantomleib*. En dicha tesitura todo se reduce a ser, *en el límite*, fantasma de mí mismo, fantasma que, por su parte, tiende a ser borrado bajo la especie de un *Körper*.

Será en este marco donde la obra de arte, y más específicamente la obra plástica e incluso pictórica, adquieran un estatuto enteramente distinto. Sin poder adentrarnos aquí en los detalles que requeriría una demostración² pormenorizada, diremos que lo que conforma la vida, la vivacidad, el temblor o la movilidad de una pintura no es, claro está, la imagen y lo que se supone que ésta “representa” – siendo, esto último, del orden de la simple anécdota trivial (y que acaso fotografiada pudiera verse mejor) –, sino, precisamente, las vías de acceso del artista a lo que en alguna ocasión consiguió entrever como mirada sobre cosas que, en cierto sentido, también son miradas. Pues bien, es precisamente eso mismo lo que constituye el *Leib* o, mejor dicho, el *Phantasieleib* de la obra; eso mismo lo que nos sitúa en presencia de la propia mirada del artista, de su *phantasia* “perceptiva”, que sólo se deja “percibir” en *phantasia*, como en un mundo que le es propio, tan “real” como el nuestro cuando no más “real” aún y, de ese modo, “percibido” en toda su profundidad. Esta profundidad, fuera de su codificación simbólica mediante la perspectiva es, precisamente, la profundidad de la mirada del pintor, profundidad en la que el lienzo nos invita a adentrarnos, y a hacerlo mediante una *mimesis* no especular, activa, y desde dentro [du dedans]. Nada nos impide, pero siempre *a posteriori*, entregarnos, a partir de entonces, a la ensoñación propia de las imaginaciones. Así y todo, éstas siempre resultarán periféricas respecto de la vida del cuadro, de suyo infigurable, sin parigal, e inconmensurable con la “imagen”. Precisamente por ello esta última parece, efectivamente, reducirse a mero simulacro – cosa que ocurre en el caso de la “mala pintura”, de la pintura cromada. Lo que constituye el *arte* de pintar no es otra cosa que lo que de radicalmente infigurable late en su interior.

Así pues, lo que el pintor pinta no son ni cosas, ni seres, ni paisajes, ni siquiera “visiones” figuradas pero no necesariamente figurativas, sino antes bien una mirada, *su* mirada, es decir, lo que de su *phantasia* “perceptiva” ha sido “percibido” en *phantasia*. Su sí-mismo se ha modificado, no ya en imaginación, sino en *phantasia*, y fue precisamente de la mano de dicha modificación como, en la composición de su obra, el pintor alcanzó a encontrar, lento a lento, trazo a trazo y color a color, de un juego de luz y sombra a otro, aquellos caminos que le permitieron

² Cf. nuestro estudio : “De l'infigurable en peinture”, in *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. IX, Amiens, 2011, pp. 133-142. Traducido en este mismo número de *Eikasia*.

fraguarse un acceso a su propia mirada³, y volver esa mirada en cuadro, en cuadro que fuese la *mimesis* no especular, activa y desde dentro de aquélla, es decir, de esa mirada propia. Y todo ello de suerte que al espectador, por así decirlo, apenas si le bastará con encontrar dichos caminos para así alcanzar a “percibir” en *phantasia* esa particularísima *phantasia* “perceptiva” que es la obra, para habitarla con su mirada, mirando la mirada del pintor. Cuando no se produce esta habitación del *Phantasieleib* de la obra, el espectador no pasa de disponer de una cuasi-*Wahrnehmung* en imaginación de la obra, es decir, de la percepción de la “imagen”, como simulacro que representa un *Bildsujet*, y donde todo conformaba el arte de pintar se ha evaporado en el aire de lo pintoresco.

§2. Psicopatología y “representación”.

¿Qué decir entonces del arte de los “locos” que, como veremos, ha dado en llamarse, con bastante poca fortuna por cierto, “art brut”? Arte, este del “art brut”, por lo demás muy lejos de estar desprovisto de imaginación, pero que, con todo y a pesar de lo que se diga, resulta muy distinto a un supuesto arte en estado bruto que hubiese transgredido, por obra y “gracia” de la patología mental (por regla general la esquizofrenia) los códigos clásicos de la “representación” pictórica. Para calibrar adecuadamente lo que aquí está en juego antes hemos de esbozar un análisis fenomenológico de la *Spaltung* que está en obra en la esquizofrenia.

En el caso de la salud mental – acabamos de dar cuenta de ello – el *Leib* infigurable es a una con el *Phantasieleib*, y el hiato que lo mantiene al margen y en desajuste tanto respecto del *Leibkörper* como del *Phantomleib* de la imaginación lo conforma una *Spaltung* dinámica que permite que la intencionalidad, al hacer mención de uno u otro objeto, “se abreve” en las *phantasiai*, umbrías de medio a medio, para transmutarlas en imaginaciones de tal o cual cosa (*Bildsujet*). Mientras que las *phantasiai* se hallan siempre más o menos sostenidas por afecciones procedentes de la afectividad, las imaginaciones, que, al cabo, no son sino actos intencionales, están acompañadas de afectos cuyo carácter reside en estar presentes *en* el propio acto intencional, de tal suerte que el afecto es, a su vez, afección fijada y transpuesta en el acto. En el caso de la patología mental, por el contrario, el hiato o la *Spaltung* es estática, de tal suerte que hay como una distancia infranqueable entre, *por un lado* el *Leib* y el *Phantasieleib* condensados en una *Leiblichkeit-Leibhaftigkeit* en secesión, en pérdida o en fuga sobre la “otra orilla” de dicha distancia. De este secesión apenas si queda un reflujo que, bajo la forma de una angustia inefable, da lugar a un desierto ; y *por otro lado* el *Leibkörper* cuya parte predominante será, entonces, la *Körperlichkeit*, la reificación del cuerpo, y el *Phantomleib* como fantasma en el cual se agitan, sin origen asignable en un sí-mismo cualquiera, fantasmas [fantasmes], alucinaciones, influencias de “espíritus” que lo penetran, como es característico, mediante fuerzas materiales (electromagnéticas desde el siglo XIX). Los “habitantes” del *Phantomleib* son pues imaginaciones, simulacros, de los que el sí-mismo enfermo no es dueño ya que la intencionalidad de éstos se le escapa, y ya que las *phantasiai* que hubieron de servirles de base se han evaporado con la *Spaltung*, han sido absorbidas en la *Leibhaftigkeit* en secesión, sin que el sí-mismo pueda dar con ellas de nuevo, escindido como está

³ NdT : a la mirada percibida en aquella ocasión. La que se trata de pintar.

entre, de un lado una afectividad en secesión y sita en la otra orilla, una orilla que ya no podrá alcanzar y, de otro, un cuerpo-fantasma, que padece físicamente sus afectos, y que rebosa, cuando no se halla pura y simplemente agotado, de simulacros más o menos maléficos mientras no decide asirse a uno u otro de entre ellos decretándolo como presuntamente salvífico. Si así ocurren las cosas, es decir, si, en dicha tesitura, las *phantasiai* se ha evaporado según surgían o han sido absorbidas en el conglomerado informe de *Leiblichkeit* y de afectividad, *no hay*, en este caso, *mirada*, o, al menos, no hay mirada viviente posible. Así, llegado el caso de que el sí-mismo enfermo se ponga a pintar o a dibujar, no es su mirada o siquiera una mirada que fuese anónima lo que el enfermo dibuja: no es arte, en el sentido en que entendemos el término, lo que hace, sino algo enteramente distinto. ¿De qué se trataría entonces?

Se hace muy difícil responder a esta pregunta de puro multiformes que resultan las producciones de los esquizofrénicos, tan pronto abundantes y abigarradas hasta la saciedad, como también extremadamente pobres, en cualquier caso siempre y cada vez muy singulares, y ello al extremo de no poder discernir en ellas ni tradición ni Historia (a pesar de que, a través del *Umwelt* del productor, se depositen en sus creaciones rastros de la Historia); tan es así que no podemos proponer un análisis de dichas producciones que no proceda caso por caso, y siempre tomando en consideración el contexto y la historia singular del paciente. Así pues lo más que podemos hacer aquí es establecer una suerte de marco general pues estas obras nos dejan absolutamente atónitos; excitan, cuando menos, nuestra curiosidad, por lo pronto nuestra curiosidad antropológica.

Lo que, en estas obras, siembra siempre un cierto malestar reside, precisamente, en el hecho de que no nos dan a ver sino simulacros, imaginaciones cuyos objetos representados son, a su vez, fantasmagóricos, las más veces horripilantes, en todo caso *manifiestamente* “irreales”. Todo ello hace que estas imaginaciones, a menudo fantasiosas, abigarradas, embrolladas y proliferantes, sean simulacros de simulacros que reflejan en pureza, por así decirlo, la naturaleza del simulacro *como* simulacro. A pesar de estar éstos inscritos en la “leyenda” (el delirio) del productor, y por lo tanto aún cuando sólo podemos comprender algo de ellos mediante el estudio particular del caso, no dejan de antojársele, al espectador “exterior”, como simulacros de la nada, como artefactos alucinados depositados sobre un soporte; artefactos más o menos simples, o muy complicados, a veces hasta extremos insospechados, pobres o refinados según los casos, en definitiva, suficientemente definidos por la intencionalidad, pero al tiempo tan cerrados a toda mirada que quisiera habitarlos por de dentro, que se hace prácticamente imposible penetrar en dichas producciones mediante *phantasia* “perceptiva”. Para parafrasear a Antonin Artaud – sin lugar a dudas el mejor fenomenólogo de la esquizofrenia, al menos en su primera época –, no se trata de mostrar un “mundo” mirado en *phantasia*, sino de “mostrar su espíritu”, de poner un poco de orden en el desorden de los simulacros que asaltan al sí-mismo del productor. En otras palabras, las figuras pintadas o dibujadas se encuentran tan alejadas de todo “mundo” susceptible de ser “percibido” en *phantasia*, susceptible de ser mirado, tan fuera de sus goznes, que ofrecen la impresión de su “envés”, que, en realidad, es el *Phantomleib*, es decir, a fin de cuentas, la nada. Será sobre el soporte como página de la nada donde se inscriban las figuras y los colores que, sin remitir a ningún *Bildsujet* concebible como posible, tan sólo remiten a esa nada misma de la que parecen emerger. Figuras y

colores delirantes que intentan figurar, en simulacro, lo que, a su vez, no es sino simulacro, pura apariencia de la nada que mantiene disociados ambos bordes de la *Spaltung*. Colores y figuras rebosantes, en ocasiones, de imaginaciones, pero cruelmente faltos de *phantasia*, por lo tanto de una profundidad que la mirada pueda habitar. Suerte de aplanamiento e incluso allanamiento del “cerebro” del “artista”, desplegado sobre una mesa de disección en la que lo que parece figurado sin resto alguno, sin temblor y sin indeterminación, sin juegos de luz y de sombras, supuestamente constituye un análisis, una vislumbre del propio espíritu o, cuando menos, habría de ayudar al artista a conectar de nuevo con la otra orilla, con el borde de la *Spaltung* donde quedaron sumidas las *phantasiai* – empresa más complicada que compleja, y de una complicación tal que, indefectiblemente, habrá de escapársele la sutileza de los muchos matices que permiten decir pero no explicar; de ahí que, la mayor parte de las veces, dicha empresa no llegue a buen puerto (no al menos por el citado medio) si no es muy de vez en cuando y por destellos fugitivos. Efectivamente, parece hurtarse al análisis, y de modo irreductible, el origen de las intencionalidades imaginativas que inervan las menciones de esos simulacros figurados de simulacros infigurados. Nos queda explicarnos sobre este último punto, cuyo carácter extremadamente paradójico no podemos por menos de reconocer.

Por ver de comprender el proceso que está aquí en juego, antes hemos de adelantar un par de cosas, sin duda alguna demasiado apresuradas⁴, en punto a lo que constituye el sí-mismo que habita el sí-mismo, es decir, el sí-mismo *en contacto* consigo por “tacto interno” (Maine de Biran), que, “se siente a sí mismo” vivir, y se siente como afectividad atravesándose a sí misma. Pues bien, esto sólo es posible en virtud del “momento” de lo sublime, “momento” en el que la afectividad, concentrada en un estado hiperdenso, se repliega sobre sí misma, y donde este repliegue de la afectividad contrasta con un exceso de sí misma que se le escapa radicalmente y que, por lo tanto, no es ya afectividad sino transcendencia absoluta, absoluto afuera no espacial y no temporal. Sin este “momento” de desgajamiento del exceso, la afectividad resultaría ciega para sí misma, enteramente sometida a las fluctuaciones erráticas de su intensidad. Llamamos sístole a este estado hiperdenso de la afectividad, y diástole a su descompresión [détente], que resulta del desgajamiento o de la fuga infinita del exceso. Será en el seno de esta diástole donde el sí-mismo se remita a sí mismo y a los demás sí-mismos, a través de uno o varios *desajustes* fuera, por lo demás, de todo espacio y de todo tiempo. Será pues también en la diástole donde el sí-mismo se descubra junto al enigma de ser sí-mismo, con el estupor de verse en un “ahí” que no es ni espacial ni temporal, y radicalmente confrontado con la *cuestión del sentido*. A partir de entonces, el sí-mismo, no cesará de estar a la búsqueda de sí, de experimentar la pregunta bajo la forma de esbozos de sentido que son ya otras tantas “respuestas” a dicha pregunta, pregunta que permanecerá insoluble. Estas respuestas vehiculan y acarrear, al hilo de articulaciones dinámicas en movimiento – lo que llamamos esquematismos de lenguaje –, tanto, de un lado, ritmos de *phantasiai* “perceptivas” cargadas de afecciones que les confieren a las *phantasiai* mayor o menor relieve [saillance], como también, del otro, jirones o trizas de sentido [lambeaux de sens] que en principio aportan “respuestas” abiertas para siempre a la cuestión del sentido. En resumidas cuentas, la “vida” del sí-mismo no es

⁴ Para una exposición detallada, cf. nuestras obras : *Variations sur le sublime et le soi*, Jérôme Millon, Grenoble, 2010, y *Sur le sublime et le soi. Variations II*, op.cit.

una “bola” llena y saturada de sí, puramente inmanente a sí, sino un movimiento siempre aventurado en su arcaísmo primordial, y un movimiento que, a la vez, se halla articulado en su movilidad y que al tiempo genera la articulación de dicha movilidad. Todo sí mismo es indisociable de su “leyenda”, que es inconsciente en su mayor parte – ya que el contacto de sí consigo no es lo que clásicamente ha solido entenderse como conciencia de sí : en este movimiento de auto-travesía del sí-mismo por el sí-mismo, no hay sujeto ni objeto ; y no hay, por ende, intencionalidad, ni tampoco presente provisto de sus retenciones y de sus protenciones, sino antes bien una presencia arcaica sin presente y en la que, más acá de la lengua, *se fragua* esa “leyenda”: hay el lenguaje. Así pues, no hay presencia sin lenguaje, del mismo modo que no hay intimidad de sí consigo sin que emerja la cuestión del sentido. En este registro arcaico, no hay sí-mismo ponente o puesto, sino sólo sí-mismo en *phantasia* y en afectividad. En principio, y si no es por eclipses (que son los que corresponden a la conciencia clásica de sí mismo) tampoco hay imaginaciones. Éstas no pueden proceder sino de la detención momentánea de este movimiento del sí-mismo hacia sí-mismo ; proceder, por lo tanto, de la inserción, como en el caso del sueño que recordamos, de la intencionalidad y de lo que para dicha intencionalidad constituye el rebús⁵ más o menos coherente de las *phantasiai*, y de un sentido que, a menudo, se hurta.

Sentado este contexto, podemos discernir más claramente los efectos de la *Spaltung*: al ser ésta *Spaltung* del sí mismo con el sí mismo, es por ello mismo ruptura de la diástole que, hecha añicos, se desperdiga en fragmentos estructuralmente ligados por un esbozo de sentido que se ha perdido en ese mismo desperdigamiento o estallido. Éste tiene por efecto, en primer lugar, hacer añicos del movimiento de la diástole, hacer que ésta se desvanezca en la nada, y provocar el surgimiento correlativo, fuera de esta nada, de un sí-mismo absolutamente puesto que es, en cierto modo, el rastro, *ex nihilo*, de la diástole desfondada [éffondrée] – recordemos que ésta no era, en cierto sentido, sino el movimiento de auto-travesía del sí-mismo por sí-mismo : el sí-mismo es lo único que escapa a tamaño desastre, pero lo hace suspendido y desanclado de todo movimiento. Correlativamente, este hacerse añicos [éclater] de la diástole tiene un doble efecto: por una parte el de desanclar las trizas de sentido unas de otras y así transmutarlas ya en significatividades (*Bedeutsamkeiten*), y por otra parte, el efecto de disipar o de evaporar las *phantasiai*, de las que no queda ya origen asignable si no es el procurado por intencionalidades imaginativas *vacías*, intrínsecamente “ligadas a las significatividades, pero pudiendo, en ocasiones, resultar “plenificadas” o “cumplidas” por imaginaciones, verdaderos simulacros figurados del vacío infigurado de esas

⁵ NdT: “Rebús” traduce el término francés “rébus”. Es un término técnico del psicoanálisis en relación con la sobredeterminación o sobrecifrado que aparece en las que Richir llama “síntesis pasivas de primer grado” en las *Méditations Phénoménologiques*. Ahora bien, esta sobredeterminación propia del rebús o del cifrado en rebús también resulta, hasta cierto punto, de una transposición arquitectónica de la plétora de concurrencias que se da en las síntesis de segundo y de tercer grado, donde ya no entra en juego la intencionalidad. Huelga señalar que los tres tipos de síntesis pasiva distinguidos por Richir están continuamente en juego de modo paralelo, produciéndose efectos virtuales de imantación entre los diversos registros arquitectónicos. Por lo que hace al término “rebús”, a veces, en español, aparece también sin tilde, acaso como calco de su origen latino. Copiamos aquí la instructiva entrada de <http://es.wikipedia.org/wiki/Rebus> a la que el lector puede remitirse directamente para actualizar la remisión a los enlaces contenidos en el texto de la definición: “El principio *pro rebus* (de *rebus*, palabra *latina* que viene a significar “una cosa por otra”) es un principio que se usó en el surgimiento de escrituras alfabéticas, según el cual algunos *ideogramas* pasaron a utilizarse para representar el sonido inicial de la palabra representada por el ideograma. Es decir, un dibujo de una ‘casa’ podría haber servido para la sílaba *ca*, un dibujo de una mesa podría haber servido para la letra *m* o para la sílaba *me*, etc. Los signos alfabéticos de la escritura egipcia parecen haber adquirido valor fonético a partir de este principio *pro rebus*. Por ejemplo, en una antiquísima *tablilla de arcilla* de *Babilonia*, se llegaba a representar la palabra abstracta “reembolsar” mediante la imagen de una *caña* porque ambas tenían el mismo valor fonético: “*gi*”.

significatividades. Este vacío es eco de la nada, siendo así que el “sujeto” de estas intencionalidades no puede sino ser un sí-mismo absolutamente posicional pero varado sobre “la otra orilla” de la nada, mero rastro del desfondamiento de la diástole. He aquí, en otras palabras, el modo en que salen a flote los pecios de la diástole: una estructura de significatividades imaginativas vacías, infigurables en sí mismas, pero susceptibles de pasar a figuración bajo la forma de simulacros de la imaginación – simulacros porque se limitan a figurar en la imaginación la nada misma de la diástole, corto-circuitando así *phantasiai* por ende *ipso facto* virtualizadas y aspiradas hacia la nada junto con la diástole. Esta estructura de significatividades imaginativas vacías en la que éstas se ven, cada vez, acompañadas de afectos – que son las transposiciones arquitectónicas correlativas de las afecciones que habitan las *phantasiai* esfumadas – la llamamos, en referencia al psicoanálisis, fantasma [fantasme]. El fantasma no es, como tal, figurable. No obstante, algunas variantes parciales de éste (y “parciales” en los dos sentidos del término, el de parte y parcialidad⁶) pueden ser figurados por la imaginación ya que las significatividades pueden verse retomadas por la intencionalidad. De este modo, estas figuraciones en simulacros, cuyo origen vivo siempre se hurta, pueden, en virtud de un efecto de captación de la conciencia de sí, sorprender a esta última, ora en la interioridad de su teatro mental, ora en su exhibición en imagen sobre un soporte. En este último caso, y que supone un mínimo de elaboración, vemos al enfermo, mediando en todo ello el contexto de su “leyenda” (de su delirio), a la búsqueda, poco menos que desesperada, de un sí-mismo perdido, presto a la vivisección y extendido entre el sí-mismo en posición absoluta pero allende toda asibilidad, y las intencionalidades vacías que, *hasta el límite lo imposible*, alcanzan mal que bien a figurarse en imaginación desde lo que del sí-mismo viviente “queda”. De la *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* apenas subsiste, difusa, la angustia, angustia del vacío o de la nada. Lejos de ser el arte de encarnar una mirada, las obras de los esquizofrénicos son como la visualización de “seres” extraños, más o menos erráticos, suspendidos como en un acuario – y ello con mayor o menor refinamiento y talento para figurar, talento que depende a su vez de la mayor o menor gravedad de la enfermedad. Los simulacros dibujados o pintados sobre estos soportes son, por así decirlo, como mensajeros del más allá. Tal y como pensaba Artaud, lo que siempre falla es el “punto de juntura” de sí consigo: en nuestros términos, el contacto inmaterial de sí consigo, lo único que puede encadenar de una sola atacada y en un único movimiento las *phantasiai* y los jirones o trizas de sentido; lo único que, asimismo, puede efectuar la *Einführung*, no sólo de otro *Leib* por un *Leib*, sino también de otro *Phantasieleib* por un *Phantasieleib*, en el seno de *phantasiai* “perceptivas”. A nuestro juicio, las obras de estos enfermos, con poder estar repletas, hasta la exuberancia, de imaginaciones, resultan, no obstante, singularmente – y trágicamente – carentes de *phantasiai*. Y precisamente por ello sí son susceptibles de aportar enriquecedoras enseñanzas a la fenomenología. Un “mundo” sin *phantasia* no es un mundo. Es, todo lo más, un desierto donde no se adivinan sino espejismos.

⁶ NdT : “variantes partielles et partiales” dice el texto.

En los confines de la "Schaltung". Algunas notas sobre "la fuga de ideas" en la antropología de H. Lipps

Guy van Kerckhoven

Facultad de arquitectura, Universidad de Lovaina.

Traducción por Pablo Posada Varela. (Université Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal)

Resumen

El presente artículo se apoya en los análisis fenomenológicos de Hans Lipps relativos al célebre estudio sobre la manía de L. Binswanger. Llega a la conclusión de que, en lo atinente a un aspecto central, a saber, el del papel de la *Leiblichkeit*, el análisis de Lipps coincide con la investigación fenomenológica detallada que Marc Richir ha emprendido en punto al comportamiento maniaco. Este papel nodal de la *Leiblichkeit* se articula mediante la llamada "Schaltung".

Palabras clave

afectividad, mundo afectivo, manía, paranoia, esquizofrenia, *Schaltung*, *Leiblichkeit*

Abstract

The article comments on Hans Lipps' phenomenological analysis of L. Binswanger's famous study on Mania. It concludes that in a central aspect, namely the role of *Leiblichkeit*, this analysis joins the detailed phenomenological research of Marc Richir on manic behaviour. This pivotal role of *Leiblichkeit* is articulated through "Schaltung".

Keywords:

Affectivity, affect-world, mania, paranoia, schizophrenia, *Schaltung*, *Leiblichkeit*

En los confines de la "Schaltung". Algunas notas sobre "la fuga de ideas" en la antropología de H. Lipps

Guy van Kerckhoven

Facultad de arquitectura, Universidad de Lovaina.

Traducción por Pablo Posada Varela. (Université Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal)

"Der Mensch ist nicht zu etwas, sondern zu sich bestimmt."

H. Lipps, *Die menschliche Natur*, p. 103, note 1.

I

Precisamente ha sido el hecho de tener en cuenta la dimensión imaginativa y afectiva de los fenómenos lo que, en la arquitectónica fenomenológica de M. Richir, ha conducido "a delimitar, desde el interior de la fenomenología, el campo de la antropología fenomenológica" y "a tomar la medida, las más veces desmedida, del hombre" tal y como lo revelan las psicopatologías¹. De ahí que dicha arquitectónica fenomenológica se haya visto en la tesitura de tener que salir al encuentro de la "*Daseinserkenntnis*" y de afrontar la profunda reforma de la psicología estructural, desarrollada por W. Dilthey, que la *Daseinsanalyse* implica; *Daseinsanalyse* cuyos fundamentos expone Binswanger en su principal obra *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942); la práctica analítica contenida en esta obra ya fue aplicada en *Über Ideenflucht* (1933)². La publicación de la traducción francesa de *Über Ideenflucht* y de *Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung* (1965) en la colección *Krisis* confirma, por lo demás, el particular interés que la *Daseinsanalytik* binswangeriana³ alberga para la antropología fenomenológica.

No es sorprendente constatar que será en un capítulo titulado "*Stimmungen*" donde H. Lipps reúna algunas reflexiones relativas al estudio binswangeriano *Über Ideenflucht*. Reflexiones que fueron publicadas a título póstumo en su libro *Die menschliche Natur* (1941), y que precedían en un año a la publicación de las *Grundformen*⁴. Efectivamente, en tanto en cuanto la "*Stimmung*" "tiene el sentido de ser una manera específica de estar con las cosas, de un "*Zu- 'mute' -sein*" [estar con ánimo de], ésta se revela de forma notable en la manía de la fuga de ideas" (99). Por otro lado "distinguímos precisamente el *estado* de manía de una pura "*Stimmung*". Vemos en ella un *caso* de fuga de ideas. Lo que la "*Stimmung*" comporta de libre y ligero permite que alguien pueda poner en juego y de manifiesto "su" espíritu. El maníaco, por el contrario, no consigue rehacerse [*sich zurückholen*] en la fuga de ideas súbitas que parece poseerle" (100). Ahora bien, para Binswanger, esta imposibilidad de rehacerse no

¹ Richir M., *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 5.

² Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Ed. M. Herzog y H.-J. Braun, Ausgewählte Werke Bd. 2, Asanger, Heidelberg, 1993; Binswanger, L., *Über Ideenflucht*, en: *Formen missglückten Daseins*. Ed. M. Herzog y H.-J. Braun, Ausgewählte Werke Bd. 1, Asanger, Heidelberg, 1992, pp. 2-231.

³ Binswanger L., *Sur la fuite des idées*. Traducido del alemán por M. Dupuis, Millon, Grenoble 2000; Binswanger L., *Délire. Contributions à son étude phénoménologique et daseinsanalytique*. Traducido del alemán por J.-M. Azorin et Y. Totoyan, Millon, Grenoble 1993.

⁴ Lipps H., *Die menschliche Natur*, Werke vol. III, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, pp. 97-104. Las referencias al libro de Lipps van entre paréntesis en el texto.

por ello significa que el enfermo no pueda, bajo ningún concepto, "volver a" [*zurückkommen auf*] algún contenido de vivencia que habría "aceptado en la plenitud de una profunda sinceridad", y al cual se hubiera abierto por sí mismo⁵. Será precisamente analizando la "estructura temática" del conjunto de sus manifestaciones y testimonios como Binswanger consiga desvelar la "formación de sentido" profundamente "antinómica" propia de la manía⁶. De la única referencia que H. Lipps hace a los trabajos de Binswanger sobre la fuga de ideas se desprende que, al fin y al cabo, sólo tuvo en cuenta los estudios aparecidos en los volúmenes XXVII y XXVIII del *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*⁷. Por lo tanto, hemos de deducir que Lipps jamás fue al cabo de su lectura de los análisis binswangerianos. Por otro lado, el interés de L. Binswanger por las investigaciones de Lipps sobre la "fenomenología del conocimiento" sólo es perceptible en el curso del segundo capítulo de la primera parte de los *Grundformen*, sobre todo en los análisis relativos al "tomar por [o mediante] algo" [*nehmen-bei-etwas*]⁸. Este eco de sus trabajos fenomenológicos de 1927-1928 no llegó a sus oídos.

Sin lugar a dudas, la atención fenomenológica particular de H. Lipps fue despertada por el hecho de que Binswanger no confinase su rigurosa descripción de la fuga de ideas a la "sucesión de estados psíquicos" que desempeña el papel de síndrome⁹. Frente a la imagen clínica de la manía, proyectada por la psicopatología, Binswanger se refiere a la "forma de ser humano", a "la estructura antropológica" que emerge a sobrehaz de la fuga de ideas¹⁰. Esta estructura antropológica de conjunto no es otra que el *mundo* que el enfermo vive. Ahora bien, este mundo sólo es accesible a partir de una "*Gestimmtheit*" de su ser-ahí que revela el modo particular de su ser con las cosas "en medio del ser en su conjunto"¹¹. En el centro de interés del primer estudio, esta "*Gestimmtheit* des Daseins" se halla, efectivamente, profundamente alterada por el afecto. Por lo demás, Binswanger afirma sin ambages que su estudio ha de ser considerado como una contribución al análisis tanto de la estructura del "*Affektwelt*", del mundo en el que vivimos desde el afecto, como del "*Affekt-Ich*" que somos en el afecto¹². Ya en su análisis previo de "la incomodidad [del sentirse incómodo] como afección existencial" y de su fina descripción de la "textura del síndrome de la vergüenza", que es la marca de una "fractura existencial", Lipps emprende una "*declinación* del ego en la diversidad de sus relaciones consigo mismo" (9 nota 1)¹³. Sus investigaciones antropológicas sobre la "naturaleza humana" irán progresando precisamente al hilo de dichas declinaciones. El

⁵ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 185 sv.; sobre el "Sich-zurückholen-können", p. 191; sobre la cita por L. Binswanger del estudio de E. Pichon, *Essai d'étude convergente des problèmes du temps*, Journal de Psychologie 1931, Bd. 28, Nr. 1-2: ver p. 177 y p. 185.

⁶ Binswanger L., op. cit., p. 148 sv.

⁷ Lipps H., op. cit., p. 99 nota 1. [NdT]: no es fácil traducir este término de Binswanger. Para un análisis sobre el particular, remitimos a Richir M., *Phantasia, Imagination, Affectivité* y en especial al §3 de la IIª sección titulado "Le 'prendre par quelque chose' et l'institution symbolique." (p. 219-225). Al final de la página 219 se refiere Richir de este modo al "nehmen-bei-etwas", definiéndolo en los términos de Binswanger: "Hay múltiples variantes de la estructura del 'tomar por [o a través de o mediante] algo': 'tomar por la oreja, tomar por la solapa, tomar por los pelos o por el cuello, tomar al pie de la letra o también tomar algo o alguien por su punto débil, etc.; y se trata en todos los casos de tomar al otro o de tomar algo'" (cf. Binswanger L., op. cit., p. 246).

⁸ Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, op. cit., p. 293. H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Werke vol. I, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

⁹ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 22.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² *Ibid.*, p. 31-32 nota 9.

¹³ Se puede consultar nuestra contribución a los *Annales de Phénoménologie* 2006: "La molestia como afección existencial (H. Lipps)", pp. 99-122; ver también nuestro artículo: "Die Zerbrechlichkeit des Menschen. Zur Textur des Schamphänomens in der existenzialen Anthropologie", en *Bildung im technischen Zeitalter*, Ed. A. Hilt/C. Nielsen, Alber, Freiburg/München 2005, pp. 315-340.

"*Sich Befinden*" en una *Stimmung* es una declinación que, por lo tanto, no escapa a su particular atención fenomenológica. Pues lo cierto es que, de hecho, en una *Stimmung*, no se encuentra uno de la misma forma que en la incomodidad [la gêne] o en la vergüenza [la honte], que no son *Stimmungen*. La incomodidad teje hilos en los cuales uno se ve preso; la vergüenza me invade, me embarga: "se hunde en mí verticalmente" (32). El que se siente incómodo se las ve en una situación fastidiosa (10). En la vergüenza, "el ser con los otros se vuelve imposible" (32). ¿Qué es lo que experimento [ressens] en una *Stimmung*? ¿De qué manera me encuentro en ella? ¿De qué naturaleza es su *Befindlichkeit*? ¿Respecto de qué se declina la relación del ego consigo mismo en la *Stimmung*? El incomodado [le gêné] no consigue presentarse ante los demás; no puede entrar en escena, carece de aplomo (13). En la vergüenza, tenemos la impresión de traicionarnos, de descalabramos de nosotros mismos (33). En vano buscamos máscaras con que cubrirnos; quedamos al desnudo. Y nos descubrimos "siendo también" lo que nunca hubiéramos podido admitir. Es la *Schaltung* de la compostura [la tenue] la que, en la incomodidad, falla (21). Por el contrario, no hay un haberse o habérselas de la vergüenza: insostenible, carece de gestos (31). "Nos sonrojamos" claro está (30). Pero mediante el sonroje no conseguimos "interceptar" la vergüenza (21). Abisal como es, no existe ningún "moldeo" de la vergüenza, (20). ¿Qué sucede con la *Befindlichkeit* de la *Stimmung*? ¿A qué relación del ego consigo mismo se aplica esta enigmática expresión que Lipps toma de O. F. Bollnow, a saber: "*Zu-mute-sein*" [estar con ánimo de]?¹⁴

II

Bollnow se refiere a la *Stimmung* como a una "*Grundbefindlichkeit*" del ser humano. "Las '*Stimmungen*' forman parte de la capa subterránea de la vida que nos lleva"¹⁵. Heidegger define la "*Stimmung*" "como un modo de ser originario del 'Dasein' – una expresión a la cual Lipps se remite"¹⁶. La *Stimmung* revela "*wie einem ist und wird*". Nos remite a un fondo o a un modo de ser originario de nosotros mismos que Bollnow califica de "vital" y que Heidegger describe como el "ser en su ahí" [*Sein in seinem Da*]¹⁷. ¿Cómo esta remisión de mí mismo al fondo de mi ser, a mi ser en su ahí, toma forma? "*Wie mir ist und wird*", "*wie mir zumute ist*": "Uno se experimenta en ello y se encuentra en ello. Por lo tanto, lo 'somos' – sin por ello *cumplirnos* en ello como sí lo hacemos en el pensar que es una suerte de encabalgamiento existencial [enjambée existentielle]" (105). "La depresión o la alegría indican un estrechamiento [resserrement] o un aflojamiento [desserrage] de mi vitalidad" (105). "*Tristitia contractio set, laetitia diffusio est*" (13). Agustín define la *affectio animi* precisamente como una *distentio*. Que la afección de la tristeza sea, por ejemplo, una *distentio*, quiere decir que "me despliego en ella" (105). Cuando estamos tristes, estamos "engranados [enclenché]" [*geschaltet*], mientras que a través de la rabia, por ejemplo, nos vemos inmediatamente arrebatados; buscamos rehacernos [se ressaisir] y dominarnos. Pero estas afecciones "no son '*Stimmungen*' en el sentido restringido, como sí lo son, por ejemplo, el aburrimiento o el mal humor etc., que cabe

¹⁴ Bollnow O. F., *Das Wesen der Stimmungen*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1941, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18 y p. 20.

¹⁶ Heidegger M., *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, en *Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VIII, Niemeyer, Halle a.d.S. 1935, p. 136; ver Lipps H, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷ Heidegger M., *op. cit.*, p. 134.

observar en alguien pero que no lo engranan de veras" (105). "El aburrimiento que se adueña de alguien cuando no tiene nada que hacer viene de su ser-ahí. La angustia también crece en mí, sin que en ello me despliegue y me manifieste" (105). El "*Sich Befinden*", "*Sich Fühlen*" en la *Stimmung* tiene la particularidad de que, en ella, no estamos, "propiamente hablando, 'engranados'" [*eigentlich geschaltet*].

"La compostura [la tenue, *die Haltung*] engrana las afecciones". "No podemos estar verdaderamente tristes hasta que no nos entregamos a la tristeza mediante su particular porte" (21). "Las así llamadas afecciones del hombre son distintas del puro 'arrebato' del animal. Sólo el hombre puede ponerse 'fuera de sí' en el horror o en el pánico" (20). "Si se hace abstracción del sentido de la compostura que les es propia y no se las considera más que como puros sentimientos, la rabia y la cólera parecen emparentarse. Sin embargo, la rabia es un ensañamiento en la mala sangre que uno se hace; y el mal humor se entromete en todo ello. Descargamos nuestra bilis *sobre* alguien; no se vuelve ésta *contra* él. No cae sobre él como en el caso de la cólera que se yergue y despliega contra el otro: renuncia ya a hacer abstracción de las esperanzas por él traicionadas. En la cólera detenemos algo. En cambio, el enrabiado pierde la compostura, ésta se le escapa: se desquicia. En la cólera, por el contrario, nos involucramos, nos empeñamos. Crece en alguien y se hace fuerte. Uno se hace notar en virtud de su cólera. La rabia no es sino un rasgo distintivo característico de alguien" (21). "Simplemente mediante una postura displicente y ligera – por ejemplo el modo de sentarnos sobre una silla – conseguimos ya mantener a raya la cólera: podemos interceptar las afecciones por medio de la compostura. Y, por el contrario, podemos dejarnos llevar o arrebatar" (21). El arrebato en el ser humano muestra a las claras hasta qué punto "se ve interpelado por las situaciones en las cuales se encuentra" (20).

Existe un engranaje [*Schalung*] del pudor. "Lo que me embarga y me sonroja es el sentimiento de vergüenza – y no el pudor – que, precisamente, no me preserva de aquello de lo que me avergüenzo". "El pudor vela sobre algo". "La vergüenza me embarga". "Es semejante a la angustia por cuanto aumenta en mi interior" (31). "La angustia no es el miedo. No podemos 'comprenderla' como sí comprendemos el miedo de alguien, y podemos comprenderlo según sus inquietudes. No nos alcanza la angustia del mismo modo que estamos presos del miedo; en la angustia tomamos distancia respecto de dichas inquietudes: alcanzo incluso a liberarme de ellas a través de mis pensamientos. En la angustia no estoy atollado: no hay opresión alguna. Estoy expuesto al aguijón que traspasa mi ser-ahí. Mientras que la preocupación y el miedo pesan sobre mí, me incomodan y me paralizan, la angustia me impide volver y recogerme en mí mismo" (105). Uno se extravía, se pierde en obsesiones. La angustia cancela mi engranaje [*die Angst sperrt meine Schaltung*]. Caemos en su trampa; nos vemos confrontados con la brecha de nuestra *propia* impotencia. La angustia está fuera de escala; sólo el miedo *se mide* al peligro (105).

"Es la angustia – mantenida en sordina por las cuitas de la vida – la que surge y empuja hacia aquel mismo tras lo cual pone su aguijón: las obsesiones, las pedanterías etc. No dejamos de probar nuestra libertad, de probarnos a nosotros mismos; no conseguimos agarrarnos suficientemente a las cosas para demostrárnoslo. Al fin y al cabo, el ser humano es el único que se ve ahogado por la angustia: sólo él se ve en la tesitura de no poder ser por sí mismo lo que precisamente está, de suyo, llamado a ser. Es justamente el ser humano quien se ve golpeado por esta específica impotencia" (105-106). En el desfondamiento de la vergüenza, hacemos el penoso descubrimiento

de "ser también" aquello que no hubiéramos podido admitir ser (36). En la vergüenza "nos volvemos conscientes" de nosotros mismos "sin saberlo" y mal nos pese (31, 43, 44). La vergüenza es precisamente "una forma de conciencia de sí" asqueada con la que "se mezcla la náusea" (31). Por el contrario, el ahogo de la angustia no me deja desnudo. No es mi "ser con los otros" lo que se vuelve inviable. El óbice del engranaje [*Schaltung*] tiene aquí un sentido distinto: se refiere al ejercicio de mi libertad, a sus sillares o fundamentos.

III

Mi mirada es ya testimonio del ejercicio de mi libertad. Mi mirada "afrenta" el mundo. "La mirada del hombre es libre. Golpea las cosas" (25). El ojo no está ahí sólo para ver. De hecho, no busca agarrarse a lo que ve. En la mirada del hombre despinata su modo de ver "el mundo". Está abierto a perspectivas que no están unilateralmente determinadas a partir de las cosas. El hombre está "presente" en su mirada. "Detiene" lo que ve. El mundo se desvela en la mirada "bajo el horizonte de posibilidades decididas en ella" (26). Las "menciones" abren de forma provisional el campo "preliminar" de las acciones en las cuales el hombre se involucra (81). Son selectivas; revelan ya "lo que compete a nuestro libre albedrío" (81). Pero "la mirada que apunta de este modo a las cosas ya siempre ha acogido de antemano y en su seno la libertad que le ha llegado de la claridad del día" (97). "Las cosas han abandonado la oscuridad y han sido puestas a la luz" (83). "Están ahí en distinto grado". "Existe una potencia del aparecer" (83). Las cosas se *manifiestan* en su apariencia. "Que la oscuridad impida verlas no equivale a sostener que alguien no tenga la oportunidad de 'hacer la experiencia' de la cosa misma". "El mundo se temporaliza tanto en la aparición como en el concepto. Viendo, abrimos e interpretamos las cosas" (83). "Nos *sostenemos* en la claridad del día de un modo distinto a cuando atravesamos un oscuro sótano; en este último caso nos vemos confinados a la esfera de nuestro cuerpo propio, ya no podemos caminar libremente, tener a la vista o en la mira un objetivo; por lo pronto, hemos de cuidarnos de no tropezar. Nos definimos y nos circunscribimos de otro modo" (97). Lo que cambia es la manera de tenérselas consigo, de "tenerse" en dicha compostura. Nos las componemos de otra forma [*on s'y prend autrement*]. Es en esta manera de tenérselas y componérselas donde el "*Empfinden*", puesto en juego en las distintas modalidades de nuestro ser con las cosas [*intermodal*] se halla, a cada paso, "engranado" [*geschaltet*] (97). En la oscuridad no me siento seguro de mis pasos; no consigo extender mi *Leiblichkeit* más allá de mi cuerpo propio. Sin embargo, no experimentamos aquí la oscuridad – o la claridad – sino como "una circunstancia accidental" en la cual nos encontramos y a la cual respondemos con esta manera de arreglárnoslas o componérselas [*manière de s'y prendre*]. No se experimentan "en el sentido de una '*Stimmung*'" (97).

Por el contrario, "la atmósfera de una velada, su luz, bajo la cual las cosas, suavemente, se borran, apacigua. La última de las preocupaciones se mueve ya hacia el mañana: la acogeremos bien dispuestos. O la atmósfera de una mañana, de una mañana de domingo, su silencio. Las calles vacías, el mundo detenido. Experimentamos una suerte de parálisis. La morosidad de un día de lluvia; lento a lento, se envuelve mi alma en un manto gris". En tanto que *Stimmung*, "algo se apodera aquí de mí, se dirige a mí en una dirección particular: el

mundo toma un aire diferente y es mi "estar con ánimo de" [*Zu-mute-sein*] lo que cambia". "Debo abandonar las certezas de una realidad que puedo constatar y determinar como siendo esto o aquello para entregarme a lo que – inefablemente – se halla envuelto en el presente como "*Stimmung*". O a lo que, como por encantamiento, emana de un cuadro y constituye su misterio. Una melodía canta en mi corazón. ¿Qué es, en estos dos casos, 'la realidad'? Es como si, del peso del color y del sonido, la realidad se hubiese retirado, se hubiese vuelto inasible". "El soñador se abandona a la '*Stimmung*'. Relaja sus ataduras; quisiera ahogarse en sus sentimientos. Quisiera verse de nuevo en la naturaleza – lo cual no es vivir, ni padecer el destino de un encuentro" (97).

Que en la *Befindlichkeit* de la *Stimmung* no estamos, propiamente hablando, "engranados", es cosa que se vuelve, por fin, tangible. La realidad se bate en retirada. Lo que retrocede es su determinabilidad y su "*Greifbarkeit*" (97). Ya no se presenta como "una circunstancia" en la cual me encuentro y con la cual sé cómo habérmelas. Algo inefable e indefinible ha sido depositado, algo que no consigo captar pero que cobra fuerza en mí, que se adueña de mí, y ante lo cual estoy llamado a ir, a entregarme, a abandonarme. Se trata de eso mismo en lo que el "*intermodales Empfinden*" se engrana: el "*Sich Einstellen auf*" (78) que es una anticipación, un "*Zugriff*" en el cual me apropio de las cosas de este mundo y lo afronto, es aquello que se ve alterado¹⁸.

El abandono del soñador nos trae a la memoria "*Las ensoñaciones de un paseante solitario*": "Siento éxtasis, alegrías inexpressables al fundirme, por así decirlo, en el sistema de los seres, al identificarme con la entera naturaleza". "Mientras duran estos extravíos, mi alma errante planea por el universo sobre las alas de la imaginación en éxtasis que sobrepasan cualquier otra forma de contento". "Mi imaginación, que se exime de todo motivo de pesadumbre, permitía que mis sentidos se entregasen a las impresiones ligeras pero dulces de los objetos circundantes". O esta frase, que expresa la "moral sensitiva" de las *Ensoñaciones*: "Mi alma expansiva se extendía sobre otros objetos, siempre atraída lejos de mí por placeres de mil especies, por apegos amables que sin cesar ocupaban mi corazón, y así me olvidaba, en cierto modo, de mí mismo, me hallaba por entero hacia lo que me era extraño y experimentaba en la continua agitación de mi corazón la entera vicisitud de las cosas humanas"¹⁹.

Al "libre curso" de la imaginación en las ensoñaciones, a las delicias de su "diversión"²⁰, se oponen las "obsesiones" (105), en las cuales la proa de la angustia "se pierde": su engranaje [*Schaltung*] está "cortado". El maníaco "no hace frente" (99); parece verse "poseído" por la fuga súbita de ideas, fuga en la cual, a lo que parece, no consigue rehacerse, retomarse. "Equivoca el peso de las cosas". "Marra" su engranaje en la medida en que ya no consigue discernir "el término medio de una situación" (99).

¹⁸ Sobre las "Antizipationen der Einstellung", ver Lipps H., *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, op. cit., I. p. 49 sig.; II. P. 10 sig.; cf. nuestra propia contribución: "Intentionalität und Lebensbezug. Die Phänomenologie E. Husserls in der hermeneutischen Forschungsperspektive" en *Proceedings of the Third International Meeting for Husserl Studies in Japan*, November 23-24 2003, Kyoto University, Kyoto 2003, pp. 43-56.

¹⁹ Rousseau J.J., *Les Réveries du promeneur solitaire. Preface, Commentaires et Notes de B. Gagnebin*, Paris, Le Livre de Poche, 1983, p. 107, 10, 125.

²⁰ *Ibid.*, p. 109.

IV

No sólo las atmósferas despiertan la *Stimmung*. “El júbilo, la alegría exuberante de alguien puede, por ejemplo, despertarla: son contagiosos”. Podemos “asir” la *Stimmung*, pero también “devenirarla”. “La persuasión busca hacerme cambiar de humor. Podemos acabar tomándole el gusto a algo no habiendo sido capaces de tomárselo por nosotros mismos” (98). “Heidegger toma como ejemplo de la ‘*Stimmung*’ el aburrimiento, la animadversión, la envidia. Experimento el tedio cuando mis días no están llenos o apenas lo están. Estar contrariado o de mal humor significa: no experimentar ningún entusiasmo; la más veces se trata de una determinada disposición, de una irritación, de algo imprevisible: de un humor caprichoso, de alguien que persigue sus antojos. Algo me aburre. La ‘*Stimmung*’ puede tener una causa, pero ésta no la explica. Mi preocupación, por ejemplo, puede tener fundamento. Sin embargo, la ‘*Stimmung*’ carece de fundamento” (98). Para Heidegger, esta ausencia de fundamento revela, precisamente, un “fondo ontológico”. “Lo que el mal genio o el libre curso de mi buen humor ponen de manifiesto es, al fin y al cabo, el fardo de mi ser-ahí. Cuando estamos de mal humor, a duras penas nos soportamos: no conseguimos hacer nada, sea lo que sea. El animal no conoce el aburrimiento: jamás experimenta esa presión consistente en tener que emprender algo” (98).

De hecho, Heidegger describe la *Stimmung* como un “*An- und Ab-kehr*” dirigido hacia o contra el “*Lastcharakter*” del *Dasein* que se revela según esta doble “parte”. Las más veces la *Stimmung* se *aparta* de dicho fardo. La “*gestimmte Befindlichkeit*” en la cual el ser-ahí ya siempre se ha hallado es una huida [*Fliehen*] ante el fardo que se ha de llevar. En los estados de ánimo altos, el ser-ahí se *libera* de dicho fardo. La ausencia de un humor particular, ese estado de ánimo las más veces persistente, ecuánime y pálido, engendra el profundo asco del *Dasein* respecto de sí mismo. “El ser se *revela* ahí precisamente como fardo”. En el opuesto de la *Flüchtigkeit*, del carácter ligero, volátil y fugitivo de la *Stimmung* está la lentitud, la persistencia, la palidez de un estado letárgico en el cual la *Stimmung* carece de la “*Tönung*” [tonicidad] característica de algún humor particular: está pues afectada de “*Ungestimmtheit*”, es lo que produce el “*Ankehr*”²¹.

Lipps no se refiere, en primer término, a la intrínseca pesadez del *Dasein* – la de haber de conllevarse *sin soporte*. Insiste más bien en la prisa por tener que “*empezar algo*”, en la *Rastlosigkeit*, la profunda agitación de la existencia que uno siente (98). Ya la mirada del hombre es “la irrupción de un comienzo”; es testimonio de la determinación de alguien (26). “Por la mirada, por ejemplo, detenemos al otro” (26). “Dispuesta por la constitución humana, la ‘*Stimmung*’ es algo, algo que viene ‘de mí’ sin que por ello sea, en ellas, ‘yo mismo’ como en la tristeza o en la alegría, o como en mis inclinaciones, que revelan mi naturaleza” (98). No es una “*affectio*” en tanto que “*distentio*”; es más originaria. En ella no estamos “propiamente hablando, engranados”; no nos desplegamos en ella. “Quisiéramos incluso defendernos de las ‘*Stimmungen*’ como tales. Pues lo cierto es que le impiden a uno engranarse [*schalten*] y percutir. No nos queda otra opción que expulsarlas. No conseguimos interceptarlas como sí ocurre con una afección que me embarga pero que, como el tedio, no nos *ataña* por entero” (98).

“Una ‘*Stimmung*’ es también, por ejemplo, la depresión. Con aspecto abatido, el deprimido desespera del

²¹ Heidegger M., *op. cit.*, p. 134-136.

sentido de sus actos. Su actitud ha cambiado. Está agobiado, no hace pié. Vacila: su confianza se ha desmoronado. Sin capacidad resolutive, pedalea en el vacío. No puede proseguir. Ya no dispone de la seguridad necesaria como para caminar con paso firme. Ya no se siente amparado por esa firmeza que le permitiría andar de buena gana. Ha perdido aplomo; está desconcertado. Lo improbable le parece posible. En su incertidumbre, se inclina hacia lo grave. Sufre el peso de las impresiones. La amplitud del hueco de la escalera, la longitud de los pasillos, el silencio, las formalidades de los encuentros a que ha de someterse: todo se le vuelve extraño. No se siente a gusto: sospecha cambios secretos detrás de todo. Se siente aislado" (98-99).

La su(b)-presión del aburrimiento, la de-presión del abatimiento "*traban*" el engranaje [*Schaltung*]. En la angustia, por el contrario, el engranaje está "*cortapisado*". No es ya cuestión, siquiera, de que vayamos a rastras por aquí y por allá, caminando sin saber bien adónde. "Somos presa del vértigo" [*Schwindel*]. H. Lipps toma como ejemplo la agorafobia [*Platzangst*]. En este caso los sillares de la libertad ceden y dan sobre "una nada". No es que estemos "desocupados" o "desconcertados": estamos *desprovistos* [*dessaisi*].

"Plantados sobre el amplio andén de la estación, nos vemos asolados por el vacío. Vagando por un paseo, la mirada no llega a prender en la hilera de fachadas. Somos presa del vértigo. Como Strindberg al atravesar la plaza de la Concorde se acurrucaba contra las farolas para asegurarse: no hallaba en sí mismo nada que pudiese resistirse a la atracción del vacío. La atracción que ejerce el vacío no corresponde a la seducción propia de lo desconocido. El vértigo está mucho más cerca del *nucleus* de la naturaleza humana. A todos nos ronda la angustia. Permanece al acecho, lista para saltarnos encima [*auf dem Sprung*]. Uno cede al vértigo. No se trata de un miedo que hayamos experimentado, y del que cupiera disuadirnos: es y fue sin fundamento alguno. Cuando padecemos agorafobia, ya no hay caminos viables. Ya no podemos tenérmolas en el espacio. Cuando nos dejamos seducir por lo desconocido, sí que osamos avanzar con audacia, paso a paso: nos aventuramos. Por el contrario: ceder a la atracción que ejerce el vacío equivale a dejarse caer. Es *de uno mismo* de donde procede el riesgo que corremos" (106)²².

Que alguien se vea desprovisto de su facultad para sostenerse en el espacio por mor de algo que, irresistiblemente, se hace fuerte en él y precisamente *configura* lo esencial de esa atracción por el vacío demuestra que "*nucleus*" de la naturaleza humana es alcanzada por el vértigo. Se trata del *fondo* de su espacialidad. "La atracción que procede de las profundidades y la seducción que ejercen lejanías desconocidas se distingue de la impresión que padece que agorafóbico: aquí, es en el hombre – y sólo en él – donde algo *sale al encuentro* de lo abisal. Lo que le impresiona no es el espacio de nuestro *Dasein*, que en su infinitud se halla, a pesar de todo, 'orientado', y en el cual es posible definir lugares y situarse. Al agorafóbico espanta la extensión de un espacio que, en cierto modo, huye "infinitamente" delante de él. "En la angustia de alguien cobra vida algo hasta entonces estaba escondido incluso *para él mismo*. No podemos resistir a la atracción como *hechizo* [*Anfechtung*]" (106). El fondo de la espacialidad de la naturaleza humana, entreabierto por la agorafobia, espacio en cierto modo "en huida ante sí mismo al infinito", hurtándose en el vértigo, es, estrictamente: "nada". "Aquello mismo de que tenemos vértigo, es,

²² Sobre la "aventura", pueden consultarse los bellos análisis de Lipps en: "El jugador y el aventurero", *op. cit.*, p. 119 sig.

a decir verdad, 'nada'" (106). "El ente en su conjunto parece apartarse de alguien. Nos perdemos en él: vamos hacia nuestra propia perdición. Cuando nos agarramos al brazo del compañero al no tenernos en pie, es porque sentimos que nos descolgamos de nosotros mismos, porque resbalamos sobre nosotros mismos". "Objetivamente, no hay peligro. La balastrada me protege. Evitamos echar una ojeada en el vacío, pero no podemos resistirnos. Una vez más, no es la profundidad lo que engendra el vértigo. En un avión, por ejemplo, no somos presa del vértigo. Que no nos tengamos en pie cuando acompañamos con la mirada un muro, he ahí lo que hace que uno se caiga. Ya no nos dominamos toda vez que ya no podemos sostenernos *por nosotros mismos*" (106-107).

"La compostura engrana, precisamente, las afecciones" [*Die Haltung schaltet geradezu die Affekte*] (21). "Hace falta un esfuerzo palpable para dar paso a 'su' compostura o para dar paso a otra, que fingimos, cuando algo parece apoderarse de nosotros. Existen posturas verdaderas y falsas, fingimientos, ademanes forzados". "Podemos también *apropiarnos* de una postura, hacernos fuertes en punto a su forma de tenerse". "Incluso respecto de nosotros mismos, fingiendo una postura, [podemos] no sólo engañar a los demás sino engañarnos también a nosotros mismos: en punto a aquello a lo que estamos animados [*Zu-mute-sein*] – y en ello en la medida en que 'somos', en cierto modo, la postura que fingimos, es decir, que nos hemos instalado en ella y nos hemos metido en su interior" (21-22). Que en el caso de la agorafobia el engranaje se vea "cortapisado" tiene un sentido específico. Nos vemos desprovistos de dicho *poder*, por cuanto ya no conseguimos tenernos por nosotros mismos. "El vértigo revela una impotencia de principio; se refiere a la compostura que, en sí misma es – también ella – "nada" (107).

No es el vacío lo que atemoriza. "El vacío del espacio se vuelve transparente. Da sobre un mundo al que estamos abandonados". En la medida en que por: "el mundo", nos referimos a los sillares de la libertad; de poder tenerse por sí mismos, *esos* sillares han pasado a ceder. No son "nada" por sí mismos. "El Dasein se atormenta *en tanto que* Dasein. Que se atormenta por 'nada' no quiere decir: por nada en absoluto, sino simplemente: por nada de esto o de lo otro, por nada de todo aquello". "Estamos sitiados por la angustia". "Nos sentimos suspendidos sobre la nada" (107).

"Una vez más, es la angustia la que se apodera del que, cuando el tren va a pasar por un túnel, ya tiene preparada una linterna para precaverse de la oscuridad. Ya siente uno la angostura, encerrado en el compartimento; no se ve ninguna salida. Esta impresión se acrecienta a tenor de la súbita oscuridad. Querer *explicar* el sentido de este proceder aduciendo eventualidades: he ahí, precisamente, el sinsentido. La persona que está bajo la férula de la fobia no puede defender sus argumentos ante la persona que está sencillamente bien y que, *a partir del orden de su mundo*, sólo admite miedos fundados. Por esta razón, al angustiado sólo le queda la opción de intentar escapar a su angustia mediante un miedo 'objetivamente' fundado en el cual pueda detenerse, del cual pueda ocuparse, y que, *precisamente por ello*, no está fundado" (107). Sitiados por la angustia, viramos hacia la obsesión.

V

No es en el vértigo [*Schwindel*], sino en el torbellino [*Wirbel*] donde L. Binswanger detecta "el foco existencial de la posibilidad de la forma de existencia maniaca"²³. Esta forma de movimiento – Heidegger lo ha puesto de manifiesto – es característica de "la caída" [*Verfallen*]. Se refiere, en particular, a su modo de temporalización, al empujamiento de la estructura extática de la temporalización en puros presentes²⁴. El modo existencial del desorden [*Verwirrtheit*] de la persona aquejada de "*Ideenflucht*" no por ello queda definido por el torbellino. El salto, la voltereta, la fluctuación, el deslizamiento, son formas de movimiento diversas mediante las cuales el enfermo se mueve bajo la influencia, ontológicamente fundamental, del torbellino²⁵. A pesar de que incansablemente vuelva "siempre de nuevo" "al momento más bello de su vida" que "ha aceptado en la plenitud de una profunda sinceridad", no consigue permanecer en él²⁶. En todo caso, el enfermo no está aquí suspendido por encima de la nada. Así y todo, el centro de gravedad de su existencia ha sido alterado. La punta pivotante de la peonza parece dibujar extrañas curvas.

H. Lipps no llevó a término la lectura del tercer estudio de Binswanger. Por lo tanto, no se refiere a la "caída" y al "*se' como tal*", puesto de manifiesto en la ontología existencial de Heidegger, y que, a modo de conclusión, adereza el conjunto de la aproximación existencial antropológica binswangeriana de la manía, de su fina descripción de "la individualidad del enfermo a partir de su mundo como siendo el suyo"²⁷. Lipps habla de una "*Verschüttung*", de una saturación [encombrement] y envolvimiento progresivos de la existencia humana (100). Ya desde su mirada el hombre afronta el mundo. "Ponerle a alguien un 'rostro' significa: reconocerle una relación libre a lo que es concebido como mundo en su conjunto y por lo tanto se revela bajo un horizonte entre cuyas posibilidades decide" (26). "La enfermedad *rompe* la mirada." "Cuando alguien está aquejado de demencia, ofrece la impresión de estar lacio, sin impulso, soso. Parece difuminarse; ya no consigue manifestarse". "La solemnidad ceremoniosa, pavoneada del epiléptico ya no permite que 'parezca' – en el sentido propio del término –, que asome el hombre; nos choca el aspecto huero de su ademán. Vemos en ello el indicio de impedimentos varios, de desarreglos manifiestos. En el caso de la parálisis o de la catalepsia, la apatía, el estado vegetativo, el debilitamiento del espíritu son la prueba de un amortajamiento progresivo". "En tanto en cuanto el hombre está, de entrada, engranado en relaciones [*in Verhältnisse geschaltet*], es precisamente el momento en el que cae enfermo y comienza a verse aquejado de semejantes enfermedades cuando algo *intrínsecamente 'humano'* consigue aflorar, ver la luz – despegándose de la realidad, realidad a la que la existencia humana, de entrada, se aferraba" (100).

"En la medida en que la carrocería de la vida salta hecha añicos, el hombre consigue – cierto es que según vías restringidas – desasirse, liberarse, y precisamente acceder a una verdad no ya no está refractada en el modo de la objetividad" (100). El amortajamiento [ensevelissement] abre una estrecha ventana. Da con una existencia cuyo

²³ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 183.

²⁴ *Ibid.*, p. 185; ver p. 218.

²⁵ *Ibid.*, p. 219.

²⁶ *Ibid.*, p. 185-186; ver p. 177 nota 172.

²⁷ *Ibid.*, p. 58-59.

engranaje no está ya *preso* en relaciones objetivas. Dicho en otros términos: *preso* en relaciones con una realidad refractada en el foco luminoso de sus objetivos. No es a la compostura [*tenue*], sino al asimiento [*saisie*, *Griff*] a lo que se aplica, en esta ocasión, el ejercicio de la declinación fenomenológica. Binswanger no abordará este tema sino un año después de la publicación de "La naturaleza humana", en sus "*Grundformen*"²⁸. No hay sombra de duda de que, una vez más, el análisis binswangeriano del "*greifendes Nehmen-bei-etwas: 'die Hand'*" se apoya en Heidegger. Para Lipps, se trata de lo que puede volverse una realidad punzante precisamente en el momento en el que *soltamos lastre* [*on lâche prise*]. Ya el encantamiento que procura el misterio de un cuadro, el ensalmo por el encanto de una melodía ha hecho vibrar el corazón en la *Stimmung*. La realidad se batía en retirada; lo que reculaba era su determinabilidad y su "*Greifbarkeit*" (97). Algo inefable, que ha quedado envuelto en el presente, se ha deslizado dentro del corazón. La "*Anmutung*" no era la de una afección que, merced a un gesto o una compostura, "pueda volverse aguda [*pointue*]" (16). "Vibra y se precipita [*s'élance*] en el gesto; mediante el gesto, conseguimos interceptar la afección; retomamos el control de nosotros mismos, nos rehacemos [*in den Griff bekommen*]: recobramos el sentido" (16). – Fue pura gracia. Para el soñador de paseos solitarios, se trató de un "acorde": "Cuanto más sensible es el alma de un contemplador, más se entrega a los éxtasis que suscita en él dicho acorde"²⁹.

"También una '*Stimmung*' asoma en la fuga de ideas del maníaco" por cuanto es la fuga de ideas constituye "un cierto modo de ser con las cosas" (99). Nos sorprende por su desacuerdo, que no es la "*Verstimmung*" en sentido heideggeriano: "*das Übergleiten von dem ungestörten Gleichmut in den gehemmten Missmut und umgekehrt*", el paso de la *tranquillitas animi* al mal humor, a la contrariedad que incomoda y viceversa³⁰. Al comienzo del segundo estudio, Binswanger ofrece una descripción minuciosa de la "*Verstimmung*", característica de la forma de vida "rota" del enfermo aquejado de fuga de ideas y que vacila entre "la pura alegría de la existencia" y "la melancolía"³¹. Pero no es tanto esta vacilación la que requerirá la atención de Lipps cuanto la manera en que el maníaco queda preso en ella. También en las ensoñaciones se dan deslizamientos que no se compadecen en absoluto con una respuesta a las circunstancias. El libre flotamiento, la atmósfera distendida de la pura *Stimmung*, precisamente le permite al espíritu entretenerse en estos descensos y despegues. Estas "diversiones" seductoras hacen de alguien "un ser humano con espíritu" (100). "La cadena de ideas accesorias constituye un motivo de ánimo tanto más grande para la imaginación"³². El libre campo del espíritu no está sembrado de ningún "objeto de pena"³³. "El estado del maníaco es distinto de una pura '*Stimmung*'. Se trata de un caso [*Fall*] de fuga de ideas" (100). "Consideramos 'caso' eso mismo que comprendemos como: lo que toma tal o cual sesgo"³⁴. Precisamente es la libertad en el vaivén [*flottement*] de los sentimientos, la distensión de la atmósfera, lo que se echa en falta. Las diversiones ya no suscitan el menor de los apegos, la cadena de ideas accesorias ya no anima [*flatte*].

"Se dice que la fuga de ideas hace palpable nuestra facultad de asociación de ideas. Lo que de hecho

²⁸ Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, op. cit., p. 253 sg. Y p. 267.

²⁹ Rousseau J.J., op. cit., p. 108.

³⁰ Heidegger M., op. cit., p. 134.

³¹ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 54 sig.

³² Rousseau J. J., op. cit., p. 122.

³³ *Ibid.*, p. 109.

³⁴ Lipps H., *Die Verbindlichkeit der Sprache*, Werke vol. IV, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 49.

interviene no es sino la similitud. Ésta se nos antoja ya forjada. Al maníaco le resulta poco menos que evidente". La tiene "a mano". "Esto trae a colación los calambures. Relacionamos cosas hartamente alejadas" (99). Las fanfarronerías del enfermo no son meros juegos de palabras. Precisamente descubrimos en ellos una nivelación de los "acentos de significación"³⁵. En el curso del tercero de los estudios, Binswanger hace la fina observación de que, de hecho, "el principio de similitud" no se aplica tanto a las significaciones cuanto al material fonético. El enfermo se sirve de este material como de una "herramienta"³⁶. "La 'fuga' de ideas: el maníaco no hace frente. A este respecto, Bleuler habla de una supresión de las menciones [visées]³⁷. Esto debe más bien relacionarse con las 'amplias perspectivas [vues larges]' del enfermo, esa forma de 'sobrevolar' las cosas: se las abraza con la mirada al tiempo que uno las pasa por alto [Über-sicht]" (99). Lo "huidizo" es la circunspección de las cosas por la mirada. Ya no prende en las cosas. Lo advertido [l'aperçu] es rudimentario. Falto de matices. Al igual que antes la significación *se densificaba* por el sonido articulado de la palabra, es la *mordedura* por la mirada lo que conforma la esencial pregnancia de la apercepción, por ende alterada. Lo que, ya en las *Ensoñaciones*, configuraba la "pureza" de la *Stimmung*: el feliz hallazgo de un denominador común a lo diverso que, siquiera rozándolo, suscita apego, tiene la capacidad de "animar [flatter]" la 'Einbildungskraft' mediante la cadena de ideas accesorias, cadena que no se ensartaba a ciegas sino que se volvía, precisamente, "vidente [voyante]", hallando la chispa de un punto saliente, la punta resplandeciente del espíritu; pues bien, todo ello ha quedado mellado [entamé] por el "estado" del maníaco. Los deslices del enfermo son derrapes; la vacilación de sus sentimientos se ha vuelto compulsiva. El denominador común de lo diverso se ha hecho zafío. Se avecina la bronca. El "caso" de la fuga de ideas consiste, sobre todo, en el escamoteo [dérobabe] de la *fineza* de espíritu. La fuga de ideas pone a la vista rudimentos "esquemáticos" (104). Asistimos al embrutecimiento del espíritu.

El ser humano dotado de gracia y espíritu camina con paso ligero; su ademán es elegante. Las ligerezas del enfermo, en cambio, rayan en la insolencia. Sus expresiones suelen ser "gallardas"³⁸. Desenfunda a la mínima; presto a apretar el gatillo. "Comparada con el maníaco, una persona normal se toma más tiempo en todo lo que hace. Efectivamente, una persona normal se preocupa por lo que cae bajo su responsabilidad. Acarrea su peso". Pondera sus palabras. "El maníaco acompaña con gran alboroto todo lo que advierte. No ve problema en ello. Su espacio carece de sombras porque carece de relieves" (99). En estas pocas líneas, Lipps se refiere al análisis del "Sich Verheben" y de la nivelación de la "Räumlichkeitsbedeutung" característica del "Stimmungsoptimismus" de la persona aquejada de fuga de ideas tal y como Binswanger la describe, en especial en su segundo estudio³⁹.

Finalmente, Lipps se refiere a la "infinita luminosidad", a "la persistente claridad" y a "la agitación sin límite" que, según la descripción binswangeriana, son características de la volatilidad y de la fugacidad, tal y como atestigua el mundo del "Stimmungsoptimismus"⁴⁰. En ese preciso momento pone llama la atención sobre la refracción de la realidad en el foco [foyer] luminoso de los objetivos. Este foco se rompe en la enfermedad. "El

³⁵ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 31 sg.

³⁶ *Ibid.*, p. 125.

³⁷ Ver Binswanger L., op. cit., p. 36 sg.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

³⁹ *Ibid.*, sobre el "Sich Verheben" p. 64 sg., p. 68 nota 33 y p. 87; sobre la "Räumlichkeitsbedeutung", p. 78 nota 56.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 87; ver también p. 69 sg.

enfermo ya no dispone de ese relámpago que nos lanza la significación en el preciso momento en que se abre a nosotros" (99). La "*Erschlossenheit*" de la '*Bedeutung*' aligera [*lichten*]: asume el desafío de medirse a las cosas, de *ponderarlas*. Además, las poda y recorta [*lichten*]: el recorte de las cosas se hace *a su medida*. "Una limpidez indistinta, sin matices, traba las perspectivas" (99). El mundo del "*Stimmungsoptimismus*" se parece a un mundo sobreexpuesto. Ya no es cuestión de lo que el enfermo toma *en* mano, sino de lo que pasa *bajo* su mano, lo que accede a una *captación* que se relaja y desase.

"A decir verdad, no es que el maniaco parezca tomarse las cosas más a la ligera. Lo que sucede es que a pesar de estar éstas *bajo mano*, pasan de lado; su intercambio con ellas se tuerce" (99). "El maniaco ya no tiene aplomo. El justo medio de una situación se le escapa. Por idéntica razón, no duda un solo instante de que los otros le guardan afecto"⁴¹ (99). "Lo que, preferentemente, es revelador de la manía, es el modo de hablar del enfermo, el discurso que mantiene. El habla ya es, de suyo, fugaz; sólo mediante conjunciones y conjugaciones podemos dar libre curso a una palabra. Nos sorprende el cortocircuito de las 'ideas' del maniaco por la rapidez de sus conexiones, trabadas de buenas a primeras y 'sin rodeos'"⁴² (99). "El enfermo no llega a rehacerse dentro del proceso de la fuga de ideas súbitas; parece estar poseído por todo ello. No es 'él', en propio, quien habla. Lo que caracteriza 'al maniaco', aunque no, a decir verdad, a 'él', a la persona en cuestión, es el ser de inmediato amigo de todo el mundo, incluso de aquellos con quienes jamás antes se hubo cruzado. Esta simpatía no alberga ya fondo alguno en el alma" (100). El engranaje [*Schaltung*], de hecho, se produce, pero de buenas a primeras. La fractura que se detecta en el foco luminoso de los objetivos no es otra que esta contracción del mundo del enfermo bajo la forma de presentes puros que se ensartan. El enfermo todavía 'está' en ello; no asistimos a su anulación [effacement] como en el caso de la demencia. Lo que, en cambio, sí que queda dañado, es precisamente el *dibujo* de sus relaciones con el mundo. En ese *dibujo* ya no se ubica, no está en él.

Al "asimiento [saisie]" pertenece de modo esencial el *esbozo* del gesto. "Los gestos crean, modelan algo" (22). Dibujan espacio. "En cada gesto el espacio cobra forma" (23). "Se articula" (23). En relación a esta articulación de un espacio figurado, tomamos algo en mano. En su análisis del "*greifendes Nehmen-bei-etwas*", Binswanger también prestará atención a la "articulación" y a la "*Gestaltung*" del modo de transcendencia que ahí se produce y que ya es "proyecto de mundo"⁴³. No se detiene en el proceso de "figuración" de la espacialidad por el movimiento del gesto que, atravesando el espacio, traza en él "su recorrido". Lipps ofrece un ejemplo, refiriéndose al estudio de E. Straus: "*Die Formen des Räumlichen*"⁴⁴. Por ejemplo "unos andares, sostenidos por ritmos que lo inducen otorga al espacio una articulación que es distinta del movimiento en virtud del cual queremos alcanzar una meta, y en el cual ponderamos las distancia y abrimos el espacio a una forma de 'conocimiento'" (23). "Dando cadencia al paso conseguimos sobreponernos a la fatiga. La marcha se relaja cuando ya no hace falta aproximarse paso a paso a un destino que sostenemos con la mirada. Nos dejamos llevar por los movimientos disciplinados inducidos por la cadencia de la batida y que forman un círculo: cada movimiento desemboca en el siguiente" (23

⁴¹ *Ibid.*, p. 82; ver p. 29 y p. 47.

⁴² *Ibid.*, p. 30 sg.

⁴³ Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, op. cit., p. 249-250, p. 251, p. 259.

⁴⁴ Straus E., *Die Formen des Räumlichen*, en *Nervenarzt* 1930, p. 633 sg.

nota 1). Estas observaciones no carecen de importancia para el análisis que Binswanger hace de la dispersión interna [*Versprengung*] (103) de las relaciones del enfermo con el mundo, y cuyo encadenamiento ya no es, precisamente, una forma de movimiento sostenido por una cadencia regular [*Takt*] que lo induce, sino que acaba desembocando en una forma de existencia "que sólo procede por saltos"⁴⁵. Afinando constantemente sus descripciones, tan sólo al cabo del tercer estudio aborda Binswanger este tema del "tempo" en el nivel del flujo de vivencias del enfermo, la cuestión del arrebató [*Fortgezogenwerden*] en la historia interna del enfermo y de la fractura que induce en ella⁴⁶.

VI

El estado de ánimo "exaltado [survolté]" de la manía no es el estado de ánimo "alzado" de la ebriedad [*Rausch*] (100). En su bello estudio sobre las *Stimmungen*, Bollnow se refiere tanto a los estremecimientos del alma en la felicidad, como al éxtasis dionisiaco y a la ebriedad "enfermiza" provocada por la mezcalina o el hachís⁴⁷. Ya en su psicología "empírica" o "estructural", Dilthey había manifestado un particular interés por aquellos estados psíquicos que se apartan de la "conciencia despierta corriente", por las "alucinaciones" y las "ilusiones" que en ellas emergen⁴⁸. Prosiguiendo sus reflexiones sobre el "*Stimmungsoptimismus*", Lipps habla de la "ebriedad como un efecto del alcohol". "Cuando uno está ebrio, ya no distingue con claridad; cada cual se acerca al otro, sin hacer acepción de la persona de que se trate. Precisamente en ese sentido la ebriedad ya no hace diferencias". "Lo que se halla paralizado o acaso desencadenado por la ebriedad guarda cierta relación con mi espíritu. Pues lo que vive y actúa en mí se vuelve pensamiento; es la *articulación* la que le otorga al pensamiento su impronta mediante los gestos y la mímica del lenguaje. Así pues, no hay pensamiento sin esta liberación por el soma y fuera de él" (100). "Ni que decir tiene que no me refiero aquí a las que se conocen como 'actividades cerebrales', que no dejan de ser actividades banales mediante las cuales no hay forma de entender nada" (100 nota 2). Así, "que la intoxicación por alcohol es la causante de mi confusión no quiere decir que algo sucede en mí mismo como objeto" (101 nota 1). "Es en *mí mismo* en quien observo el efecto del alcohol, por ejemplo en los errores que cometo en la elección de palabras". "Que la intoxicación sea la razón de mi incompreensión de las cosas no significa una pura fractura de lo que propiamente va 'de suyo'" (100-101). Lo que va de suyo lo comprendo por mí mismo sin necesidad de explicación. Por sí misma, la intoxicación no explica nada. Sólo a sobrehaz de mi incompreensión de las cosas, que – por lo que a ella toca – interfiere en lo que va de suyo, *observo* el efecto de la intoxicación. Esta observación es una explicación de lo que ocurre conmigo. Y no *va de suyo*. "Del mismo modo en que, por ejemplo, cabe 'explicar' por un cansancio general una distracción de otro modo 'incomprensible' que hayamos tenido a propósito de algo: otra cosa nos ocupaba, no tuvimos tiempo de prestarle atención, no estábamos *libres*" (101).

⁴⁵ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 27.

⁴⁶ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 46.

⁴⁷ Bollnow O. F., op. cit., p. 54 sg. Y p. 131 sg.

⁴⁸ Dilthey W., *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. II. Teil : Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie* (1860-1894). Ges. Schr. Bd. XXII, G. v. Kerckhoven y H.-U. Lessing (eds), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 2005, p. 207 sg.

Lo que cae bajo nuestras manos no es aquello que, como objetos, nos acaece. Nos somos *libres* de lo que, por el modo de tomarlo o por el gesto, puede ser modelado o articulado: no está ello exento de relación con "el alma" – como en el caso de las afecciones – o con "el espíritu": *establecemos y mantenemos* "el contacto con las cosas" (103). A partir de la estética general y de la ontología de P. Häberlin será L. Binswanger el primero en plantear la pregunta por el "contacto", no sólo con las cosas y los hombres, sino con "el acontecimiento del mundo en su conjunto" [*Weltgeschehen*], y del que la forma de vida del maníaco es un testimonio⁴⁹ más. El "cortocircuito" de las ideas del enfermo pasa por lo que, "bajo mano", se las ha en una particular proximidad: en conexiones rápidas, prontas, y de buenas a primeras. Cuando suelta su presa, descubrimos un contacto con el mundo que ya no está *sostenido* por un diseño articulado que lleve la impronta de un pensamiento *en camino*. Sus ideas se le pasan súbitamente "por la cabeza" [*Einfälle*]. Su forma de vida es una existencia "en sobresalto". "El cortocircuito del esquizofrénico es de otro tipo: desconectado, ya no se engrana" [*sich nicht einschaltet*] (99 nota 2).

Mientras que Binswanger, al término de su postfacio, y en el tercero de sus estudios, después de que el paciente haya sufrido una segunda psicosis acompañada hacia el final por "alucinaciones", sostiene que cabe entonces, en este caso particular, hablar de una "esquizofrenia" en el sentido de la definición que ofrece Bleuler⁵⁰, Lipps se refiere más directamente a "La psicología de la esquizofrenia", publicada por Berze y Gruhle, con el fin de esbozar con mayor nitidez en qué medida la conexión rápida de la 'Schaltung' del maníaco difiere del 'desconectar' del 'Abspaltige' en el caso de una esquizofrenia⁵¹ (101 nota 2). "Un mismo color de sentimiento tiñe los distintos síntomas de la esquizofrenia y los reúne" (101). Ya no se trata de una *Stimmung*, de un arrebato [envolée] cualquiera del espíritu, sino de su "embotamiento" [*Erstarrung*] (104). "El esquizofrénico oye voces [*Stimmen*]. No se trata de lo que comúnmente entendemos por 'alucinaciones'. Nos equivocamos si las tomamos por 'ilusiones'. Y ello por cuanto sugerimos con ello algo que no tiene común medida con esas voces" (101). Las ilusiones de óptica no son en nada comparables con las voces que oye. Equivocamos, para empezar, el *registro*. "El esquizofrénico es *ajeno* a esas voces, a las cuales nada puede oponer, y a las que no puede poner término". "Que la realidad ha quedado 'desfondada' no es algo que quepa reducir a un simple constato. Es la expresión misma del hecho de que el esquizofrénico ya no consigue hallarse en una realidad, *sobre el fondo de la cual* cabe que las cosas sean esto o aquello" (101). Su *Befindlichkeit* está mellada por cuanto ésta constituye una manera de ser con [*Sein-bei*] las cosas. "Conocer' quiere decir que clasificamos y ponemos de lado las cosas que llevamos a cabo: nos liberamos. En este clasificar nos remitimos a nosotros mismos" (101). El esquizofrénico se ve "despojado de su *liberarse*". "Ya no puede 'penetrar' en las cosas. Enajenadas, le ofrecen la impresión de ser cualesquiera, de permanecer secretas. Siente algo. 'Los vagones del tranvía irradian un extraño resplandor amarillo'. Somos incapaces de indicar con precisión lo que le inquieta. Se trata de algo que se encuentra entre y tras las cosas. 'Como si la cabeza de Medusa no transformara a todo aquel que la mira en piedra, sino sólo a aquellos que saben de ella'" (101).

El esquizofrénico se ve "asaltado" (101). Aunque ello "es cosa suya, y que de él depende". "Ya no se abre

⁴⁹ Binswanger L., *Über Ideenflucht*, op. cit., p. 46.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁵¹ Berze J., y Gruhle H. W., *Psychologie der Schizophrenie*, J. Springer, Berlin, 1929. En su análisis de la « Verschrobenheit » en « Drei Formen missglückten Daseins » de 1956, Binswanger dará cuenta de los trabajos psicológicos de Berze y Gruhle; ver: Binswanger L., *Formen missglückten Daseins*, op. cit., p. 255 sg.

a una realidad que pueda manifestarse en lo que es, sino a una realidad cuyos rasgos sólo dejan trasparecer algo que en ellos se anuncia. Sin liberación, las cosas no pueden aparecer de suyo, en lo que son ‘en realidad’” (101-102). “Hemos de liberarnos para dar el paso de la percepción. Y para ello hace falta un *fondo* que sea sólido” (102 nota 1). En la esquizofrenia, el fondo de realidad sobre el que las cosas destacan está hueco. Que la realidad no se limite ya sino a “anunciarse”, sin mostrarse, es una indicación de la “sujeción” [*Hörigkeit*] en la cual se nos mantiene aquí (102). Nos remitimos a lo que *da a entender*. Ya no disponemos de “puntos de vista libremente elegidos” para clasificar las cosas, de “vislumbres” que nos den de ellas siquiera una vaga estimación. A falta de todo ello, no conseguimos “comprenderlas en su sentido objetivo” (102).

“Nos sorprende el hecho de que las alucinaciones del alcohólico y las del esquizofrénico surjan en campos sensoriales tan distintos. El estado embriagador propio de la ebriedad conduce al alcohólico a *ver* cualquier cosa. La ebriedad le dispensa de tener que poner en claro lo que se está viendo, de poner orden en lo que advierte. Respecto del asiento objetivo del mundo, se trata de una fractura. La falta de seguridad del alcoholizado se refleja en el bamboleo de las cosas. El *Befinden*, que en las distintas modalidades de ser con las cosas está en juego [*intermodal*], ejerce en cierto modo una *fuerza inductora*: nos damos cuenta de hasta qué punto puede ésta impedir que la intención de ver “pase o transcurre”, de cómo llega ésta incluso a “romperla” o “inclinarla [la fléchir]” – al menos es lo que sacamos en claro de las autodescripciones de los sujetos que se hallan bajo los efectos de la mezcalina –” (102). Las alucinaciones del esquizofrénico no se sitúan en el campo visual, sino en el acústico y táctil. “El ojo busca y observa las cosas; guarda las distancias; sin embargo, el oído es alcanzado por el sonido; éste, cuando lo oigo, ya siempre ha franqueado la distancia de relación de mí conmigo mismo” (102). A partir de este mecanismo [engrenage] *vital*, el enfermo se ve empujado hacia alucinaciones acústicas; y del mismo modo, también se siente ya a merced de sus perseguidores. “La misma perturbación de fondo es la que expresa el hecho de que las apariencias de las cosas se le hayan vuelto extrañas. Pues ello significa que ya no consigue ponerlas en franquía con vistas a posibilidades entre las cuales sabe ubicarse” (102). “El ebrio ‘se envalentona’ y ‘desvaría’”. Está bien dispuesto. Se halla contaminado por su buen humor: éste le alcanza. “Los decires titubeantes y en parábola del esquizofrénico demuestran hasta qué punto sabe que aquello que se le revela es, propiamente hablando, inexpressable, imposible de comunicar” (102-103). Frente a la barrera que le separa de su liberación, queda más y más dominado por lo que le asalta.

Por otro lado, la influencia que ejerce esta sujeción queda precisamente puesta de manifiesto por su manera de habérselas con las cosas. “La pérdida de un contacto *sostenido* con las cosas se vuelve palpable en su comportamiento. Ya no ofrece respuesta adecuada alguna. Sus acciones no pasan de ser aisladas. Ponen al descubierto su dispersión” (103). Lo que, ahora bajo mano, precisamente se le pasaba por la cabeza al maniaco, ya no toma el camino de una *articulación* en la cual “la impronta” del pensamiento pueda dibujarse lenta y prudentemente. Asistimos a cortocircuitos en virtud de conexiones ultra-rápidas y expresiones gallardas, rayanas en la bronca. “El esquizofrénico ha perdido la facultad de tomar la medida de las cosas. Por ejemplo cuando, de un tiro, se revienta el ojo para fastidiar a la persona con la que ha reñido” (103). Lo que le falta no es tanto el justo medio de una situación respecto de la cual uno *se posiciona* o *toma posición*. “Le falta el medio respecto del cual

notamos o sentimos que *un pensamiento yerra, desbarra*". "Por ejemplo cuando el enfermo responde al simple ruego: "Deme usted la mano" con algo de este jaez: "A usted le vendría muy bien que yo le diese la mano conque de ahora en adelante me guardaré muy mucho de hacerlo" (103, nota 2). La mímica del lenguaje, su gesticulación parlante (100), se ve, en el caso del maniaco, reducida a instrumento; ahora bien, instrumento del cual, mal que bien, todavía *se servía*, aunque *sin el esclarecimiento propio de la significación*, esclarecimiento que pondera las cosas, que las talla a la medida. En el caso de la esquizofrenia, nos las vemos con algo distinto⁵².

"Al principio de su enfermedad, el propio paciente todavía experimenta este desajuste como un vacío y un frío. Ya nada resuena en él. El esquizofrénico ya no "escucha" propiamente hablar al otro. Permanece como 'colgado' del sentido literal de las palabras" (103). Los rudimentos 'esquemáticos' del maniaco eran *esquemas del esbozo* que compete a los gestos del lenguaje y mediante los cuales el pensar se pone en camino. El relámpago de la significación sólo pasa por ese camino que el maniaco *"atajaba"*. En el caso de la esquizofrenia, "las palabras resultan circunspectas, las frases enredadas, de una exactitud latosa". "Ya no consigue devolver a los significados una *univocación (vereindeutigen)* a partir de lo que, de ordinario, configura la base y el soporte mismo del habla y del discurso". "El esquizofrénico habla 'su' idioma. Su extraño manierismo, sus expresiones, las más veces fallidas, lo ponen de manifiesto. Las correlaciones que hace son puro desenfreno" (103). Por ejemplo "ahora todos los obstáculos de mi pensamiento han desaparecido, la cúpula compresora ha desaparecido" (103 nota 3). "Las ideas se le antojan acuñadas por cuanto, a decir verdad, nada de ellas es acogido o asimilado" (103). Ya no le pasan *por* sino *por encima* de la cabeza. "Y en tanto en cuanto no hay nada en ellas que obligue, se precipitan sobre él" (103-104). Por ejemplo "he de darme prisa antes de que usted me las robe" (104). La fuga de ideas se ha *desconectado* de lo que le pasa al enfermo por la cabeza. Está descrita *bajo la forma de parábola* por el enunciado.

La marca distintiva de la esquizofrenia no reside pues simplemente en "la incoherencia" o en el carácter "deslavazado" de las opiniones que avanza – como si tan sólo se tratase de un desarreglo de la "facultad cogitativa". No se debe medir la esquizofrenia según las prestaciones de una persona normal. "'Deslavazado' es alguien que no puede concentrarse en la tarea que ha de acometer". "Cometemos el error de tomar por una 'facultad' – defectuosa en este caso – lo que es, en rigor, una '*posibilidad*' humana: el ser humano no ha de ser definido a partir de aquello a lo que está destinado, sino a partir de aquello a lo que él mismo se destina (*Sich Bestimmen*)" (103 nota 1). En la esquizofrenia, este destino ya no se dibuja a partir de los sillares objetivos del mundo y desde un pensar *que aún transita por una ecuación*, aunque sea inadecuada. El mundo del esquizofrénico se ha desfondado y ya no hay pensamiento alguno, siquiera reducido exclusivamente a sí mismo (*ein blosser Gedanke*), que aún esté en el centro de su destino (103, nota 3). Precisamente en este sentido es la esquizofrenia, según Lipps, distinta de la paranoia en el sentido de Kraepelin. "Son de otro tipo las quimeras del paranoico. No se ve entregado a las cosas sino en cierto

⁵² Coincidimos en esto, por la vía de la *declinación antropológica* y de la *articulación* de sus distintas "Wendungen", con lo que, por *transposición arquitectónica*, se inscribe en el análisis y la lectura fenomenológicas de la manía por parte de M. Richir, *op. cit.*, "Excurso sobre la manía: un tipo distinto de psicosis", p. 397: "Cabría decir que (...) es la fluidez temporal perceptiva de las gesticulaciones y vociferaciones, *junto con el enigma* que comportan consigo, enigma del parpadeo del sentido en ellas, acaecido por fragmentos y por instantes, enigma incesantemente por retomar precisamente porque en él se tambalea fantasmagóricamente la manía, es pues todo ello lo que, en cierto modo, 'salva' al maniaco de la esquizofrenia; del mismo modo que cabría sostener, a la inversa, que el maniaco sólo se mantiene a distancia de la esquizofrenia porque le queda algo de la *Leiblichkeit*, precisamente en su *huida*, que es in-finita, y que le permite conservar aún una suerte de dinamismo".

modo *en el punto de mira* de éstas. De todas. Lo buscan. No reconoce lo que hasta él se allega por cuanto establece correlaciones y les confiere a las cosas un significado objetivo que en condiciones normales no les corresponde – i.e. siempre que uno, claro está, se remita a ellas libre de prejuicios y no con la firme intención de probar algo. Así y todo, sus correlaciones no dejan de ser concisas y consecuentes. Lo único que chirría son las extensiones que hace. En vano; su apuesta – conjetural – crea un efecto llamada. Pierde la medida de las cosas por cuanto, taciturno y demasiado reservado como para abrirse a los demás, una simple idea se convierte en el centro de su existencia” (103 nota 3).

El esquizofrénico no se las compone del mismo modo que el paranoico. Por ejemplo “el esquizofrénico lee en el periódico el anuncio: “*Steigerwald und Kaiser*”. Merced a una transformación de las letras hace de ello lo siguiente: “*Steig er bald zum Kaiser*” [Sube rápido a ver al emperador]. Descifrando “*Kaiser*” como un derivado de “*cadere*” lee: “*Steig hinauf und stürze dich hinunter*” [súbete encima y tírate abajo]. Por consiguiente, se sube a una escalera y se lanza al vacío. Para él, el enigmático anuncio alberga un significado secreto. Él es el único capaz de descifrarlo. Que, sin embargo, desfile por el periódico, donde cualquiera puede leerlo, si es algo que se le antoja extraño” (103-104 nota 3). La perturbación del paranoico es distinta. “Todavía podemos comprenderlo, pero como el parangón de una sinrazón que, manteniéndose aparte, al menos sí se involucra *en* algo. Incapaz de ponerse en franquía para ir al encuentro de las cosas, ha de bregar con “visiones alucinantes”, “historias” (*Geschichten*). Escudriñado por todo y desde cualquier lugar, acaba sucumbiendo” (103-104 nota 3).

“De sólo, hay *schemata* que se imponen en nuestro comportamiento. Se plenifican *in concreto* de distinto modo, es decir, mediante los rasgos cambiantes de la realidad. Aquí todo está perfecto, ‘conforme’” (104). Bajo este revestimiento se produce el encuentro con el rostro del mundo. “En la medida en que el esquizofrénico ya no consigue sostenerse *en* las cosas, cae en una calibración mecánica, en estereotipos, automatismos. No se trata ya de un *prattein* verdadero: ya no se pone uno manos a la obra. Y no son ya las cosas las que nos dan quebraderos de cabeza. Nos sorprende el muro que se erige ante nosotros, y cómo se alarga la demora cuando uno carece de toda agarradera (*Griff*) que abra sobre el otro”. En los confines de la *Schaltung*, el tejido alisado – por manos dulces y hábiles – del sentido del mundo se deshilacha.

L'animalité symbolique de l'humain

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

Résumé

La thématique de l'institution symbolique traverse l'ensemble de l'œuvre richirienne. Il s'agit à travers elle d'interroger le registre où sont identifiés, évalués, comparés, structurés des objets, de la façon dont chaque chose est tenue ou comptée pour cette chose. La sphère du symbolique est capitale pour comprendre l'expérience de la pensée comme entrelacs de symbolique et de phénoménologique. La question du symbolique ouvre également des pistes en direction d'une phénoménologie de l'animalité. Elle donne enfin des outils efficaces pour penser, après Husserl, ce qu'on peut appeler la « crise du sens » contemporaine, dont la dé-symbolisation est, pour Richir, un volet essentiel.

Mots Clefs

Richir, Derrida, Phénoménologie, Sens/Signification, Institution symbolique, Crise du sens, Idéalité, Animalité.

Abstract

The theme of the symbolic institution runs throughout Richir's work. Our aim is to question the register in which objects are identified, evaluated, compared and structured according to the way each of them is accounted for or considered as this thing as such. The sphere of the symbolic is essential in order to understand the experience of thinking as an intertwining of the symbolic and of the phenomenological. The question of the symbolic also opens new directions towards a phenomenology of animality. It finally provides, after Husserl, efficacious means to think what one might call the contemporary "crisis of meaning" of which de-symbolization, according to Richir, is an essential part.

Key Words

Richir, Derrida, Phenomenology, Sense/Meaning, Symbolic Institution, Crisis of meaning, Animality, Ideality

L'animalité symbolique de l'humain

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

Le terme d'institution symbolique est central pour la compréhension de la phénoménologie de Marc Richir : la façon dont Marc Richir appréhende cette question est stimulante pour la compréhension du philosophe et pour celle de l'idée d'institution. La philosophie de Richir, comme nous l'avons expliqué dans notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens¹ », est une phénoménologie des multiplicités. Son auteur la décrit ainsi comme une « mathesis de l'instabilité ». Toute détermination y doit ainsi être comprise sur un autre plan, comme effet d'une institution symbolique.

Il faut autrement dit distinguer dans la compréhension de la façon dont nous rencontrons les choses ce qui relève de la structuration du champ phénoménologique selon des régularités et des consistances et ce qui relève d'une institution symbolique commandant la façon dont de telles consistances peuvent être comprises. Si, comme le souligne Richir, la difficulté principale de sa pensée « (...) est qu'il faut désormais nous résoudre à penser hors du régime de l'identité et de l'identification² », ce dit régime de l'identité et de l'identification fait lui-même d'autant plus question qu'il est bien partie prenante de l'expérience. Il s'agit, dès lors qu'il n'est plus possible de l'expliciter d'un point de vue strictement phénoménologique, de comprendre comment il en vient malgré tout à s'instituer, quelles sont ses déterminations et quel est son mode de fonctionnement.

La thématique de l'institution symbolique traverse l'ensemble de l'œuvre richirienne. Elle est également capitale lorsqu'on interroge la philosophie elle-même et la façon dont naissent ses questions directrices – par, écrit Richir, un entrelacs de symbolique et de phénoménologique. Comme nous le signalons ailleurs³, pour Richir, toute tentative de saisir un sens des choses et de l'être en général se déploie en effet dans l'horizon symbolique. Celui-ci prédétermine la façon dont les choses sont tenues pour ce qu'elles sont et le type de questions qu'on tente de leur poser. Cette prédétermination symbolique doit bien, insistons-y encore une fois, être distinguée de l'effet de déformation strictement phénoménologique induit par la structuration du champ phénoménologique en phénomènes-de-mondes.

Nous caractériserons dans un premier temps la question du symbolique en la distinguant de la problématique du *sens-se-faisant*. Nous montrerons ensuite comment Richir appréhende le symbolique comme *le prolongement de l'animalité en l'homme par d'autres moyens*. Nous préciserons enfin la façon dont le symbolique et le phénoménologique sont intriqués – en particulier dans l'expérience de la pensée.

¹ Eikasia. Revista de Filosofía, n°47

² Phénoménologie et institution symbolique, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1988, p. 7

³ « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », Eikasia. Revista de Filosofía, n°47

Une complexification de la structure husserlienne de l'en-tant-que

De la structure de l'en-tant-que

Il a souvent été souligné que les *Recherches Logiques* de Husserl entendaient combler un double vide : 1) a) entre la légalité formelle objective qui constitue l'armature de la connaissance et b) les actes par lesquels cette connaissance est effectivement connue (en quelque sorte, entre Brentano et Bolzano) d'une part, et 2) d'autre part, au sein de la conscience même, a) entre le contenu effectivement donné de l'expérience perceptive qui constitue la base de toute connaissance et b) sa reprise sous l'horizon de la signification le portant à l'objectivité. Le problème posé à ces deux niveaux est bien celui de l'arrachement de la conscience à ses contenus immédiats, ce qu'on peut considérer comme *le problème du sens*. C'est bien aussi, on va le voir, d'une complexification de cette problématique du sens que naît la distinction richirienne du sens-se-faisant et de l'institution symbolique.

A celle du sens-se-faisant

Comme le décrit Lazslo Tengelyi, l'objet se donne toujours pour Husserl selon la structure de *l'en-tant-que*, laquelle manifeste un excédant de la signification sur les données sensibles, ou, dit autrement, une structuration intrinsèque du donné qui s'impose à même sa donation : « (...) la structure de l'en-tant-que, caractéristique de la simple reconnaissance du papier, contient en elle-même la forme catégoriale de l'être qui est impliquée dans l'expression attributive « papier blanc » et qui figure explicitement dans l'expression prédicative « ce papier est blanc ». »

Le concept richirien de sens-se-faisant peut être lié à la structure de double excès – de l'intuition sur la signification et de la signification sur l'intuition que Husserl a mise en exergue dans les *Recherches Logiques*. Cette dialectique exige cependant chez Husserl le maintien d'une distinction stricte entre perception et signification. Comme le rappelle fortement László Tengelyi, « (...) le sensible ne pourrait servir de base pour le catégorial s'il ne pouvait surgir indépendamment de lui⁴ » L'*acte de remplissement* est l'acte d'une intention de connaissance qui cherche à se valider tout en étant par ailleurs « interpellée » par une structure qui se profile à même les choses, un état-de-choses.

Le rapport que Husserl introduit entre existence perceptive et attestation de cette existence dans le jugement est saisi dans un mouvement liant l'un et l'autre : les choses sont, en quelque sorte, le lieu d'un « *agôn* » *du sentir et du juger*. La pensée et le langage qui l'exprime, bien qu'ils soient en apparence libres de leur objet, sont en vérité noués à leur référent sensible. C'est précisément alors parce que le champ de la signification déborde celui de du perceptible qu'elle exprime que nous sommes capables de mettre le monde sensible à distance et de nous ouvrir de nouveaux accès à lui. La thématization de ce double décalage a le mérite essentiel de faire place à l'excès du référent sur le sens aussi bien qu'à celui du sens sur le référent⁵, de mettre en exergue le nouage de ces deux excès.

⁴ *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, op.cit., p. 60.

⁵ Nous utilisons comme le fait Richir le terme neutre de référent, parce qu'il ne s'agit pas pour lui d'une dialectique du sens et du perceptif, mais

L'objet de la perception ne pose la *question du réel* qu'en tant qu'il est engagé dans un horizon de sens (ici de signification), et le sens ne revient sur lui-même comme sens qu'en tant que ce qu'il questionne lui échappe toujours déjà en partie.

Cette structure, selon laquelle le référent nourrit le sens en l'appelant à l'intérieur de lui-même à se poursuivre, et selon laquelle, tout autant, le sens, en poursuivant le référent, se détache toujours aussi de lui et l'excède, est à ce titre très proche de celle pensée par Marc Richir à travers le concept de sens-se-faisant⁶. Ainsi, on manquera toujours le sens si on le considère seulement comme « sens de quelque chose » C'est à l'inverse dans le sens qu'un « comme tel » est possible, et que la structure de l'en-tant-que ne se déploie que sur fond du processus du sens-se-faisant qu'elle présuppose. Le sens est originairement l'ouvert des sens multiples et de leurs rapports réciproques enveloppés dans un « aller au-delà de soi ». Il est puissance d'ouverture et d'espacement qui « crée du vide » et ouvre le champ des rapports à soi. Il est tension/réaction, passibilité à l'au-dehors, non seulement comme simple réceptivité, mais comme une inquiétude, une puissance d'opacité, le miroitement troublé et lunaire profilé sur un lac noir.

La langue et l'institution symbolique

Il faut alors distinguer le sens-se-faisant de ce que Richir appelle la *langue*, c'est-à-dire de ce dont la linguistique traite classiquement comme système structuré. En effet, les signes phénoménologiques au sein desquels se fait le sens sont multistratifiés par des renvois non réglés entre eux, tandis que les significations constituant le registre de la langue sont intentionnellement visées, balisées, polysémie réglée⁷. Phénoménologiquement, *la langue ne relève pas du même registre architectonique que le sens*⁸ et se distingue de lui par un certain nombre de caractéristiques : stabilité de la signification qui se détache de tout schématisme, indépendance du système logique et grammatical.

Chez Husserl, cette problématique est celle de la signification sur le versant de l'objet, en tant qu'elle donne *l'objet-dans-le-comment*. Il s'agit en effet pour Husserl de comprendre la visée signitive comme donation de l'objet en son objectivité, et la signification précisément comme la teneur formelle de celle-ci. Husserl distingue à ce titre le *jugement d'identité* du *jugement d'existence* dans la mesure où comme l'écrit Jocelyn Benoist « L'identité est exigée, postulée, et par là même formée (...) »⁹. Il y a bien ainsi chez Husserl même distinction de deux dimensions dans l'élaboration signifiante du donné. Au niveau strictement perceptif d'une part, l'objet est déjà visé en tant qu'il

d'un recroisement de deux modes de schématisation : une schématisation en langage, origine du sens, qui s'arrache d'une schématisation hors-langage, laquelle se poursuit cependant et constitue l'aliment, le référent et le risque du sens-se-faisant. Pour Richir, le sens s'appuie et se ressource à la fois des concrétudes phénoménologiques « muettes » au sein desquelles elle se forme, et des significations symboliques instituées qu'il utilise comme autant de balises et de repères. La genèse du sens met en jeu que ce que Richir appelle des signes, des concrétudes qui amorcent un mouvement de sens mais n'ont aucun rapport institué à un quelconque contenu de sens. Cf. pour cela notre ouvrage, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, à paraître aux éditions Springer, 2012.

⁶ Cf. à ce sujet « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

⁷ « Langage et institution symbolique », *Annales de phénoménologie* n°4/2005, p. 25-45. Phénoménologiquement, la question est plus complexe, car le registre de la langue est, d'une part, constitué par des visées de significations instituées, et d'autre part, d'un système linguistique. Mais ce n'est pas notre objet ici.

⁸ Pour le concept de registre architectonique, cf. notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

⁹ « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », J. Benoist, J. English, R. Brisart, *Liminaires phénoménologiques, Recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruxelles : Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 250.

se maintient continuellement à travers les fusionnements continus de ses modes d'apparition, mais cette stabilité perceptive n'est pas à proprement parler *jugement d'identité*, car l'identité n'est pas elle-même à l'horizon dans ce processus de maintien. Pour convertir l'unité de percepts en objet perceptif au sens fort, il faut la médiation de proto-intentionnalités imaginatives – pour la constitution de la structure horizontale de l'objet.

Pour Richir, une telle saisie exige la médiation d'un horizon symbolique permettant de passer de la reconnaissance d'un style familier au sein duquel la perception se déploie, à la reconnaissance ressaisie comme telle, visant l'objet *sous l'horizon de son identité elle-même visée et reconnue dans l'acte le saisissant*. L'objet ne peut être visé en tant que tel qu'en ce que son objectivité est visée en lui. L'identité symboliquement instituée, ainsi, n'est pas seulement l'horizon implicite d'une visée qui se maintient par fusionnement progressif de contenus ; elle est *ce en quoi l'objet est visé*. Non pas l'objet, donc, mais un *vide* en son sein le constituant comme cet objet déployé sous l'horizon d'une singularité qui est la loi de l'acte le faisant apparaître.

La question de l'institution symbolique accomplit en d'autres termes un *élargissement* et un *déplacement* du domaine de l'objet.

Rythme et Symbolique

Le Symbolique, le Rythme et la Trace

Il est crucial de comprendre que dans la théorie richirienne, le symbolique est *non phénoménologique*.

Pour Richir, le phénoménologique constitue une catégorie spécifique : le fait que la phénoménologie soit possible implique déjà une certaine structure de la manifestation. En toute rigueur, le phénoménologique est assimilable à ce que Fichte thématise comme réflexibilité, propriété qui permet la réflexivité, potentialité du se-réfléchir¹⁰. Le champ symbolique pour sa part *ne se phénoménalise pas, s'il est perspective sur la phénoménalisation*. La dimension symbolique se caractérise ainsi comme *lacune phénoménologique*. Si elle n'est pas sans influence sur le champ phénoménologique, cette influence ayant la particularité d'être *sans attestation* phénoménologique.

Richir distingue à ce titre ce qu'il désigne comme l'*inconscient phénoménologique*, tout ce qui, dans le champ des phénomènes, n'est pas identifié, passible d'une visée consciente, qui habite le champ sans s'y attester intentionnellement tout en y exerçant des effets virtuels (la base de toute transposition architectonique), et l'*inconscient symbolique* (l'inconscient de la psychanalyse) qui se caractérise de son côté par son caractère parfaitement aveugle et mécanique, dénué de tout fondement phénoménologique, même le plus archaïque. La dimension proprement phénoménologique de la genèse se caractérise par ce que Richir appelle le phénomène-de-monde¹¹. Dans la phénoménologie richirienne, le phénomène ne paraît jamais seul¹², et loin de pouvoir être abstrait

¹⁰ A ce sujet, cf. « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

¹¹ On soulignera que la structure du problème tel que le pose Richir est très apparentée à la structure lacanienne enchevêtrant le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire, et à l'utilisation qui a pu en être faite dans ce qu'Yves Duroux appelle le second structuralisme, regroupé autour d'Althusser dans les années 60 : ainsi écrit Duroux, « (...) dans notre structuralisme, notre structuralisme fort, l'expérience est *incluse* dans la structure. C'est pour ça qu'il y a un dédoublement de la structure, structure virtuelle/actuelle. »,

du faisceau d'implications dont il émerge, doit être considéré *aussi* comme partie abstraite d'un phénomène-de-monde à appréhender dans sa globalité. La distorsion précisément, est double. Elle est d'une part *phénoménologique*, dans la mesure où les phénomènes se groupent et s'*individuent* (sans pour autant s'*identifier*) sous l'horizon de structures qui ne leur appartiennent pas en propre et sont au contraire les vecteurs de ces groupements et individuations. Elle est d'autre part *symbolique*, à propos de laquelle Richir parle d'un « trou dans l'être au monde¹³ », d'une lacune dans l'exercice de la liberté phénoménologique¹⁴ ou encore de l'« irruption de la non-phénoménalité dans la phénoménalité des phénomènes¹⁵ ».

Si le symbolique n'est pas à proprement parler phénoménologique, il se comprend bien à partir de la structure du champ phénoménologique caractérisée par des *rythmes*, par le mouvement des *Wesen* sauvages¹⁶ qui jouent pour Alexander Schnell¹⁷ dans l'architectonique richirienne le rôle d'une *archi-écriture*. D'une certaine façon en effet, la rythmique phénoménologique donne bien le lieu transcendantal d'un non-phénoménologique qui vient originairement s'inscrire au sein du phénoménologique pour « l'entraîner » sur le chemin de la phénoménalisation. Comme l'explique en détail Robert Alexander dans sa thèse¹⁸, il s'agit bien, avec le concept de *schématisme phénoménologique*¹⁹, de montrer qu'il y a toujours autre dans la phénoménalisation que le phénomène *stricto sensu* : la phénoménalisation est toujours mise en forme du phénomène, mais cette forme n'existe nulle part, n'est

<http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html>. Le phénoménologique relève ici à la fois de l'imaginaire (dans la dimension des phénomènes-de-mondes) et du réel (dans sa concrétude), tandis que le symbolique richirien déborde un peu par rapport au symbolique lacanien et empiète sur la dimension de l'imaginaire. Pour ce second structuralisme, il s'agissait en effet de concevoir l'expérience à la fois sur le plan de l'imaginaire et celui du réel : « (...) l'idée c'était effectivement le dédoublement du sujet; c'est que le sujet, en tant qu'il est *absent* au niveau structural, a des effets de plein au niveau structuré. » De la même façon, chez Richir, la pensée articulée par le bas par les formes mondes et par le haut par l'institution symbolique n'est pas purement technique et automatique parce qu'elle comporte une dimension de rencontre avec le phénoménologique *en tant que phénoménologique*. La distinction que fait Richir de ce qu'il appelle la tautologie symbolique d'avec la tautologie logique nous paraît une transposition de la problématique du structuralisme (et particulièrement du second structuralisme) sur le plan de la phénoménologie. En quoi la pensée richirienne est profondément héritière et transformatrice des pensées contemporaines de son élaboration.

¹² A ce sujet, cf. notre ouvrage *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, op.cit.

¹³ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 36.

¹⁴ Richir prend l'exemple de l'analyse freudienne de l'homme au loup (Freud) et note que, dans le rêve relaté par le patient en question, ce qui suscite l'angoisse du sujet, *ce n'est pas que le sujet se sente terrorisé mais qu'il ne comprenne pas pourquoi, ne comprenne pas le sens de cette terreur*. Le symbolique, note-t-il, est ainsi une sphère « hors phénoménologique », une sphère qui n'est pas seulement de non position, mais d'absence absolue dans la mesure où aucune attestation d'aucune sorte ne peut en être faite puisqu'il s'agit précisément de ce qui œuvre de façon automatique, mécanique, ce en quoi l'humain est menacé de l'intérieur de lui-même par la machine qu'il est aussi. « (...) ce qui se répète dans l'automatisme n'est pas de l'ordre du phénomène et du phénomène-de-monde, mais au contraire est de l'ordre de la lacune au phénomène, et en particulier au phénomène de langage (...). », *Ibid.*, p. 36.

¹⁵ Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 643-664.

¹⁶ Richir utilise, avec Merleau-Ponty, le terme de *Wesen sauvages* pour désigner ces concrétudes. Dans l'analyse de Merleau-Ponty, elles participent de ce que celui-ci appelle le sens *sauvage* et caractérisent les charnières les plus élémentaires des « rayons de monde ». Dans les notes pour *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty place à la base de la phénoménalisation un processus originaire de *sédimentation existentielle* mettant en jeu des concrétudes jouant le rôle d'*existentiels incarnés*. Il s'agit par-là de saisir le *principe barbare* de la genèse d'une expérience. Très explicitement, il écrit : « Des concrétudes ou des *Wesen* phénoménologiques sauvages portant en eux-mêmes, en leur masse indivise, du sensible (visible, tangible, audible, etc.), de la *Stimmung*, et de la pensée. » (*Ibid.*, p. 57). *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, en particulier « Interrogation et intuition ». Cf. aussi, dans les *Appendices*, le concept de *rayons de monde* (p. 293-295).

¹⁷ « Temporalité et affectivité », dans P. Kerszberg, A. Mazzu, A. Schnell, *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles : Ousia, 2009, p. 122 : « La concrétude de cette écriture serait constituée d'après M. Richir justement par les *Wesen sauvages*. »

¹⁸ La refondation richirienne de la phénoménologie : les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque.

¹⁹ Selon la définition donnée par Richir, « (...) le schématisme de la phénoménalisation, comme schématisme sans concept déjà donné et déterminé (...), est ce en quoi se constitue (au sens actif du terme) le phénomène comme individu, non certes comme individu indivisible ou comme un atome phénoménal, puisque l'indivisibilité en ferait un concept ou une idée, mais comme une union provisoire et intrinsèque, radicalement contingente. », *Phénomènes, temps et être*, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1985, p. 21. Cf. aussi notre commentaire dans notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens »

compréhensible que comme rythme, empreinte du champ phénoménologique sur lui-même, c'est-à-dire quelque chose qui fonctionne « comme » un rythme. Ainsi :

« (...) si on peut parler de rythme comme rythme transcendantal de l'individuation ce n'est que parce que « le rythme n'articule des phénomènes que par les « silences » qu'il y a en lui, c'est-à-dire », et c'est crucial, « par le non-phénoménal qui se glisse entre les phénomènes » et que « c'est par la non-phénoménalité qu'il y a » « espacement et temporalisation transcendants des phénomènes, et même espacement et temporalisation qui tiennent ensemble les phénomènes²⁰ ».

Cette rythmique phénoménologique, qui décrit le processus « d'endogénéisation » (pour utiliser les termes d'Alexander Schnell²¹) de la trace au sein du champ phénoménologique, est bien aussi le lieu architectonique de la nature.

Le double schématisme de l'expérience animale

Rappelons d'abord quelques indications données par Husserl et Heidegger sur la nature et l'animalité²². Celles-ci nous permettront de mieux appréhender la façon dont Richir la conçoit et la déplace pour comprendre le fonctionnement de l'institution symbolique.

1) Husserl d'une part rejette le naturalisme mais reconnaît une certaine irréductibilité de la nature en tant que « fond factuel qui est en soit inintelligible²³ ». La phénoménalité est bien selon lui bornée par l'horizon vide des facteurs héréditaires. Ainsi « (...) l'horizon originaire, les facteurs héréditaires, est en son sens originaire horizon vide²⁴ ». Ou encore : « (...) l'ensemble du processus qui correspond au développement phylogénétique est sédimenté en chaque cellule germinale monadique qui vient à naître²⁵ ». La masse originaire est étirée par des forces qui ne correspondent à rien d'expérimentable mais au sein desquelles se tracent les sillons de la phénoménalisation. La génétisation pénètre cet inintelligible mais ne le réduit pas : elle en construit l'intelligibilité en ressaisissant le sens même de son inintelligibilité. La façon dont la phénoménologie richirienne élabore la question de la nature s'inscrit dans cette lignée. Selon Richir en effet « (...) à son horizon, mais pour ainsi dire hors champ, se trouve, nous l'avons vu, le proprement « biologique », qui ne relève pas, pour sa part, de la phénoménologie, bien que sa « ligne de démarcation » avec celle-ci y reste à jamais indécise et indéterminable.²⁶ » Si cette ligne de démarcation est impossible à fixer, la « contrepartie » phénoménologique de la nature peut bel et bien être construite²⁷ :

²⁰ *Recherches Phénoménologiques* 2, Bruxelles : Ousia, 1983, p. 123.

²¹ Cf. à ce sujet *Le sens se faisant*, Bruxelles : Ousia, 2011.

²² Cf. notre article « Variations sur la poussée et la pulsion. L'action, le soi et l'implication », *Annales de phénoménologie* n°12/2013.

²³ *Ideen II*, § 61

²⁴ *ZPI*, p. 604, cité par Jean-Luc Petit, « La constitution par le mouvement », J. Petitot, B. Pachoud., F. Roy, F. Varela, *Naturaliser la phénoménologie*, Paris : CNRS, 2002.

²⁵ *ZPI*, p. 609 cité par Jean-Luc Petit, *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 272

²⁷ Rappelons qu'Alexander Schnell développe son idée de phénoménologie constructive à partir du concept de construction développé par Fink

l'élargissement richirien autorise une certaine « phénoménologisation » de l'« inphénoménologisable » husserlien.

2) La lecture que Richir propose des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* permet de préciser cette question davantage. Heidegger y comprend l'expérience animale en termes de *capacité*. La relation de l'animal à son environnement est pour Heidegger celui d'une capacité qui *se donne des organes*, ou se donne *comme* organe – selon l'exemple de la paramécie donné par von Uexküll qui sécrète un orifice qui est successivement bouche, estomac et orifice d'excrétion. Cet exemple est pour Heidegger, généralisable : la capacité, d'une certaine façon, s'exprime, ou, plus exactement, se « diffère » dans l'organe qui pourrait-on dire est capacité-se-faisant, capacité-se-capacitant. Ainsi, « (...) il y a (...) une sorte de différence (...) de la capacité dans l'organe, qui ne lui appartient qu'en vertu de cette différence, et sans que cette différence soit temporalisation/spatialisation en langage²⁸ » Par cette référence à la thématique derridienne de la *différance*, Richir entend souligner que, pour Heidegger, le rapport de la capacité à l'organe est en quelque sorte similaire à celui du sens au signe graphique : la capacité se manifeste par l'organe mais du même coup se perd, se *prothétise*.

Pour autant, contre Heidegger, Richir montre que cette relation de la capacité à l'organe n'est pas totalement aveugle et que l'enjeu est bien *de lier une certaine teneur phénoménologique de l'expérience animale et les dimensions instinctives qui la structurent*. D'une certaine façon, certes le « voir animal » « sait » toujours déjà ce qu'il a à voir, selon ce que Lorenz qualifie de comportements innés. » Cependant, cette sorte d'appropriation de la capacité à l'organe est elle-même habitée par une dimension affective, et dès lors, déjà phénoménologie. Ainsi, note Richir, l'animal peut manifester des *comportements d'appétence* – une appétence assouvie non par la rencontre des *stimulis* déclencheurs, mais par l'accomplissement de l'acte²⁹. Ainsi, le chat qui joue – se rapporte d'une certaine façon à la ficelle ou à l'objet qui bouge comme s'il était une souris, mais sans être pour autant capturé par un mécanisme de chasse. Cette dimension de *jeu*, importante chez le jeune animal pour l'appropriation et l'intégration de ses dispositions, mobilise pour Richir une véritable expérience phénoménologique. Dans le jeu en effet, « (...) il y a (...) de la *phénoménalisation*, du *phénomène*, de l'*eidétique*, du *phénoménologique* chez l'animal et pour l'animal : ce ne sont pas des caractères qui lui sont intrinsèquement dérobés, comme le pensait Heidegger, car s'il est vrai que ce « dérobement » est bien lié à la capture comportementale, il est faux que l'animal soit toujours et universellement pris par cette capture qui, par ailleurs, existe aussi chez l'homme, bien que, nous le verrons, à un autre niveau, celui de l'institution symbolique³⁰ »

dans la *Méditation Cartésienne VI*. Pour Schnell, le concept de construction phénoménologique n'est pas lié comme pour Fink au « dépassement » de la phénoménologie transcendantale dans une *cosmologie phénoménologique* mais à l'*éclaircissement* de sa systématique interne. Il s'agit de *produire* l'intelligibilité de la méthode phénoménologique en déployant la nécessité interne de ses opérations. Les « constructions phénoménologiques », procèdent ainsi à la *déduction de structures nécessaires à l'intelligibilité de descriptions faites au niveau supérieur, à l'intelligibilité du sens selon lequel la concrétude se manifeste à nous*. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive entend ainsi à la fois produire une théorie générale des constructions phénoménologiques, qu'il mettra à l'épreuve sur des questions restées patentes et profiter de l'occasion pour interroger comme tel le sens du transcendantalisme phénoménologique. Il s'agit : « (...) des outils que le phénoménologue se donne pour rendre compte d'une teneur phénoménale déterminée et dont il ne découvre la régularité (voire même la légitimité, justement) qu'en procédant à ces constructions (...) » Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2007, p. 20.

²⁸ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 233

²⁹ *Ibid.*, p. 257

³⁰ *Ibid.*, p. 270.

Richir illustre son propos en évoquant la façon dont un chimpanzé de Köhler résout un problème (attraper une banane grâce à une caisse), en deux temps. La description du comportement du chimpanzé en effet, et des étapes qui s'y dessinent, semblent bien révéler quelque chose comme une expérience de penser, une expérience de compréhension. Le chimpanzé après quelques tentatives de saisie infructueuses semble se détourner du problème pour jouer avec la caisse, comme s'il comprenait que celle-ci constitue bien un élément dont il doit comprendre le rôle en expérimentant les possibilités qu'il lui offre. En grimpant sur la caisse, il finit ainsi par comprendre que la caisse peut bel et bien lui servir à attraper la banane dès-lors qu'il place celle-ci dans une position appropriée. Il semble bien autrement dit ici qu'il y a mise en circuit de deux « *Wesen* » (qui ne sont justement pas des objets), et en cela, écrit Richir, *amorce-de-sens*³¹, même si ce projet de monde est aussitôt recouvert par un effet d'appétence. Cette double tension se retrouve de façon transposée à travers la question des rythmes phénoménologiques et de leur enroulement en institution symbolique. L'énigme de l'humanité de l'homme réside dans la *relative plasticité des systèmes instinctifs*, de leur décorrélation d'avec les stimulus qui les motivent, de leur traductions, de leur réinvestissements, de la façon en fin de compte dont il laisse libre champ au déploiement d'un projet de monde qu'ils motivent, soutiennent, mettent en mouvement pour y amener ce mouvement de détermination et d'enveloppement. Cette dualité de l'automaticité d'un schématisme aveugle et de la liberté d'un schématisme phénoménologique se retrouve selon Richir de transposée dans l'expérience humaine. En quelque sorte, l'inconscient symbolique est l'animalité continuée au sein du langage.

Le symbolique comme lacune phénoménologique

L'absence comme point de vue

C'est à travers sa refonte de l'eidétique que Richir montre explicitement comment la rythmique peut se retourner sur elle-même en institution symbolique, comment l'absence peut devenir point de vue sur la phénoménalité, horizon de la phénoménalisation, autrement dit encore, *eidos*. Précisons que l'idéalité et l'institution symbolique ne se recouvrent pas. L'institution symbolique s'instaure certes à travers des idéalités, mais en tant que *système* par ailleurs traversé par des ordres, des hiérarchies, des évaluations qui ne sont pas idéales.

Pour Richir en effet, l'*eidos* n'existe pas ; il n'est que l'horizon, lui-même indonnable d'une identité constituée en point de vue. L'idéalité est « visée » en l'idéalité plutôt que visée de l'idéalité n'est *a priori* liée à aucune concrétude déterminée bien qu'elle n'ait besoin de la base d'une concrétude pour se maintenir. Ainsi, l'idéalité apparaît comme unité rythmique se ressaisissant mais ce ressaisissement est précisément un *saut* et une *coupure*³². Les *eidè* sont ainsi des

³¹ Richir distingue l'*amorce-de-sens*, saillance pouvant occasionner le déploiement d'une phase de sens, et le *sens-en-amorce*, qui est une phase de sens immature (selon la terminologie richirienne) et naissante.

³² Pour plus de précisions à ce sujet, cf. Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, Bruxelles : Ousia, 2011.

« (...) nœuds (noyaux) de lambeaux de sens condensés par superposition en empilement, c'est-à-dire [d]es nœuds d'empreintes schématiques où se croisent des lambeaux schématiques indéfinis incitant à une pluralité à jamais potentielle, donc virtuelle de phénomènes de langage enchevêtrés par leur superposition (...) »³³

Il faut bien comprendre ici, souligne Richir, que la lacune symbolique ne relève pas de ce que Richir appelle le hors-langage (lequel est du phénoménologique sauvage, de la phénoménalisation hors-sens³⁴) mais de la transposition d'une empreinte rythmique au sein du sens. Le symbolique en d'autres termes n'est déterminable que sur l'horizon du sens – auquel il sert d'appui et qu'il trouve et automatise³⁵.

L'idée de trou, de lacune, ne peut être introduite que dans la dimension du sens. *Ce n'est que sur fond de la temporalisation des phases de sens qu'une absence sans trace, qu'une non-phénoménalité est pensable*, parce que la temporalisation du sens est structurée de façon à ce qu'elle vise ou poursuive quelque chose, mais quelque chose qui n'est rien, qui n'a aucune base phénoménale. Le symbolique apparaît en quelque sorte à travers le sens *comme l'ombre que celui-ci projette, comme ce qui, dans le sens et depuis le sens, est insensé, alors même qu'il participe de son mouvement*. Les *signes du sens* sont investis comme signifiants dans la mesure où ils désignent quelque part la phénoménalisation qui n'a pas eu lieu : ils introduisent un « déphasage dans la phase de présence³⁶ », comme s'il s'y jouait une autre phase de présence. De cette façon, le symbolique joue en quelque sorte comme un pseudo-langage invisible au cœur du langage, dans la mesure où : « (...) la caractéristique du sens symbolique est précisément (...) de ne pas se donner, d'échapper dans le non-sens tout en faisant sens à un autre égard³⁷ ».

Il y a ainsi dans l'absence d'expérience du symbolique quelque chose du *vécu traumatique* selon Freud, mais selon Richir (ici plus lacanien que freudien), il n'y a pas d'événement refoulé, mais une *structure* renvoyant à un similaire événement manquant, une structure de vide ou de manque, ce manque n'étant pas non plus rien, mais rien de *sensé*. Comme le précise Richir en effet, « ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme rien que phénomène (qui est donc pour nous l'équivalent du *réel* lacanien).³⁸ », mais cette rencontre manquée n'est que l'*ombre* de la constitution du sens, et sa dimension « pathologique » ne relève que d'un

33 *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble : Jérôme Millon, 2008, p. 161, cité par Schnell, *Le sens se faisant*, p. 81. Celui-ci conclut : « Dans la mesure où ce schématisme de la répétition se répétant constitue la « forme » des noyaux d'empreintes schématiques autant que du prisme temporel sur la base duquel s'instituent les *eidè*, nous avons effectivement – telle est la thèse centrale de toutes les réflexions de M. Richir sur l'institution de l'idéalité et la nouveauté au moins par rapport aux *Recherches Phénoménologiques*, si ce n'est même par rapport à l'*Institution de l'idéalité* – une institution « endogène », « intérieure », « immanente », de l'idéalité (...) ». On ajoutera que la théorie richirienne de l'idéalité est très proche de la façon dont Derrida conçoit celle-ci, toujours hantée par la facticité irréductible de l'exemplaire ayant permis d'accéder à elle, jamais totalement transparente, par conséquent, car portant la trace d'une rupture ou d'un saut initial. Pour Richir, ce statut *quasi-transcendantal* de l'*eidos* n'atténue en rien la puissance créatrice de l'idéalité, qui fonctionne certes toujours au sein d'un système (Richir revendique à ce sujet la parenté avec *Les idéalités mathématiques* de Desanti), mais porte toujours par rapport à ce système une béance qui peut être création ou aveuglement. Cf. à ce sujet notre article « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », *Annales de phénoménologie* n°11/2012.

34 Pour cela, cf. notre ouvrage *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, en particulier le chapitre 3 consacré aux synthèses passives, à paraître aux éditions Springer, 2013.

35 Ajoutons qu'en insistant sur le caractère par essence arbitraire de l'institution symbolique en tant que telle, Richir s'inscrit dans une certaine filiation du *structuralisme*, en particulier de Lévi-Strauss, qu'il parvient par un tour de force dialectique à re-phénoménologiser en préservant sa dimension non-phénoménologique.

36 *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 146.

37 *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 147.

38 *Ibid*, p. 34.

certain agencement architectonique (que l'anthropologie phénoménologique peut décrire) au sein duquel la temporalité propre du sens est court-circuité, et le schématisme obnubilé par ses lacunes.

Une césure et une intrication

Précisons bien que la césure du phénoménologique et du symbolique, dont Richir souligne la radicalité, est d'abord posée par lui de façon *méthodologique*. Au sein de l'expérience, symbolique et phénoménologique *s'intriquent*. Le symbolique a des points de jonction avec le phénoménologique, ne serait-ce qu'en ce qu'il a lui-même des origines phénoménologiques, qu'il relève des processus phénoménologiques enfouis de marquage à distance et de polarisation que nous avons évoqués. La question est tout autant par conséquent de comprendre comment le symbolique peut pénétrer le champ phénoménologique, y loger, s'inscrire dans ses processus de condensations et de métamorphoses³⁹.

Il faut bien comprendre ce qu'on entend en disant que le symbolique est le non-phénoménologique. S'il n'y a pas de phénoménalité du symbolique, il y a bien, il faut y insister, une inscription phénoménologique du symbolique, puisque le symbolique est en quelque sorte la structuration non-phénoménologique du phénoménologique, l'horizon de son auto-apparition. Il ne faut pas dire, en d'autres termes, qu'il n'y a pas d'expérience du symbolique. D'une certaine façon le symbolique est le phénoménologique : je perçois autant une forme symbolique qu'une forme phénoménologique, en ce sens que ma perception se déploie en elle, dans sa configuration, dans l'horizon ouvert par elle. C'est bien au sein même de cette expérience, ici la perception, que la dimension symbolique est à caractériser en tant que telle. Pour le dire autrement encore, la réalité du symbolique n'est pas en cause : le symbolique n'est pas moins ou plus réel que le sensible auquel il est inextricablement mêlé dans l'expérience concrète. Soulignons bien ici l'évolution particulièrement féconde qu'introduit la distinction du symbolique et du phénoménologique par rapport à la façon husserlienne de thématiser la genèse en accordant une priorité nette au perceptif (que Richir dérive au contraire, en le distinguant de l'affectif et du sensible). Le symbolique étant d'un autre ordre que le phénoménologique n'est à proprement pas plus tardif que lui. Il est d'une certaine façon là depuis le début de la genèse, co-évolue avec les structures de la phénoménalisation. En quelque sorte, la genèse est agencement de pleins et de vides – le symbolique caractérisant les vides tandis que le phénoménologique décrit les pleins.

39 On retrouvera ici à nouveau une forte résonance avec la pensée de Merleau-Ponty. Comme le signale Etienne Bimbenet, « (...) on reconnaîtra (...), en revenant à la lettre de *La Structure du comportement*, que la « conscience naturée » y est présentée comme inséparable de la « conscience naturante », que par conséquent la vie en nous est inséparable de la fonction « symbolique » ou « catégoriale » qui est dite en sublimer intégralement le sens, que dès lors un corps humain, aussi vivant soit-il, n'est plus rien d'animal, enrôlé qu'il est dans la sphère de « l'esprit » et de la « connaissance d'un univers », qu'enfin « le problème de la perception est tout entier dans cette dualité » *La Structure du comportement*, p. 190-191 », « Sens pratique et pratiques réflexives », *Archives de Philosophie* 2006/1 - Tome 69, pp 57 -78. On pourra aussi rapprocher cette conception de ce que propose Jocelyn Benoist dans ses *Elements de philosophie réaliste*, Paris : Editions Jules Vrin, 2011, en écrivant que « Là où l'être humain perçoit, c'est, immédiatement, en tant qu'animal rationnel. De ce point de vue, on pourrait dire que c'est donc son animalité (et non sa rationalité en tant que pensée comme extérieure à cette animalité) qui distingue l'animal humain des autres animaux. Sa rationalité est son animalité. », p. 154

Le symbolique et l'expérience de la pensée

L'intrication du phénoménologique et du symbolique est importante à considérer si on veut caractériser l'expérience de la pensée, son processus spécifique. Le champ phénoménologique, quel que soit son caractère chaotique, instable, explosif, est toujours pour Richir un abîme créateur⁴⁰. Inversement, toute institution symbolique du réel est d'une certaine façon tautologique, c'est-à-dire réflexion d'elle-même et des lois qu'elle pose. Cette tautologie symbolique, qui est le lot de toute élaboration de sens, de toute science, de toute pensée, n'est cependant pas figée car elle est tautologie symbolique du phénoménologique et celui-ci agit en elle et en déplace les enjeux. En d'autres termes, il y a dans l'institution symbolique à la fois la place d'une créativité et le risque d'une aliénation : lorsque l'institution symbolique fonctionne trop bien, lorsqu'elle ne laisse plus rien hors d'elle-même, le phénoménologique est en quelque sorte occulté, et la tautologie symbolique se ferme en une véritable *tautologie logique*. Richir voit à ce titre dans le jeu caché du symbolique l'équivalent du *Gestell* heideggérien : un *Gestell* en quelque sorte déplacé, car co-originaire de la pensée elle-même et non d'un certain mode d'appropriation de cette pensée (ou de l'Être à lui-même dans le nœud de la pensée), à la fois ressource et menace. En quelque sorte, pour reprendre le terme forgé par Bernard Stiegler à partir de la lecture derridienne de Platon, le symbolique est pharmacologique. La pensée du symbolique relève bien d'une pharmacologie, d'un « (...) discours sur le *pharmakon* appréhendé du même geste dans ses dimensions curatives et dans ses dimensions toxiques.⁴¹ »

Signalons enfin que la pratique de la phénoménologie mobilise elle-même les *ressources du symbolique* dans son zig-zag entre constitué et constituant, et toute « l'intelligibilité latente » qui y est déposée. Sa difficulté est moins de sortir des évidences de la langue, que d'arriver à concilier cette puissance expressive des phénomènes-de-langage (du sens-se-faisant) qui se manifeste dans la poésie et de la littérature, et la nécessité, pour la philosophie, sinon d'arriver à l'auto-possession de son sens, du moins à garder une prise méthodique sur ce qu'elle révèle. La phénoménologie richirienne plonge dans les profondeurs de la poésie, mais elle ne devient pas pour autant poésie. Elle doit d'une certaine façon conserver une réflexivité dans la façon dont elle s'écrit, pouvoir se transmettre, en conservant son intelligibilité, déployer une dimension cumulative – même si, on l'a vu, Richir est plus que personne conscient de ce que la temporalité contient intrinsèquement de perte, et de ce que le sens ne se transmet jamais sans variation, modulation, ou encore, pour user d'un terme derridien, réécriture. La phénoménologie ne peut habiter la naissance du sens, mais seulement se tenir à sa lisière, et par la série de ses médiations, de ses retours et de ses empiètements, tenter d'en stabiliser l'accès *sans en arrêter le mouvement*⁴².

⁴⁰ A ce sujet, la conclusion de notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

⁴¹ *Pourquoi la vie vaut la peine d'être vécue*, Paris : Flammarion, 2009, p. 16

⁴² « (...) C'est le prix à payer, finalement, pour la mise en jeu de l'épochè phénoménologique hyperbolique, et l'abandon de la visée métaphysique à se mouvoir exclusivement dans la « plaine de la vérité ». Toujours doit peser sur l'entreprise proprement phénoménologique le *soupçon* », « Langage et institution symbolique », *Annales de Phénoménologie*, n° 4/2005, p. 138.

Conclusion

La pensée richirienne du symbolique traduit un enracinement merleau-pontyien retourné sur lui-même par une radicalisation des questions d'identification analysées par Husserl. Le symbolique relève est co-originaire du champ phénoménologique : il relève de son mouvement, de sa rythmique interne, mais traduit également, là est la grande originalité de Richir, le retournement sur soi de cette rythmique en idéalisation portant un système spécifique d'appréhension de la phénoménalité.

Les avancées les plus récentes et les plus originales de la pensée richirienne sur la question de l'espace, la thématique de *l'élément de l'intelligible*⁴³ – de cette structure de distance au sein même de la phénoménalité intégrant l'extériorité au processus de la phénoménalisation pour désancrer la chose de son origine phénoménale, prolongent ce questionnement sur le statut de l'absence et de ses transpositions dans la structuration de l'expérience. Selon Alexander Schnell, c'est au niveau de cette interface de la spatialité ouverte en extériorité et de l'idéalité que la rupture richirienne est la plus profonde, la plus féconde, et en quelque chose la plus vertigineuse. Le symbolique est précisément le lieu de ce croisement d'une spatialité et d'une idéalité, qui sont les deux modes d'inscription de l'absence dans les nervures de la phénoménalisation.

Ajoutons que la réflexion richirienne sur le symbolique laisse transparaître au sein de sa pensée, au-delà du débat visible, revendiqué, que mène Richir avec Husserl, au-delà du poids de la référence kantienne, un débat plus larvé mais tout aussi essentiel avec la pensée derridienne, et ce qu'introduit Derrida en philosophie avec les concepts de trace, d'écriture, de différance, qui permettent à Richir de réintroduire les questions d'animalité et de naturalité avec ce qu'elles comportent d'étrangeté et d'insensé. Il y a bien chez Richir une volonté de rephénoménologisation de la trace – fut-ce en l'associant à un processus de dé-phénoménologisation du phénoménologique lui-même. La mise en mouvement rythmique de la trace engage ainsi Richir sur le chemin d'une traduction phénoménologique de l'énigme des instincts et des pulsions, non précisément, dans ce que ceux-ci auraient de déjà homogène à l'intentionnalité qui les prolongerait, les exprimerait, mais dans la relation ambiguë qui en fait à la fois le terreau du développement intentionnel et sa limite, sa structure de béance interne, son écart.

Notons enfin que la problématique richirienne du symbolique propose des éléments intéressants pour poursuivre la phénoménologie sur le terrain de l'anthropologie, de la sociologie et de la philosophie politique. 1) *Anthropologiquement*, parce qu'il s'agit d'envisager les différentes façons dont le symbolique fait monde et lie les phénomènes – qui ne sont plus désormais des étants – pour cela. Richir propose dans cette optique une analyse approfondie de la pensée mythologique dans *L'expérience du penser*, mais on pourrait tout aussi bien envisager un prolongement de son questionnement sur le terrain de l'anthropologie positive – par exemple pour caractériser le

⁴³ Cf. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : Jérôme Millon, 2006. Cf. aussi Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, et Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, op.cit.

statut et ce que Philippe Descola nomme les quatre ontologies dans *Par-delà nature et culture*⁴⁴. 2) *Sociologiquement*, car la pensée richirienne du symbolique nous paraît particulièrement à même d'aider à comprendre le mode d'inscription et de participation du symbolique à l'expérience, ainsi d'ouvrir la possibilité de décrire les processus par lesquels s'instaurent les *habitus*, la façon par laquelle le monde social s'intériorise et joue en nous. Les interfaces de la phénoménologie et de la sociologie bourdieusienne nous semblent en particulier intéressantes à examiner sous cet angle⁴⁵. 3) *Politiquement*, car Richir propose également, à travers sa théorie du symbolique, une pensée politique de la *polis* comme *Sache*⁴⁶. Nous avons bien insisté sur le fait que l'institution symbolique n'est pas seulement une menace pour le sens. Elle en est aussi une ressource, un moteur, dès lors qu'elle est elle-même toujours dérangée, ébranlée, reconfigurée par les mouvements de sens en formation, que ces mouvements eux-mêmes sont secrètement nourris et aimantés par l'armature symbolique qui donne, à la fugacité de leur surgissement, l'horizon d'une pérennité. Sur ce terrain, la pensée de Richir rencontre également les élaborations esthético-politiques de Bernard Stiegler⁴⁷ ou de Jacques Rancière (sur l'idée de *partage du sensible*) auxquelles il serait intéressant de la confronter.

⁴⁴ *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005.

⁴⁵ Il s'agira cependant de ménager l'espace d'une pensée de la praxis et de l'action à partir de la conceptualité développée par Richir – très influencée par un paradigme esthétique. Nous avons tenté d'apporter quelques éléments pour cela dans notre article « Variations sur la poussée et la pulsion. L'action, le soi et l'implication », *Annales de phénoménologie* n°12/2013.

⁴⁶ « C'est-à-dire : qu'est-ce qui tient les hommes ensemble dans une société, dans une cité. Par exemple, qu'est-ce qui fait que nous sommes ici à nous sentir (en tout cas c'est mon cas) européens. Pas américains ou asiatiques, européens, alors même que l'Europe est morcelée, a été traversée par des guerres intestines, divisées par des langues différentes. C'est vraiment une question complexe. Qu'est-ce qui fait que les hommes se sentent appartenir à la même société ? Je dis bien société, pas ethnie ou catégorie sociale ou agrégat ! Qu'est-ce qui justement distingue une société d'un agrégat ! », Marc Richir, entretien avec *Actu-Philosophia*, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article387>.

⁴⁷ Mise en parallèle que nous avons amorcé dans notre texte « La phénoménologie à l'épreuve de la déconstruction. La phénoménologie de Marc Richir comme phénoménologie du sens se faisant », actes du colloque *Making Sense 2*, tenu au Centre Pompidou en octobre 2010, Oxford : Peter Lang 2012.

Phantasie Leib, comunidad y antropología fenomenológica en Marc Richir

Diana Gumiel

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

El objetivo de este artículo es discernir el subtítulo de Marc Richir, del 2004, a saber, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Tradicionalmente, la fenomenología se ha mostrado reticente a vincularse a la antropología. Por el contrario, Richir le confiere una importancia al incluirlo en dicho título. Frente al planteamiento cartesiano de una subjetividad solipsista, primero Husserl y después Richir, proponen la intersubjetividad. La comunidad prevalece ante la individualidad de un yo generalizador. El otro se convierte en nuestra *encarnación*, una *encarnación viva*, define nuestro propio yo, siempre que se haga en un *des-anchaje*, es decir, se produce una *unión en la distancia*, es el tejido de la intersubjetividad. La comunidad, por tanto, toma forma, pero, no es uniforme, aunque está siempre unida. El concepto de *Phantasie Leib* juega un papel fundamental en dicha comunidad, este concepto richiriano es muy importante para comprender el movimiento entre phantasia y pensamiento, además, de suponer una gran influencia en los fenomenólogos actuales como Murakami. Este movimiento es también importante en el lenguaje y los *fenómenos del lenguaje*, a su vez, relevante también en la fundamentación de la intersubjetividad.

Palabras clave

Phantasie Leib, intersubjetividad, Richir, unión en la distancia, lenguaje, fenómenos del lenguaje, comunidad

Abstract

The aim of this paper is to discern the subtitle on 2004 Marc Richir's book, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Traditionally, Phenomenology has been elusive to link to Anthropology. However, Richir gives its importance including it into the title of his book. Husserl first, and then Richir, facing the Cartesian solipsist subjectivity outline, propose the concept of intersubjectivity. Community prevails over an individual and generalizing self. The other, then, becomes our *incarnation*, a *live-incarnation*, it defines our own self, as long as it is done from a *de-anchoring*, that is to say, there is a *union in distance*, it is the intersubjectivity tissue. The community, therefore, shapes up, but it is not uniform yet it is always a whole. The concept of *Phantasie Leib* plays a significant role in this community, this Richirianne concept is very important to grasp the movement between fantasy and language, also, it is very influential in actual phenomenologists as Murakami. This movement is also key in language and *phenomena language*, furthermore, is also relevant in the Inter-subjectivity Foundation.

Key words

Phantasie Leib, intersubjectivity, Richir, union in distance, language, language phenomena, community

***Phantasieleib*, comunidad y antropología fenomenológica en Marc Richir**

Diana Gumiel

Universidad Autónoma de Madrid

Indudablemente, la aportación de Marc Richir a la filosofía es enorme, su refinado análisis tanto de Husserl como de Merleau-Ponty son magníficos, sus conocimientos en el campo de la física aportan una original y novísima perspectiva a la fenomenología, su interés y amplio conocimiento en el campo del psicoanálisis supone una causa añadida para estudiarle. Sin embargo, hay un concepto que destaca por encima de todo su pensamiento, *Phantasieleib*. Dicho concepto será clave en el discernimiento del subtítulo añadido en su libro del 2004, el denominado *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, donde detalla las nociones de las tres ideas especificadas en el título, en cambio, la referencia a la fenomenología y a la antropología fenomenológica produce, cuando menos inquietud y un sinfín de cuestiones sobre el objetivo y las intenciones de dicha obra.

Las palabras de Edmund Husserl, resuenan desde el pasado:

“Desde el comienzo de la modernidad, la orientación subjetivista es característica de la época y ha tenido su efecto en dos direcciones opuestas, la antropológica (o psicológica) [165] y la transcendental (cursiva añadida) [...] Actualmente la filosofía de vida de Wilhelm Dilthey, una nueva forma de antropología, supone una gran influencia. Pero, incluso el denominado “movimiento fenomenológico” ha sido atrapado en esta nueva tendencia, alegando que el verdadero fundamento de la filosofía reside únicamente en el ser humano y más específicamente en una doctrina de la esencia del ser humano del concretamente denominado Dasein. Algunos ven esto como una reforma necesaria de la constitución original de la fenomenología, una que por primera vez supondría permitir a la fenomenología lograr el nivel de auténtica filosofía. [...] el regreso de Descartes desde el mundo pre-donado a la subjetividad que experimenta el mundo y así la subjetividad de la conciencia misma, da pie [168] a una dimensión enteramente nueva de la investigación científica. A partir de una anticipación que podemos llamar dimensión transcendental. Podemos expresar esta dimensión como un problema filosófico básico de muchas maneras: es el problema de cognición o de conciencia. Es el problema de la posibilidad de una ciencia objetivamente válida.” (Husserl, 1989)

Husserl comienza de esta manera su "Phänomenologie und Anthropologie". Claramente, se muestra

contrario a una “antropologización de la fenomenología” como vía para llegar a la subjetividad transcendental. Al respecto, Marc Richir hace una aclaración necesaria:

‘Il est à peine besoin de souligner que la problématique husserlienne de l’intersubjectivité a été le plus souvent fort mal comprise, ne serait-ce que parce qu’on a voulu y voir une version de la problématique proprement métaphysique du Même et de l’Autre, et non pas la tentative de description phénoménologique, sans cesse remise sur le métier pendant plus de trente ans, des paradoxes constitutifs de l’intersubjectivité’ (Richir, 2004)

La intersubjetividad es, entonces, clave para comprender el concepto de subjetividad richiriano y para llegar al concepto de *Phantasieleib*, añadir el prefijo “inter” supone un énfasis en el concepto del yo y del otro. Para Husserl, se produce una presentación aperceptiva del otro a través del *Einfühlung*. Richir en su análisis sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, señala que este último se sitúa por encima de la dualidad yo-otro, Husserl lo denomina subjetividad transcendental, una experiencia solitaria de los objetos y cosas, cuya finalidad es entender la naturaleza transcendental. En cambio, para Merleau-Ponty, en la vida intencional o en el *quiasma* [*Ineinander*] entre los otros y yo y viceversa, se produce una *comunitarización* [*Urgemeinschaftung*]. Existe, por tanto, una unidad, eliminando, entonces, el concepto solipsista, la cuestión será entender por qué el otro no es yo y a la vez, la razón por la cual yo no soy el otro. Existe una indudable separación, pero, a la vez una asociación, algo común. Richir a aquello que Merleau-Ponty estuvo buscando, lo denomina la *comunidad fenomenológica*. La clave, según sus propias palabras se encuentra en la búsqueda del existencial.

Retrotrayéndonos a Heidegger, el Dasein remite, siempre, “al ser de lo que cuestiona y está, así, siempre tomado por o lanzado en lo que cuestiona proyectándose a sí mismo” La paradoja se plantea porque estos existenciales son “significados *sedimentados* de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias” (Richir, 2009). Se retoma el concepto husserliano de la sedimentación englobado en la *pasividad originaria de la conciencia*. Merleau-Ponty introduce la idea de “facticidad” del Dasein definido por Heidegger, ahora bien, añade un matiz importante, la sedimentación del significado de la experiencia humana pasa a ser comunal, se *adjunta*, por tanto, a ambas experiencias, individual y colectiva.

Sin embargo, según la tradición parecería lógico basarse en el pensamiento cartesiano, *cogito ergo sum*, para basar toda la experiencia humana como suma de las individuales. En cambio, Zahavi considera que nunca se producen en aislamiento, existe un ensamblaje de experiencias, a la vez, unidas entre sí, a través del tiempo, de manera sincrónica y diacrónica. No obstante, el concepto clásico del *ego transcendental*, con su carácter unificador y organizador, hace referencia al hecho de que “pensar en una pluralidad de objetos simultánea o temporalmente dispersa es pensar en mí mismo siendo consciente de esta pluralidad, esto requiere un yo indiviso, invariable, inmutable” (Zahavi, 2010). No obstante, aceptar este concepto es muy difícil para algunos, pues, existen numerosos estudios psicopatológicos demostrando la inexistencia de un yo unitario y unificador. Por tanto, Zahavi postula la

existencia de un *puro ego*, con carácter organizador y unificador, cuya función primordial es sostener nuestra vida mental, evitándole caer en un caos desorganizado. Siewert en su análisis de Zahavi destaca la existencia para este último, de una forma de *auto-consciencia pre-reflexiva*, así como una *familiaridad*, alejada de una reflexión esquematizada, objetivante. Siewert, incluso llega a señalar el egoísmo implícito disponible a otros, en la *auto-consciencia objetivadora* zahaviana, concepto necesario para entender dicha consciencia. Por último, volviendo a la intersubjetividad, Zahavi señala que “debemos reconocer las formas básicas de consciencia de otros, distinguiéndolas de las formas derivadas de ellas □ como cuando intentamos inferir los estados mentales de otros a partir de nuestras observaciones” (Siewert, 2006). Para Zahavi, no hay necesidad de recurrir a la idea del otro para definir al yo, como contraposición o complemento, cada uno de nosotros mediante proceso mental, deducimos la consciencia del otro y asimismo, sucede con la nuestra.

Sin embargo, existen ocasiones cuando no sucede así, estos son los casos de autismo, se cumple incluso en niveles leves como el síndrome de Asperger, dichas inferencias de los estados de ánimo de otros no se producen. Murakami denomina *telepatía transcendental*, cuando se produce una suerte de comunicación de pensamiento, independiente de la voluntad de los interlocutores, y además, específica, siempre es una comunicación de *phantasia*, nunca de concepto. Murakami, realiza su análisis a partir de dos conceptos claves, su denominada *afección de contacto* y el concepto richiriano de *Phantasieleib*. Para comprenderlo, debemos entender los fundamentos del pensamiento de Richir y por ende, los conceptos de aquellos que lo inspiran principalmente, Husserl y Merleau-Ponty (Murakami, 2011). Actualmente, la influencia de los textos de Richir comienza a ser mayor en los estudios fenomenológicos y en el pensamiento de los estudiosos especializados en el tema, como es el caso de Murakami, dedicados a casos médicos específicos. Sin desdeñar el influjo del psicoanálisis, pues, supuso un gran cambio en la comprensión y enfoque de todos los desordenes mentales, pero, también en la fenomenología y, por tanto, en el estudio de la consciencia.

Al contrario de aquel planteamiento solipsista zahaviano, Husserl propone, analizando la estructura del presente primitivo, una “corriente sin ego” como fundamento y posibilitador de la actividad sedimentada posible. De la misma manera, Richir “recusa instalarse de entrada en *sujeto* alguno (y, muy en especial, en sus actos de consciencia *objetivantes*) y que, mediante la exploración del “ámbito pre-intencional”, se toma verdaderamente en serio el proyecto patočkiano de una ‘fenomenología asubjetiva’ ” (Schnell, 2010). Richir tiene un idea completamente diferente, el yo no es el sostén de la vida mental y tampoco se define en contraposición con el otro, sino que : “el otro es para Merleau-Ponty (como para Husserl)¹ el sitio de la revelación de nuestra *encarnación*, de una *encarnación viva*, en la medida que la *encarnación* nunca es lograda a no ser que caiga en un des-anclaje de la carne con respecto al cuerpo-de-carne [*Leib*] (este des-anclaje tiende a ser producido en la imaginación esquematizada y productiva [*Einbildungskraft*]), o en una total incorporación de la carne en un cuerpo-de-carne cerrada en sí misma y por consiguiente, convertida en un *Körper*, un cadáver.”(Richir, 2009)

¹ Véase nuestro trabajo “Le problème de l’incarnation en phénoménologie”, in *L’Ame et le corps* (Paris: Plon, 1990), 163-84

Según el análisis richiriano, para Merleau-Ponty nuestra propia encarnación es mostrada por el otro, quien es, por tanto, para nosotros una sorpresa, se muestra “apresentado”, des-anclado de la carne o también como lo opuesto, incorporado, como un *significado encarnado* de las manifestaciones visibles, lo que Husserl entendía como *indicios* indefinidamente fluidos, prueba de una temporalización del otro en el lenguaje. Es muy peculiar la introducción del lenguaje en este punto, el concepto de yo y del otro, regulado, marcado por un elemento común a todos, el lenguaje supone una línea de unión, generalizado a todos los individuos, pero, a la vez, una fuente de desencuentro, pues, existe una “desincronización”, el sentido puede variar. Existen unas *lagunas* y estas suponen una vía para llegar al existencial, siempre que se tome “en el sentido de lagunas de lo visible (y no lo visto), es decir, en el sentido de lagunas principalmente invisibles, *irreductibles* a lo visible. Justo como si hubiera algo sobre la vida del otro que siempre se me escapará, asimismo y gracias a esta comprensión del otro, se me pone de manifiesto que hay algo en mi propia vida también que siempre se me escapará, aunque no de la misma manera. El enfrentamiento intersubjetivo se hace, no en cada intersección de dos ensamblajes positivos completos, sino en una “unión en la distancia”, de modo que se alcanzan en algún sitio, en lo invisible (el significado) como *existencial*.” (Richir, 2009). Es decir, juntos, pero, aislados, independientes y a la vez, conectados. Así se presenta la carne como una única masa sensible, un “tejido elemental”, cuya función es la de sostén, poseedora de una *estructura metafísica*. Sin olvidar que dicha configuración no es homogénea, existen también separaciones, es el *tejido de la intersubjetividad*. Richir introduce, por tanto, el concepto de *quiasma*, “de unión-en-la-distancia a través de hueco o de lo invisible” (Richir, 2009) Entonces, la subjetividad transcendental como intersubjetividad transcendental, va tomando forma y no se puede reducir a la suma de las subjetividades individuales, existe una conexión particular y peculiar.

Aunque la arquitectónica fenomenológica de Richir supone todo un capítulo aparte, ya hay hechos numerosos y magníficos estudios al respecto, para aquellos interesados en el particular, si es cierto que se debe esbozar dicha estructura para lograr encontrar un concepto del sí-mismo. Sin olvidar en ningún momento que desgranar dicha arquitectónica fenomenológica richiriana no es el objetivo de este artículo. Retomando el camino para llegar a la definición de *Phantasieleib* y comprender el subtítulo de su libro del 2004, nos topamos con una idea alejada del aparente absolutismo propuesto en el Parménides de Platón, donde el *ser es y el no-ser, no es*, existe una inestabilidad, un *parpadeo*. No es evidente, es un espacio creado por dicho *parpadeo* entre el instante cartesiano y el temporal, este hace a su vez lo mismo con la diástasis, entonces, todo este movimiento supone la descentralización del atisbo del sí-mismo creado por la estabilización de la afección. No hay una estructura absoluta, sino relativa compuesta por el conjunto de varios elementos integrados en dicho “espacio”, el cual:

“recubre pues, en entero rigor, varios parpadeos y migraciones del parpadeo. En realidad se “concretiza” –pero como inestable – en el no lugar arquitectónico de una migración *desde* el parpadeo entre instante cartesiano (creación absoluta que no es ni hay que confundir con posición) e instante temporal, *hacia* el parpadeo entre instante temporal (posición absoluta) y diástasis (donde hay una reduplicación de la posición absoluta en

ponente/puesto y la posición absoluta puede asegurarse como tal). Se entiende mejor ahora por qué el “espacio” del adentro no pertenece en propio a nivel arquitectónico alguno. Y si ello es así, no se debe a su descentramiento, sino a la especificidad de la afección estabilizada (posición absoluta del sí-mismo *antes* de ser reduplicada y re-centrada, antes de saberse posición): la *chôra* también es un “espacio” – precisamente el “chorático” – descentrado y, sin embargo, sí que constituye un nivel arquitectónico, el diastólico, con productos esquemáticos propios, con *su* horizontal de concrecencia. Con la afección estabilizada Richir trata de pensar ese difícil momento de asentamiento de la diástasis, momento en el que el sí-mismo ya empieza a sentirse pero aún no se tiene, aún no puede auto-ponerse reduplicando su posición y retroyectándose, como sí mismo, detrás de las vivencias (fenomenalizadas, por ende, como vivencias *suyas*), recentrando así, aquende las vivencias, el ego puro que las atraviesa. Sólo entonces el “espacio” del adentro aparece como centrado” (Posada Varela, 2011)

Estas fluctuaciones, este desequilibrio organizador y estructurador, pero, a la vez creador y desestabilizador, no supone una amenaza como podría parecer intuitivamente, al contrario, es requisito imprescindible para la fundamentación de la arquitectónica fenomenológica.

Se debe regresar a la pregunta sobre el subtítulo de la obra de Richir del 2004. ¿Cuál es la relación entre fenomenología y antropología fenomenológica? Ya señalaba Ortega, “llevamos todos dentro una visión del universo más o menos fragmentaria. La cultura no es otra cosa que el canje mutuo de estas maneras de ver las cosas de ayer, de hoy, del porvenir. Una tiesura pecaminosa, florecimiento de la vanidad, suele encerrarnos a cada uno dentro de sí y convertir en una isla a cada hombre” (Ortega, 1966, 46). Ortega nos impele a evitar caer en el solipsismo fruto de la arrogancia, puesto que debemos compartir nuestra visión del universo. En Richir, parece no haber cabida para dicho aislamiento, existe una interrelación en la afectividad, un complejo juego de parpadeos entre diversos elementos conduce a una creación del atisbo del sí-mismo, en la intersubjetividad existe una relación a distancia, es indudable, aun aceptando la existencia de quiasmas, de lagunas, Richir, rechaza el solipsismo, apuesta por una inter-conexión, por una comunidad. ¿Qué disciplina tiene como uno de sus objetos centrales de investigación, la comunidad, sino la antropología? De esta manera, se va fraguando el motivo del subtítulo del libro de Richir, aunque al principio pareciese ardua y complicada tarea.

Llegando al final de dicho libro, Richir comienza su análisis de Binswanger, introduciendo su concepto de *Phantomleib*:

“Il s’agit, dans la *Verstiegenheit*, d’une élévation telle dans les hauteurs (de ce qu’il nous appeler le *Phantomleib*) qu’elle en devient vertigineuse, et même qu’elle menace constamment de vertige –c’est-à-dire d’un blocage où il n’est plus possible de continuer à

monter ou de redescendre. Il s'agit donc d'une hauteur où l'on n'a plus de sol sous les pieds, et où il ne reste, comme possibilités, que celle de flotter ou de «planer» (*schweben*), ou celle de tomber (de haut) dans l'abîme.[...] Il est difficile, ici, de trouver, sinon dans le *Phantomleib*, un statut phénoménologique précis au vertige, à la paralysie des mouvements de la pensée et de la *phantasia* dans le *Phantasieleib*, qui s'ensuit de l'impossibilité de redescendre sur terre (il n'y a plus que la chute) et de monter encore plus haut (toutes les possibilités ont été épuisées) –et il est caractéristique que l'essentiel de l'exemplification binswangerienne soit d'ordre littéraire”(Richir, 2004, 389)

Para Richir, el concepto de *Phantomleib*, tal y como señala, parte del concepto de *Verstiegenheit* de Binswanger, quien, a su vez, lo eleva a estatus fenomenológico amenazado por el vértigo de encontrarse sin suelo bajo los pies, una parálisis de los movimientos del pensamiento y de la *phantasia*, en la *Phantasieleib*. Para Murakami, el “centro” del mundo de la *phantasia*, no-representable y no-figurable, constituye dicho *Phantasieleib*, esto es, el cuerpo vivido (Leib), Richir, como herencia del concepto husserliano de *Phantasie-ich*, Richir lo denomina *Phantasieleib* (Murakami, 2011). Merece especial mención el hecho de que Murakami, se fundamente en el concepto richiriano para su análisis de los casos de esquizofrenia y autismo, no, como parecería más lógico, en las ideas de Freud o cualquiera de sus discípulos, o en Binswanger, siguiendo los pasos de su maestro.

Richir continúa con las figuras antropológicas y los casos de esquizofrenia, señalados por Binswanger:

“Nous nous contenterons de ces larges traits qui sont loin d'épuiser ces trois postures ou figures anthropologiques. Ce qui nous intéresse plus proprement ici, c'est comme l'écrit Binswanger, « la plus grande proximité » de ces postures avec « les modes d'existence de la schizophrénie en tant que modes de la 'solidification' (*Erstarrung*) d'existence », c'est-à-dire aussi avec ce que la psychopathologie nomme la rigidité, la solidification ou la dissociation (*Spaltung*) (VVM, 410). Ce qu'il s'agit de tenter de « mesurer », c'est le passage de ce que nous traduisons comme « l'être-coincé » dans l'une de ces trois postures (et que l'on pourrait rapprocher d'états schizoïdes) à la rigidité et à la solidification schizophréniques.” (Richir, 2004, 390)

Este *ser atrapado* [l'être-coincé] en alguna de las tres posiciones o posturas, a saber, rigidez, solidificación y disociación, de la psicopatología lleva a un acercamiento de los estados esquizoides, de nuevo, el espacio y el movimiento juegan un papel fundamental en la antropología fenomenológica richiriana, tal y como el parpadeo lo hace en la *phantasia*. Si bien hemos visto en los casos de autismo y esquizofrenia una parálisis, o mejor aún, un *ser atrapado*, entre los movimientos del pensamiento y la *phantasia*, ¿qué sucede en los casos de afasia? ¿Son un *ser atrapado* en el pensamiento? Según Richir, sólo existen fenómenos del lenguaje, además, el *lenguaje busca no ya*

“expresarse”, sino *decirse* (Richir, 2010), entonces, ¿qué sucede con el lenguaje o *en* el lenguaje en los casos de afasia para que no se produzca su objetivo principal, *decirse*? Se verá más adelante que Richir propone un movimiento entre la esfera del significado del objeto y un impulso hacia delante, de la esfera de la significación y del objeto, quizás, el afásico es *un ser atrapado* en dicha esfera, no logrando encontrar las palabras, dándose cuenta de la existencia del silencio, tal y como afirma Richir, sin embargo, no se produce la consiguiente aparición de las palabras en estos individuos.

Más adelante en su libro, Richir relaciona el pensamiento y el lenguaje, donde también hay un movimiento:

“Il y a, dit-il (IF, 127), trois moments qui caractérisent la confusion de la fuite des idées para rapport a la réflexivité (Besonnenheit) de la pensée et du langage. Le retrait en arrière de la sphère de la signification et de l’objet, la poussée en avant de la manifestation (Kundgabe), et la mutation plus ou moins exprimée des sons et des complexions de son (lettres, syllabes et mots), depuis leur rôle de moments partiels a l’intérieur de la structure et de al fonction de l’expression pourvue de sens, dans le rôle d’une chose (Sache) indépendante, d’un jouet indépendant. C’est ce que la clinique appelle la poussée à parler, et qui est le signe d’une mutation structurelle de l’expression animée d’un sens, à laquelle correspond, bien évidemment, une mutation de la pensée, précisément la fuite des idées telle qu’elle s’observe dans la crise maniaque.” (Richir, 2004, 392-393)

Esta afirmación sobre una retirada detrás de la esfera del significado y del objeto, el empuje hacia delante de la manifestación (Kundgabe) y la mutación de los sonidos y sus complexiones que tiene momentos parciales, se aleja del movimiento único de pensamiento propuesto por Merleau-Ponty, como un *único agarre de la mano contiene un trozo completo del espacio creador de palabras* a partir de juicios, de recuerdos. Pero, como destaca Richir, Merleau-Ponty al adentrarse en el concepto de lenguaje, se aproxima al *pensamiento salvaje*:

“lenguaje o mejor dicho, una praxis del silencio, como englobando en sí misma una praxis del silencio, a partir de la cual el lenguaje primero aparece. Esta praxis es lo que Merleau-Ponty denomina en el resto de sus obras, “praxis del discurso” o “discurso operativo”. Y aquí de manera violenta, se opone a la primera *Stiftung* que parte sin decir (lo que denominamos una *institución simbólica* del lenguaje) al mismo movimiento del discurso en el que “se da cuenta” de algo del silencio, de algo de la apercepción *muda* o de la aprehensión del mundo, rompiéndolo. Incluso si este *Stiftung* o institución simbólica, prepara un *Endstiftung* o institución final (una nueva institución), anticipamos que esta novedad no puede ser ya inscrita, a no ser por contradicción, en el inicial *Stiftung*, sino que

será un “resultado” sedimentado de un movimiento de producir significado, un movimiento eminentemente “práxico”, porque es aventurero y no predeterminado. Es este mismo movimiento lo que constituye el *salvajismo* del pensamiento, a partir de su aventura práxica, debe al simbólico *Stiftung* sólo la determinación relativa de su punto de partida, pero que a primera vista se escapa a lo que constituye exactamente la parte de *selbstverständigkeit* en él. Lo que es evidente en esta auto-evidente donación procede siempre de una institución simbólica y el pensamiento salvaje se pone así misma en juego otra vez en aquello que no es obvio. El salvajismo del pensamiento proviene de su heterogeneidad, en hiato con respecto a la obviedad de lo simbólicamente instituido. No significa que no pueda cambiar lugares y apariencias al capricho de la re-elaboración simbólica subtendida por ella y pasando de un *Stiftung* a un *Endstiftung*. Si hay, en consecuencia, una historicidad del pensamiento salvaje, o algo como una diacronía intrínseca, entonces, es, por medio de estos cambios de lugares y apariencias, resultado de re-elaboraciones intraculturales simbólicas, sin esto prevenir que permanezca *inexhaustible* en una historicidad que Merleau-Ponty llamará “vertical”. Queda revisar si esta historicidad es, en sí misma, intrínsecamente salvaje.” (Richir, 2009)

Ya lo señalaba Ortega “el alma individual es una selva virgen, toda profusión e infinitud de formas, surcada por senderos incalculables donde Freud penetraba a la buena de Dios en busca de aquel minúsculo detalle abismado en la vida consciente del individuo” (Ortega, 1966, 224) La tarea no es fácil, pero, Richir al aproximarse a dicho pensamiento salvaje, logra aseverar que es *el pensamiento de la comunidad fenomenológica encarnada*. Además, es el *presente (vivido) de una cultura*, así como, *la eternidad existencial inmemorial de la comunidad de la carne*. La transversalidad intrínseca del pensamiento salvaje en dicha historicidad nos hace humanos, es la clave para distinguirnos de los animales.

À cela, il faut ajouter, comme Binswanger le fait par ailleurs, que cette « parole » inflatoire, qui ne s’adresse à personne en particulier, mais qui se contente d’apostropher n’importe qui, se déroule plutôt comme une « parole » solipsiste, autrui étant littéralement mis hors-circuit. Nous nous retrouvons donc dans le cas de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, avec l’effondrement ou l’effacement corrélatifs de ce qui a été mis en place par la *Stiftung* intersubjective. (Richir, 2004,392-393)

Tal es la fundación de la intersubjetividad para Richir. Si bien al comienzo parecía que fenomenología y antropología no podían encontrar ningún punto de unión, Richir ha conseguido unirlos a pesar de esa aparente distancia inicial, a través del *Phantasieleib*. La intersubjetividad fenomenológica, como ya señaló Richir es la clave para no “antropologizar la fenomenología”, sino, al contrario, para que la fenomenología atravesase por todos los

resquicios intrínsecamente, verticalmente, globalmente la antropología, se debe puntualizar, en realidad sucede más bien lo contrario, una fenomenologización de la antropología.

Agradecimientos: A Pablo Posada Varela por propiciar la publicación de este artículo y a Charles Siewert por vaticinarlo.

Bibliografía:

- Bordé, Gérard (2010) « Bibliographie de Marc Richir. Décembre 2008 », en Eikasia pp. 473-497. <http://www.revistadefilosofia.com/34-14.pdf>
- Calvo González, José (2004) “Jan Patocka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos” <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Contrastes/009/Contrastes009-04.pdf>
- Carlson, Sacha (2010) « La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique » Eikasia numero 34 pp. 199-360 <http://www.revistadefilosofia.com/34-07.pdf>
- Carlson, Sacha (2010) « L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », en Eikasia pp. 199-360. <http://www.revistadefilosofia.com/34-07.pdf>
- De la Cruz Valles, Antonio (2005) “El Giro hermenéutico de la Fenomenología: De Husserl a Heidegger.” <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/cruz38.pdf>
- Duranti, Alessandro “Husserl, intersubjectivity and anthropology” University of California, Los Angeles, USA 2010 <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/duranti/Husserl-Intersubject-AT.pdf>
- Escribano, Xavier (2011) “Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels” Universitat Internacional de Catalunya Departament d'Humanitats http://www2.units.it/etica/2011_1/ESCRIBANO.pdf
- Györgyjaka, Izabella (2008) Phenomenological and/or ethical approach in Emmanuel Lévinas's philosophy of language <http://doktori.btk.elte.hu/phil/gyorgyakabizabella/thesis.pdf>
- Harris, Marvin (1979) “Crítica de la Fenomenología y de la 'antropología' de Castaneda” Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture (Materialismo Cultural: la lucha por una ciencia de la cultura) New York, Random House, págs. 315-324 http://sustainedaction.org/Spanish_pages/cr%C3%ADtica_de_la_fenomenolog%C3%ADa.htm
- Husserl, Edmund (1989) Phenomenology and Anthropology, trad. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Kluwer, pp. 164-181 <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan.bak/EHtrans/g-phenan.pdf>
- Isar, Nicoletta (2009) « Chora: Tracing the Presence », en Review of European Studies, vol. 1, número 1, pág. 39-55 www.ccsenet.org/journal/index.php/res/article/view/2467/2314

- Moratalla, Tomás Domingo (2011) “Fenomenología y política en Paul Ricouer: La fenomenología como resistencia” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenología y política http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_3/09_%20DOMINGO%20MORATALLA.pdf
- Murakami, Yasuhiko (2011) “Affection of Contact and Transcendental Telepathy in Schizophrenia and Autism” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.
<https://springerlink3.metapress.com/content/k641821w551560m5/resource-secured/?target=fulltext.pdf&sid=022kwxjtk5def1osymjpeepw&sh=www.springerlink.com>
- Ortega y Gasset, J. (1966) *Obras completas*, Tomo I (1902-1916) Moralejas, Crítica bárbara pp.46. Revista de Occidente, Madrid
- Pellecer, María del Carmen (2004) “Aplicación del método fenomenológico al objeto intencional” en *Eleuteria*, número 3 http://www.eleutheria.ufm.edu/Articulos/040908_Fenomenologia_Pellecer.htm
- Posada Varela, Pablo (2010) “Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”, en *Eikasia*, nº 34 <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>
- Posada Varela, Pablo (2010) “Presentación de la “Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo” en el contexto de las “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”, en *Eikasia* pp. 439-458. <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>
- Posada Varela, Pablo (2011) “Fenómeno, concepto y concreción: el quehacer fenomenológico richiriano” en *Eikasia*, número 40, págs.. <http://www.revistadefilosofia.com/40-17.pdf>
- Prada Carrasco, Rafaela (2005) “Fenomenología y Antropología” Javier San Martín, Editorial Lector/UNED en *Investigaciones fenomenológicas* 5, Buenos Aires/Madrid, 2ª edición, 123 pp. 293-298
http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen5/13_rafaela.pdf
- Richir, Marc (1976) *Au-delà du renversement copernicien : la question de la phénoménologie et de son fondement* La Haye : M. Nijhoff
- Richir, Marc (1988) « Le rien et son apparence : fondements pour la phénoménologie » (Fichte, Doctrine de la science 1794/95)
- Richir, Marc (2000) *Phénoménologie en esquisses : Nouvelles fondations* Grenoble : J. Millon
- Richir, Marc (2000) *Phénoménologie et institution symbolique* Editions J. Millon
- Richir, Marc (2004) *Phantasia, imagination, affectivité : Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* Grenoble : Million
- Richir, Marc (2009) “Community, Society, and History in the Later Merleau-Ponty” En Robert Vallier, Wayne Jeffrey Froman & Bernard Flynn (eds.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*. State University of New York Press.
- Richir, Marc (2010) “Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo (escorzo)” en *Eikasia*, pp. 459-471. <http://www.revistadefilosofia.com/34-13.pdf>
- Richir, Marc (2010) “Imaginación y Phantasia en Husserl”, en *Eikasia* pp. 419-438.
<http://www.revistadefilosofia.com/34-11.pdf>

- Richir Marc (2010) “Sobre los fenómenos de lenguaje”, en Eikasia, número 34 pp. 405-417.
<http://www.revistadefilosofia.com/34-10.pdf>
- San Martín, Javier (1992) “Ética, antropología y filosofía de la historia Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920”
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=149340&orden=150824&info=link>
- Siewert, Charles (2006) “In favor of (plain) phenomenology” en Springer Science + Business Media B.V.
<http://charlessiewert.com/attachments/article/14/InFavorofPhengy.pdf>
- Siewert, Charles (2006) “Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective.” Dan Zahavi. Cambridge, MA, and London, UK: The MIT Press, A Bradford Book.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1933-1592.2008.00228.x/pdf>
- Schnell, Alexander (2010) “Índice analítico de contenidos” de un futuro libro de Alexander Schnell titulado “El sentido haciéndose” sobre la fenomenología de Marc Richir (en el contexto de la filosofía trascendental) (traducción y breve presentación por Pablo Posada Varela) en Eikasia, número 34
<http://www.revistadefilosofia.com/34-17.pdf>
- Schnell, Alexander (2010) « La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », en Eikasia, pp. 363-383. <http://www.revistadefilosofia.com/34-08.pdf>
- Schnell, Alexander (2010) “La refundación de la fenomenología trascendental de Marc Richir”, en Eikasia, número 34 pp. 383-404 <http://www.revistadefilosofia.com/34-09.pdf> A
- Schnell, Alexander (2011) “La transcendencia y el sí mismo” en Eikasia, número 40 págs.
<http://www.revistadefilosofia.com/40-19.pdf>
- Zahavi, Dan (2003) “Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness.” en Donn Welton (ed.) The New Husserl; A Critical Reader. Bloomington. Indiana University Press.. http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/inner_time-consciousness.pdf
- Zahavi, Dan (2006) “Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective” Cambridge, MA, and London, UK: The MIT Press, A Bradford Book <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1933-1592.2008.00228.x/pdf>
- Zahavi, Dan (2010) “Husserl and the 'absolute'” en C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.): Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Husserl. Phaenomenologica Vol. 200. Dordrecht: Springer, págs. 71-92 http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Inner__time-_consciousness.pdf/
- Zahavi, Dan (2011) “Intersubjectivity” en S. Luft & S. Overgaard (eds.): Routledge Companion to Phenomenology. London: Routledge <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Overgaard-Luft-Intersubjectivity-Routledge.pdf/>
- Zahavi, Dan (2011) “The Experiential Self: Objections and Clarifications” en In M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi (eds.): Self, no self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions. Oxford: Oxford University Press, 2011, 56-78. http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/The_Experiential_Self_-_Zahavi.pdf/
- Zahavi, Dan (2011) “Unity of Consciousness and the problem of self” en S. Gallagher (ed.): Oxford Handbook of the Self. Oxford: Oxford University Press <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Self-Unity-OUP.pdf/>

Zahavi, Dan (2012) “The time of the self” en S. Luft & O. Overgaard (eds.): Routledge Companion to Phenomenology. London: Routledge, 2011. http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/The_time_of_the_self.pdf/

Para una fenomenología de lo político

Marc Richir

Traducido por Fernando Comella

William Columbus University, Wichita

I. ENCARNACIÓN COMUNITARIA Y POLÍTICA

Como¹ bien sabemos hoy, sobre todo a raíz del admirable libro de E. Kantorowicz sobre “los dos cuerpos del rey”², la institución socio-política que dominó nuestra Historia, desde los inicios de la Edad Media hasta la Revolución Francesa, fue la institución teológico-política de una realeza codificada simbólicamente en los términos del cristianismo. No se trata de que la institución teológico-política del Poder y de la Sociedad esté intrínsecamente vinculada al cristianismo – es anterior a éste –, sino de que su recuperación y su reelaboración desde el cristianismo es algo propio del Occidente medieval, algo que nos ha resultado familiar, a nosotros los Europeos, a títulos diversos, de mayor o menor calado, durante un largo periodo histórico. En lo que sigue, no vamos a emprender una nueva exposición y una discusión de este asunto, sino a tratar de explicar su meollo, inspirándonos en el muy hermoso estudio de C. Lefort “¿Permanencia de lo teológico-político?”³.

Es en su discusión de la obra de Michelet donde C. Lefort accede, a nuestro entender, a las formulaciones más densas, pero también más claras, de lo teológico-político cristiano, cuyo misterio estriba, como bien se sabe, en la “encarnación monárquica”: “más allá de la representación consciente de un rey de derecho divino, que restituye en su poder algo de la presencia de Cristo, y en virtud de eso mismo hace aparecer la justicia en su persona, la representación inconsciente de una sociedad que se encarna en el rey, que no sólo se ordena en sus instituciones con arreglo a un principio carnal, sino de una sociedad cuyos miembros son captados por la imagen de un cuerpo, de tal modo que proyectan sobre ella su propia unión, que sus afectos precipitan en una identificación amorosa con ese cuerpo” (PTP, 285). El misterio estriba en que “es en cuanto cuerpo sexuado, cuerpo que engendra, cuerpo que se enamora, cuerpo falible, que [el rey] efectúa una mediación inconsciente entre lo divino y lo humano, una mediación que el cuerpo de Cristo, aunque humano, visible y falible a la par que divino, sería incapaz de garantizar, puesto que indica la presencia de Dios en el hombre sin llegar a completar el movimiento inverso, que hace visible al hombre, y a su carne sensible en Dios” (PTP, 287). O también: “Es la imagen del cuerpo natural, es la imagen del Dios de carne, de su matrimonio, de su paternidad, de sus amoríos, de sus fiestas, de sus diversiones, de sus festines, pero también de sus flaquezas, incluso de sus crueldades: son en suma todos los signos de su humanidad los que pueblan su imaginación [scil. de los súbditos], los que les garantizan una conjunción del pueblo y el rey. Indisociable de la unión mística del rey con el reino, se sella una unión carnal entre el gran individuo y la masa de

¹ NdT : Traducimos aquí las dos últimas partes del artículo *Phénoménologie et Politique*, publicado en *Les Cahiers de Philosophie*, n°18, « Les Choses politiques », Lille, 1994, pp.9-39..

² E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985.

³ Publicado en C. Lefort, *Essais sur la Politique*, Seuil, col. « Esprit », París, 1986, pp. 251-300. Citaremos, en nuestro texto, mediante las siglas PTP, seguidas del número de página.

sus siervos, de los más cercanos a los más recónditos. Según la teología y los juristas, el rey inmortal posee, junto al don de la ubicuidad, ese otro don de una clarividencia absoluta; pero, simultáneamente, al tiempo que se sustrae a los ojos de sus súbditos, tiene el don de atraer todas las miradas, de concentrar sobre sí la visibilidad absoluta del ser-hombre: como punto de mira único, abole la diferencia de los puntos de vista y hace que todos se confundan en el Uno” (PTP, 288). De este modo, como lo mostrara admirablemente Michelet, el encarcelamiento de Luis XVI en *le Temple* y su posterior ejecución hicieron más por la realeza que lo que en su contra hizo la exposición pública, durante su proceso, de las sucesivas conspiraciones que había tramado contra la Revolución: se trata, en sus propios términos, de “la pasión de Luis XVI”, por la cual la extinción de su cuerpo empírico hizo resurgir “su cuerpo eterno”.

En ese sistema, que es una verdadera institución simbólica de lo socio-político, todo deriva del hecho que se articula en torno a una suerte de clave simbólica de la encarnación. El “cuerpo social”, expresión que utilizamos a menudo sin mayores miramientos, sólo puede sostenerse, según el vínculo humano que no es tan sólo el de la competencia y la hostilidad, sino también el de la amistad, si la figura encarnada de lo social en el rey mantiene por su parte, en su encarnación, una relación de sabiduría y de amistad para con el pueblo. El hombre, en cierto modo, sólo puede ser amigo del hombre si el rey es amigo de los hombres. Y esto porque, al invertir la figura de la encarnación en Cristo, sólo él puede guiar a los hombres hacia su encarnación, a su “visibilidad” o su “sensibilidad” en Dios, por retomar la expresión de C. Lefort. Esta inversión extremadamente sutil es lo que constituye el meollo del vínculo teológico-político de la sociedad, así como de su inevitable perversión en el despotismo. Es como si, mientras que el cuerpo de Cristo se retiró del Sepulcro vacío, planteó para siempre el problema de la encarnación como el problema de la ausencia al interior de la carne – problema simbólicamente recodificado por la eucaristía y la “presencia real”, necesariamente mediada por el sacerdote –, la institución real ofreciera al pueblo la clave de una “nueva ascensión”, más que la de una encarnación vicaria, como si significara la “gracia” de la encarnación que conduciría de nuevo desde cuerpo empírico, humano, falible, hacia la carne de la comunidad misma, que excede a tal o cual rey, pero cuya permanencia queda simbólicamente garantizada por la continuidad dinástica del linaje o del reino.

Toda la dificultad de este sistema deriva de que esa inversión sólo podría funcionar “de lleno” si fuera “total”, esto es, si a imagen de Cristo, cuya realeza y cuyo poder son nulos – el enigma de Cristo radica en que es “la víctima absoluta” –, el poder real fuera simétricamente nulo: si el rey no fuera por tanto sino la potencia sin poder de la encarnación social – lo que trasparece en la imagen de su bondad, de su sabiduría y de su justicia – y no, como ha de serlo en los hechos, poder coercitivo y despótico que transforma la potencia de encarnación en poder de *incorporación*. Que el rey sea a un tiempo cabeza de un cuerpo social a su vez dividido en miembros – “corporaciones” en el sentido de aquello que hace cuerpo –, significa que el misterio de su encarnación, y de la encarnación de lo social, se recodifica de inmediato como incorporación, e incluso, como muestra el ejemplo de la realeza inglesa, magníficamente analizado por Kantorowicz, como *doble incorporación*, según la teoría de sus dos cuerpos: su cuerpo empírico, eventualmente con el territorio reservado del “patrimonio real”, y el cuerpo político, representado por el Parlamento. Nada más extraño al enigma de la encarnación, de hecho, que esta teoría ya muy

pragmática de los “dos cuerpos”, por mucho que sea la encarnación lo que, soterradamente, los mantiene unidos. Nada obsta tampoco, ni mucho menos, a la afirmación despótica de la cabeza sobre los cuerpos, ni a la deriva despótica que, mediante la separación de los cuerpos, puede conducir al delirio del Poder y a una suerte de “esquizofrenia” social. En estas circunstancias se vio, durante la primera Revolución Inglesa, como bien recuerda Kantorowicz, al cuerpo social reunido en su Parlamento condenar a muerte a un rey que, justamente, amenazaba con dislocarlo. Y es que puestos a tomar la figura simbólica de los dos cuerpos, el rey está a su vez dividido, y esta división significa su desencarnación y la disolución del vínculo humano en la guerra civil de todos contra todos – concepto del que bien se conoce la importancia fundacional en la obra de Hobbes, que propone, ya al abrigo del fragor del acontecimiento, la primera teoría moderna del despotismo.

La institución simbólica de lo teológico-político es pues, más bien, como una suerte de “formación de compromiso” entre una potencia simbólica de encarnación sin poder coercitivo – salvo el de administrar “sabiamente” el reino – y un poder de coerción efectiva en el que su “buena” voluntad corre el riesgo de aparecer muy rápido como arbitraria –en función de las circunstancias y del carácter del personaje real. Las justificaciones jurídicas y filosóficas de la institución distan siempre mucho de su ejercicio real o su funcionamiento efectivo: de hecho, no hay que perder de vista que la institución teológico-política se elaboró históricamente sólo con vistas a liberar a la realeza de la tutela eclesiástica. En este sentido, es un compromiso entre el fantasma teocrático romano y la imposibilidad, en el medievo, de una realeza completamente laica.

Esta breve discusión⁴ nos permite ya comprender la hondura de la diferencia que se debe introducir entre encarnación comunitaria e (in)corporación sociopolítica, y hasta qué punto, a lo largo de los siglos, el sistema teológico-político ejerció admirablemente una suerte de sortilegio, engañoso en la medida en que todas las iniciativas del poder podían revestir la potencia sin poder de la encarnación. Al tiempo que el rey captaba a la sociedad como la única potencia capaz de encarnarla, de hacerla vivir de una misma carne, de guiar a la humanidad hacia sí misma en la comunidad pacificada y pacífica, se valía de esa potencia oculta, secreta – que “la pasión de Luis XVI” sacará a la luz durante la Revolución – para imponer a sus súbditos los decretos no forzosamente sabios de su voluntad: como si la primera implicara la sabiduría, cuando la encarnación, insistimos, no ofrece guía alguna a la voluntad. La voluntad implica en efecto una necesaria separación del pensamiento en su proyecto, en su desencarnación, y la necesaria servidumbre del cuerpo con respecto a ella. Se trata de otra figura de la aporía de los dos cuerpos, que se reproduce en la cabeza en cuanto cabeza visible de carne y hueso y al tiempo sede del pensamiento y de la voluntad. La trascendencia divina del misterio de la encarnación de Cristo se convierte simplemente en la trascendencia de la inmaterialidad del pensamiento con respecto a la materialidad del cuerpo, y de los cuerpos.

Fue este “sortilegio”, es bien sabido, lo que se quebró con la Revolución. Y conviene destacar que si “la pasión de Luis XVI”, como muestra Michelet, dio nuevos bríos a la realeza, fue precisamente como una realeza sin poder, como la “gloria” por fin alcanzada de una realeza de registro similar a la “gloria” de Cristo. Reacción hartó

⁴ Para mayor sistematicidad, referirse a mi *Du sublime en Politique*, Payot, col. “Critique de la Politique”, Paris, 1991.

ambigua del pueblo en aquella circunstancia, que sólo la paranoia de los Jacobinos podía atribuir a un auténtico monarquismo. Rostro muy extraño de una sociedad que tiende a “reencarnarse”, en el momento mismo en que se desvanece la figura de su antigua incorporación: lo que conmueve a las clases populares de París es precisamente, como bien apunta C. Lefort, la precariedad y la debilidad del rey. Tras esta emoción no se esconde, o al menos eso pensamos, veleidad ni deseo secreto alguno de un retorno del rey a su poder. O si acaso, sería para coronarlo, como en las jornadas del 20 de junio de 1792, con el gorro frigio: “ecuación simbólica” de aquello que, tal vez, oscuramente, buscara la Revolución - tan fuerte era aún el vínculo que unía a la sociedad con su rey – pero que no había de encontrar nunca, y que no podía encontrar, tal y como subraya Quinet, en su obra magistral sobre la Revolución⁵, haciendo gala de un maquiavelismo muy perspicaz.

¿Qué resulta de esta ruptura? En cierto sentido, como insiste C. Lefort, la desincorporación de la sociedad, esto es, a la par la del poder, el derecho, el pensamiento, etc. (cf. PTP, 299), y la necesidad de “devolverle un cuerpo a la sociedad” (PTP, 275), mediante el resurgir de “la referencia a un cuerpo ausente, símbolo de una duración inapropiable, incontrolable, irreductible” (PTP, 276). Se abriría así, siguiendo aún a C. Lefort, el espacio o el campo de la democracia como aquel espacio que ha de ser ocupado por un lugar que no puede aparecer como lugar del poder sino apareciendo al tiempo como un “lugar vacío”, puesto que la sociedad no tiene “determinación positiva, no es representable mediante la figura de una comunidad” (PTP, 266). ¿Quiere esto acaso decir que junto con la desincorporación se ha llevado a cabo, en el mismo movimiento, la desencarnación? ¿Que todo, tal y como parece, ciertamente, a primera vista, habría de esfumarse en el vacío? Las cosas no pueden ser tan simples, y debemos, por ello, ser muy cuidadosos en este punto.

La caída del despotismo y de su poder no implica, en efecto, la pura y llana desaparición de la potencia sin poder de la encarnación, sino su desvinculación, sin vuelta atrás, respecto de la figura del déspota. Ahora bien, esta potencia, recodificada por los juristas como fuente de la soberanía, se convirtió, como bien lo notara Michelet, en esa otra potencia anónima, no positiva, indeterminada, y en esa misma medida inquietante y gigantesca, del “pueblo”. No se manifiesta tan sólo con motivo de la muerte de Luis XVI: lo hace también durante las fiestas de la Federación, en las jornadas revolucionarias, en los grandes impulsos que salvaron a la Revolución amenazada desde el interior y el exterior. El pueblo, inasible puesto que jamás actualmente presente, y radicalmente distinto, por su no-positividad, de la muchedumbre o del populacho, se ha convertido en rey, potencia de encarnación, sin otro poder que aquel que le usurparan, primero, los hombres de las asambleas y, más tarde, los hombres de clubes y facciones, cual más, cual menos hábil a la hora de ejercer la manipulación. Porque es justamente esa potencia de encarnación la que se transforma, con las Asambleas, los Clubes o las facciones, en poderes de incorporación, poderes, cierto es, fundamentalmente inestables, puesto que el lugar del poder, en cuanto lugar *simbólico* de reunión y de unificación de lo social, se ha vuelto un lugar *simbólicamente vacío*. Pero que esté vacío desde el punto de vista simbólico, puesto que en él no puede ya verse ningún “significante”, ni siquiera de forma ambigua, no significa sin embargo que esté absolutamente vacío: lo que puede hallarse ahí es el pueblo como comunidad encarnada, pacificada y pacífica, ligada por la amistad, pero también como comunidad invisible, no positiva, no

⁵ E. Quinet, *La Révolution*, Belin, col. « Littérature et Politique », Paris, 1987.

actualmente presente, es decir como comunidad sin lugar reseñable, *utópica* o *atópica*, en cuanto horizonte de *sentido* para toda sociabilidad, para toda vida en sociedad, radicalmente al margen de sus formas positivas o instituidas, muy a menudo demasiado visibles por ser insoportables, portadoras de muerte en cuanto portadoras, justamente, de desencarnación. Es también por ello que los poderes de incorporación desencarnante aparecen, en cierto modo, mucho más diversos y peligrosos que en las sociedades de Antiguo Régimen: grupos ocultos de presión, iglesias, partidos, sindicatos, agrupaciones corporativistas, religiosas o asociativas de toda índole, más o menos declarados u ocultos, cuya enumeración sería infinita; y son sus inextricables solapamientos los que dan a menudo al debate público ese aire de inmensa cacofonía, de vorágine efectivamente interminable e ingobernable. Si tan sólo hubiera eso, lo social no sería en efecto más que un agregado de intereses más o menos convergentes o divergentes, en el que resultaría imposible, como suele decirse, “satisfacer a todo el mundo” sin “menoscabar a nadie”. Por eso, hoy día, es en lo que aún convenimos en llamar “democracia” donde proliferan como nunca las incorporaciones identificantes y determinantes, y donde la cuestión de la encarnación comunitaria se vuelve por ello tanto más crucial.

Ahora bien, ocurre, y es éste el hecho que deseamos pensar positivamente, que es en el campo de la disolución del vínculo teológico-político, campo abierto por la Revolución, de donde puede desprenderse, con semejante novedad, y con los aciertos y desaciertos propios de todo devenir histórico, la posibilidad de una fenomenología de la comunidad encarnada – tal y como la buscara Husserl – y tal vez, más indirectamente, por su concepto nuevo de *epojé*, la posibilidad misma de la fenomenología. Y ocurre, como contrapartida, que es en el mismo campo, es decir con el horizonte de la Revolución como horizonte de sentido que sigue precediéndonos – a condición de liberar a la Revolución de sus espectros jacobinos, estalinistas o fascistas –, donde la fenomenología puede aún ofrecernos una manera inestimable de abordar o de reflexionar lo político. Lo político, y no la política factual, positiva, sometida al acontecimiento, puesto que anda en juego justamente esa cuestión fundamental de la condición humana que es la cuestión de la *encarnación*. El rodeo que acabamos de dar nos muestra que esta cuestión ha tenido, y ha de tener aún, en cierto sentido, una dimensión a la vez religiosa y política. Queda por indicar el modo en que la interrogación fenomenológica podría ser capaz de renovar esta cuestión, de volver a darle sentido de otro modo. La desvinculación de la encarnación y la incorporación debe permitirnos, en cualquier caso, junto con la comprensión implícita de nuestras raíces históricas, plantear el problema de un modo más general, y por tanto ampararnos de forma diferente de la cuestión política como cuestión de la *institución simbólica* de lo social.

II. LO FENOMENOLÓGICO Y LO SIMBÓLICO.

Al vacío simbólico del lugar del poder en la democracia corresponde pues el “lleno” fenomenológico de la comunidad encarnada. Pero ese “lleno” nada tiene de parusía, no es el horizonte de una presencia plena y final, la comunidad encarnada no es en modo alguno una asamblea que se reuniría en algún lugar, ni aun siquiera idealmente, en la instantaneidad de las miradas. No es, por hablar como Hegel, una substancia llamada a

transformarse en sujeto en el curso de la Historia. Ese “lleno” no es sino el de una “cohesión sin concepto”, la de los fenómenos-de-mundo, no-positivos, que escapan, en su parte principal, a la donación, y correlativamente a la determinación. A este respecto, el “lleno” de una comunidad parúsica no es más que la ilusión trascendental de sus fenómenos, el concepto vacío de un “pueblo” unido a sí mismo, cuyo fantasma encontramos en las ideologías totalitarias. A la indeterminación democrática del lugar del poder corresponde entonces la *indeterminidad originaria* del pueblo encarnado y, por ello mismo, soberano. Tomar la palabra en su nombre no es tan sólo un acto de demagogia, sino que implica, por añadidura, usurpar aquello que, en cuanto potencia sin poder de la encarnación, resulta fundamentalmente extraño o salvaje con respecto a la positividad de las instituciones sociales. O aun, es impedir la encarnación de la comunidad utópica o atópica intentando, según la expresión de C. Lefort, darle cuerpo, incorporarla bajo la figura de un “egócrata” que, a un mismo tiempo, debe parecer unirse en un único cuerpo con ese cuerpo, y que no puede parecerlo sino quebrando o aniquilando en su raíz toda indeterminación que aparezca como división del cuerpo, o incluso como tentativa de secesión – lo que, en ese mismo movimiento, multiplica estas indeterminaciones *ad infinitum*, y conduce ese “cuerpo” totalitario a devorarse a sí mismo. El totalitarismo es a la democracia, en cierto modo, lo que la arbitrariedad despótica es al despotismo “sabio” o “ilustrado” del rey “encarnado”.

Todo se desarrolla pues, en el terreno político post-revolucionario, según el eclipse recíproco entre el lugar vacío del poder y el lugar sin lugar, utópico/atópico, de la comunidad encarnada, que, ahora lo comprendemos, no es *apolítica salvo en su apariencia*. O más bien, todo se desarrolla según la manera misma en que se desarrolla este eclipse: el eclipse de la comunidad o del pueblo encarnado por el vacío del poder condujo, primero, al Terror jacobino y al espectro de la dictadura robespierrista, y después, según una filiación por lo demás reivindicada, a las diversas versiones del totalitarismo – en las que el poder ilegítimo, por lo vacío de su lugar, sólo puede, por así decir, estar seguro de sí mismo persiguiendo su legitimidad evanescente *ad infinitum*, en el activismo de lo que H. Arendt designara muy acertadamente como “el movimiento por el movimiento”; correlativamente, el eclipse del lugar vacío del poder por parte del pueblo encarnado corresponde a lo que históricamente puede identificarse como el “momento revolucionario” en el que, por estar de algún modo en su punto álgido o en su paroxismo, la potencia de encarnación parece *sin poder*: como si, en ese momento, se pudiera prescindir de todo poder, lo que da, es cierto, la impresión de una formidable emancipación, de una autonomía de lo social sin precedentes (pero también sin mañana), por así decir al margen del tiempo codificado de la Sociedad y de la Historia – lo que Michelet, a la par que Quinet, notó con sumo acierto. Lo que hay que comprender, es que el primer eclipse conduce a la *monstruosidad*, a lo *inmundo* y a la barbarie, en el sentido que suele dársele a esta palabra, asociándola más o menos claramente a la ferocidad, mientras que el segundo conduce a lo *sublime*, al *mundo* y al salvajismo, en el sentido que puede dársele al asociarlo con la inocencia. Nada hay pues más falso, para una fenomenología de lo político, que confundir monstruo e inmundo con sublime y mundo, barbarie de un cuerpo social que se devora a sí mismo anárquicamente con salvajismo de un pueblo inocente que sólo parece aterrador a los fanáticos de la determinidad y la determinación.

Se habrá comprendido que, en la historia concreta, el eclipse recíproco del polo fenomenológico del pueblo encarnado y del polo simbólico del lugar vacío del poder nunca es completo: porque nunca, por así decir, llega a fijarse más allá de un “momento”, más o menos prolongado e inestable. El eclipse es siempre parcial, y es eso mismo lo que crea la *vida* en sociedad, porque lo que tiene lugar no es otra cosa que el *encuentro*, que nos constituye, de la dimensión fenomenológica y de la dimensión simbólica. Pero ese encuentro no tiene por qué realizarse necesariamente, aun cuando sea él quien da “vida” a los sistemas simbólicos y a las posibilidades siempre abiertas de su reelaboración: puede también, en una suerte de desgracia originaria, malograrse en lo que llamamos, inspirándonos de La Boétie, el “*desencuentro simbólico*”. Los dos polos que acabamos de evocar se convierten entonces en los del encuentro y el desencuentro, y si, a veces, cuando no siempre, el encuentro parece paralizado durante siglos en el desencuentro, es que en éste último sigue en juego, en algún lugar, la dimensión del encuentro – como lo hemos podido ver en el caso de la institución teológico-política, donde, con notable permanencia, el rey como potencia de encarnación sin poder resiste durante siglos los ataques, procedentes del sistema mismo, de la arbitrariedad despótica y desencarnante. Paralelamente, el totalitarismo sólo ha podido perpetuarse, a veces durante varias décadas, en la medida en que, sin desarrollarse necesariamente hasta la ferocidad agonística – como en el estalinismo y el nazismo, acontecimientos de catástrofe absoluta para la humanidad, pero efímeros en el tiempo –, ha podido aparecer a los ojos de los hombres, y aun hasta el absurdo, como la única forma pensable de la vida en sociedad, puesto que la comunidad encarnada queda reservada a los “ángeles”, esto es a la religión o a la metafísica.

¿Cómo se articulan pues encuentro y desencuentro? Para comprenderlo, debemos contentarnos aquí con esbozar lo que entendemos por “sublime fenomenológico”, que llamamos así porque nos inspiramos del momento kantiano de lo sublime en la tercera *Crítica*⁶. Del encuentro hemos dicho ya que acontece en el eclipse del lugar vacío del poder, cuando aparece el pueblo en cuanto potencia de encarnación sin poder, y decimos ahora de él que es sublime. ¿Qué ha de entenderse con eso? Que, justamente, así como los fenómenos sublimes que propone Kant (cielo estrellado, océano desencadenado, caos montañoso, erupción volcánica, etc.), la comunidad encarnada, cuando en los momentos revolucionarios se fenomenaliza en pueblo, lo hace del mismo modo pánico, oceánico, cósmico – todo temor individual o todo peligro real quedan entonces suspendidos, en una verdadera *epojé* fenomenológica –, no ya como una “sobre-presencia” o una “gran presencia”, sino como un fenómeno infinito, un *apeiron* fenomenológico, que desborda toda presencia pues desborda todo lenguaje. Como bien comprendiera Kant, se produce entonces una extraña reflexión, una reflexión “estética”, esto es fenomenológica, sin concepto dado de antemano, de aquello que, en el *apeiron* fenomenológico, desborda toda idea o todo concepto, sin que, por lo demás, se encuentre siempre ya ahí: el *ipse* humano en la *radical singularidad* de su enigma, con el que él mismo no puede entrar en relación (tal es el lugar del encuentro fenomenológico de lo simbólico) sino en la medida en que se reflexiona, también sin concepto, en el enigma en general – el enigma desnudo – de aquello que parece sostenerlo desde los bordes sin embargo in-finitos del mundo y desde una profundidad más profunda que sus entrañas. El *ipse* no se encarna como *ipse* humano, a haces con los fenómenos infinitos en su no-donación, es decir con sus horizontes de ausencia in-finitos, más que reflexionándose como humano en el enigma de la humanidad

⁶ Cf. *mi Phénoménologie et Institution symbolique*, Jérôme Million, coll. « Krisis », Grenoble, 1988, así como *Du sublime en Politique*, *op.cit.*

como el *instituyente simbólico* que lo sustenta *sin determinarlo*. Con esto, en efecto, no sé mejor quién soy, pero sé, como poco, que la pregunta “¿quién soy?” y “¿quiénes somos?” es una pregunta a la que no puedo renunciar – una pregunta a la que no podemos renunciar – sin abandonar, *ipso facto*, mi humanidad – nuestra humanidad. En efecto, vuelto un enigma para mí mismo, me convierto en enigma para los otros, y otro tanto ocurre con ellos respecto de ellos mismos, de los otros e igualmente de mí. Hay, pese a las apariencias, un “sentido común estético”, tanto en lo sublime como en lo bello. La potencia de encarnación sin poder es pues la del instituyente simbólico, es “el” pueblo en cuanto que parece divino o que aparece como *Uno*, no ya trabado consigo mismo como en una masa indiferenciada, sino al contrario infinitamente dividido en sí mismo como en sus horizontes de ausencia, en la multiplicidad infinita, cósmica, oceánica, de sus manifestaciones, en exceso efímeras e inestables para poder ser recodificadas en los signos o “significantes” de la institución simbólica. El problema fenomenológico de lo sublime radica en que entre el instituyente simbólico y aquello que parece ya desde siempre instituido hay, como bien notara el genio kantiano, un *abismo infranqueable*. El instituyente simbólico lo es todo en su potencia – hace de nosotros, los bípedos, humanos – pero *no es nada en su poder*: no causa ni acciona nada, nada tiene de un demiurgo, porque es simplemente, por así decir, la distancia o el hueco *interno* a toda institución simbólica, aquello que ofrece una perspectiva con respecto a ella, y que por ello se abre, como horizonte simbólico de ausencia, como aquello sobre lo cual pueden apoyarse los hombres para reelaborar la institución simbólica desde la indeterminidad no-dada de los fenómenos. Tampoco habría que tomar entonces al instituyente simbólico por un fenómeno, lo cual sería de entrada un error, pues es al contrario aquello que me sostiene, y nos sostiene, desde su ausencia radical a los fenómenos, como frágiles esquifes a flote, *pese a todo*, en el océano de los fenómenos.

“Pese a todo”, porque lo aterrador en el encuentro sublime, y más allá de la *epojé* de todo miedo y todo peligro reales, es que, sumidos en el “caos” del *apeiron* fenomenológico, perdemos toda marca de *identificación* simbólica: perdemos nuestra identidad, es decir que *morimos* para nuestra identidad, *atravesamos la muerte* como muerte de la identidad simbólica, para resurgir como ipseidad radicalmente singular pero encarnada – algo hay en eso, que aquí no podemos tratar de forma pormenorizada, de una pasión trágica de la encarnación en lo sublime fenomenológico, con la salvedad de que nos encontramos libres: *libres* para lo que Kant llamaba nuestro “destino suprasensible”, *pero sin poder*, en el sentido de un poder despótico por ello legitimado sobre los otros o sobre los acontecimientos. Esa ipseidad misma no es *ipso facto* “inmortal” en lo que sería su “encarnación” en un “cuerpo glorioso”, pero es ella quien descubre el enigma de su muerte, o más bien de *su* mortalidad, como el de *una* imposibilidad que se desprende de *su* posibilidad – al contrario de lo que ocurre en Hegel y en Heidegger, para quienes es la imposibilidad de *mi* muerte lo que se convierte, casi por arte de magia, en la posibilidad existencial-ontológica de vivir. Lo sublime es así el encuentro *fenomenológico* con el instituyente simbólico en la medida en que es al tiempo la prueba fenomenológica de la muerte simbólica, la prueba de la imposibilidad de mi muerte en cuanto ser encarnado, radicalmente singular, y, en el seno de ésta, a la vez, la prueba de un enigma, o más bien *del* enigma de lo que me sostiene, me instituye simbólicamente, sin determinarme en lo más mínimo, esto es, sin identificarme en lo más mínimo mediante uno o varios códigos simbólicos.

El fracaso, o mejor dicho el cortocircuito de esta prueba o de este encuentro fenomenológico es lo que llamamos desencuentro simbólico. Éste no procede, como suele pensarse, de un arredrarse o de un miedo frente a la muerte, sino de una retirada *frente a lo sublime* o frente al encuentro mismo, motivada por la confusión de la muerte simbólica con la muerte del ipse – por la confusión pues, en palabras de P. Ricoeur, entre mismidad e ipseidad⁷ –, así como, en el mismo movimiento, por el rechazo, o incluso el verdadero odio a considerar que aquello que me sostiene y nos sostiene en nuestra humanidad pueda proceder de algo que, aun sin ser positivo, pueda *superarme y superarnos absolutamente* – por rechazo pues, o por odio, de toda trascendencia, en lo que constituye una confusión tan originaria como la primera, entre la trascendencia radical del instituyente simbólico y la falsa trascendencia (falsa por presentar un rostro positivo) de un supuesto Déspota absoluto del universo: como si, contra ese supuesto Déspota, convertido de hecho en indestructible, no nos quedara otra solución que recibir nuestro propio ser, nuestra propia identidad, exclusivamente del propio sí-mismo (identificado e identificable). El desencuentro se efectúa entonces por una suerte de “crispación” del orden simbólico sobre sí mismo.

El verdadero enigma antropológico, o al menos una de sus formas más expresivas, reveladas por el psicoanálisis, radica en que esta “crispación” se ejecuta, en primer lugar y casi siempre, a ciegas y mediante una reorganización simbólica inconsciente de la experiencia. El rechazo de lo sublime es en efecto, en el fondo, un *rechazo de la finitud*, y por ello mismo, ciertamente, por paradójico que parezca, un cierto acceso a la *inmortalidad simbólica*. Este proceso, que articula la inmutabilidad aparente del “significante” con la *servidumbre voluntaria*, es muy complejo. Con todo, podemos decir que si el instituyente simbólico se identifica simbólicamente, aunque sólo sea como el “significante” de un lugar vacío, parece estar en medida, no sólo de sostenerme en mi enigma (mi ipseidad), sino también de sostenerme, como “significante”, en mi identidad simbólica. Pero como por otro lado, en el eclipse recíproco del que hemos hablado, y que no es nunca total, salvo de forma ilusoria, mi identidad simbólica misma vacila sobre el abismo ilocalizable y sin fondo de mi ipseidad; como, del mismo modo, el instituyente simbólico vacila entre su nombre (Dios o, por ejemplo, el Pueblo) y el abismo de ausencia que me atrae a su seno, mi identidad simbólica *no* puede estar segura de sí *si no es contra* la muerte simbólica, que a su vez aparece como el tributo, la deuda infinita, que el instituyente simbólico me impone a cambio, simplemente, de ser. Situación ésta insoportable, puesto que cualquier otra resulta a su lado preferible, y de la que el “súbdito” no puede zafarse más que a través del paso del abismo sin fondo al fundamento, mediante el servicio sabiamente administrado y retribuido de la deuda, pagadera día a día, al Déspota que, por su “infinita bondad”, ha tenido a bien que yo exista. La servidumbre sólo es voluntaria porque es lo único que parece en condiciones de protegernos de la muerte, que es a su vez una parapeto de protección contra lo sublime. El déspota mismo se encuentra desdoblado en este movimiento: entre el Déspota absoluto, arbitrario, devorando a su pueblo como para incorporárselo, para transformar su carne en cadáver (*corpus*), y el Déspota sabio, benevolente, que mediatiza la deuda infinita – en lo sucesivo adscrita a la figura del Déspota absoluto – en administración, no ya de la deuda, sino de su “servicio”. Simbólicamente, no pagamos jamás sino los “intereses” de un “capital” devorado, y que ya no resulta amenazador porque, mediante ese proceso inconsciente, está ya desde siempre devorado. Y basta con poner Pueblo

⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, col. « L'ordre philosophique », Paris, 1990 (trad. Castellana *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 2010).

(fantasmáticamente incorporado) donde dice Dios o Déspota, pensamos, para obtener, en cierto modo, la matriz trascendental del totalitarismo.

La administración de la deuda simbólica se despliega pues, en el inconsciente simbólico, como una verdadera *economía de la muerte*, en los dos sentidos del término, esto es también en cuanto “automatismo de repetición” en el que vuelve a darse a ciegas el rechazo de la trascendencia, es decir, más allá de la muerte simbólica, el neutralización de lo sublime. El desencuentro es auténticamente desgracia porque, además, la identidad simbólica supuestamente segura de su perennidad gracias a la servidumbre no deja por ello de ser inconsciente y de no ser, por lo tanto, localizable: en cuanto “significante”, sólo soy “significante”, más o menos como decía Lacan, para otro “significante”; el yo, en su ipseidad, se encuentra en vías de desencarnación en el cuerpo inmutable, y por ello glorioso, del “significante”. Dicho de otro modo: el “sistema” de la deuda simbólica “se pone en marcha”, también, a ciegas – se trata de la ceguera terrorista o totalitaria –, y su “administración” se desdobra a su vez en una parte consciente, explícitamente codificada, y una parte inconsciente, ciegamente cifrada. Los intercambios simbólicos son pues en gran medida inconscientes – o al menos en la medida más “significante” –, y están controlados, en realidad, por la autonomización en sí mismo del orden simbólico que muda así en “trasto” o *Gestell* simbólico – en un sentido cuasi- o hiper-heideggeriano. No hay Dios que no parezca el “trasto” de su propia identificación, no hay Déspota que no aparezca artero como el Gran Otro, no hay siquiera otro que no parezca siempre, en esta lógica infernal, destructora del vínculo humano, hacer suyas las artimañas de la dominación. Como notara genialmente La Boétie, el Déspota prolifera en una multitud de pequeños déspotas, que dividen sus “satrapías” en otros tantos fragmentos más o menos dispersos, a la vez del poder y del cuerpo social – algo que funciona muy bien en “democracia”, como bien sabemos, para nuestra desgracia. Siempre la misma tendencia a “dar otra vez cuerpo”, que desencarna, porque pone fuera de control a los sistemas simbólicos de la institución simbólica. El “sistema democrático” no está, más que cualquier otro, libre de esta oscura fatalidad, incluso cuando se ha erradicado –¿pero por cuánto tiempo?– el fantasma totalitario de una incorporación del pueblo encarnado en lo que surge como el horror desnudo de su devoración. La democracia sólo puede subsistir – al igual, como hemos visto, que la institución teológico-política – con el horizonte de sentido de la comunidad encarnada como utópica y atópica. Y quedaría por demostrar, en lo que sería todo un programa para una fenomenología de lo político, que no puede suceder de otro modo para *cualquier* sociedad, aunque haya de ser según modalidades muy diversas de articulación simbólica.

De cuanto precede podemos sacar, al menos provisionalmente, dos órdenes de conclusiones. El primero atañe a las formas históricas de la fenomenología, que sólo implícitamente ha sido fenomenología de lo político. El segundo concierne a los vínculos complejos que puede mantener la fenomenología de la comunidad encarnada utópica y atópica con el enigma de la encarnación tal y como fue planteado en el cristianismo, y al margen, al menos si nos adentramos en las profundidades del “mensaje”, de lo teológico-político clásico que se elaboró a partir de él.

En Husserl encontramos, al menos de manera latente, como la inminencia de un momento sublime, en el hecho que es en las raíces o las fuentes del tiempo donde la ipseidad se individúa, en una encarnación en el mundo

que es a la par una encarnación en comunidad. Husserl está, por un lado, muy cerca de la comunidad atópica o utópica, aunque, por otro lado, ésta es considerada por el proto-tiempo como una pura corriente de antes del tiempo del que se supone debe surgir el presente vivo, y con éste la ipseidad en sus profundidades: la corriente trascendente no-mundana, divina, es a la vez lo que sostiene al *ipse* y lo que amenaza con disolverlo. Es pues como el abismo divino, del que el ipse es ya una “versión” mundana, en “apercepción” y en “monadización”. Como esta fuente misma escapa, por principio, a toda donación, puesto que se supone precisamente que es el origen de esta última, su ausencia como *arché* aguas arriba [en amont] se convierte en *télos* universal de una teleología universal, y la comunidad encarnada, con sus múltiples horizontes de ausencia, se transforma a su vez en comunidad monádica, para la cual la teleología es el regulador que supuestamente proyecta la armonía preestablecida como su horizonte. Esto produce la ilusión de que la comunidad encarnada es *eo ipso* “racional”, y que la crisis de la cultura o de la civilización no procede sino de su olvido, o más bien de su obnubilación por opacidades, sedimentaciones o pasividades que mudan la racionalidad en operatividad técnica *ciega*. El fenomenólogo trascendental no está destinado a convertirse en el “arconte” de lo social sino en la medida en que, al practicar la *epojé* universal de las opacidades, se supone que da inicio a la “monadología trascendental”, que, en cierto modo, vuelve transparente la racionalidad comunitaria del *Lebenswelt* para su encarnación. Un efecto singular de la *epojé* y de la reducción fenomenológica es el de su resonancia intersubjetiva sobre los otros que “apresentan”, en la *Einfühlung*, al fenomenólogo que las practica. Éste, antes que “rey”, es “guía” para la socialidad trascendental encarnada, y en este sentido, es cierto que está destinado a encarnar la potencia de encarnación sin poder – fantasmagóricamente, se entiende, pues habría, por un lado, que poner de nuevo en cuestión la racionalidad o el *logos* mediante una concepción fenomenológica nueva del *logos* encarnado en los fenómenos de lenguaje⁸, y por otro, correlativamente, que dejar de subordinar estos últimos a aquello que en la institución simbólica se ha tomado del lenguaje filosófico, que siempre es, más o menos, institución lógico-eidética, como redescubriera Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. En este punto, como en tantos otros, el pensamiento husserliano está entreverado de tensiones irreductibles: hay un hiato infranqueable entre su cuasi-platonismo político y su fenomenología concreta de la intersubjetividad. Es este hiato lo que se refleja en la teleología universal, que no es, en ningún modo, una simple solución de relleno, puesto que, en rigor, no desempeña ningún papel determinante, y porque es infinita, está abierta a un horizonte de sentido, al tiempo fenomenológico y simbólico⁹. Se podrá calibrar mejor, después de esto, en qué seguimos siendo “husserlianos”.

Muy otro es el caso de Heidegger, al menos en *Sein und Zeit*, puesto que la individuación auténtica de la ipseidad del *Dasein* se produce en el ser-para-la-muerte, y porque éste se articula inmediatamente con el estar-en-deuda originario que de inmediato concede un nuevo impulso a la lógica o al sistema de la deuda infinita, luego, en nuestros propios términos, a la servidumbre voluntaria y al desencuentro simbólico. Deuda infinita de cara a la autenticidad, y que no puede “canjearse [se monnayer]”, por así decir, sino en el “destino”, a saber en la

⁸ Cf. mis : *Phénomènes. Temps et êtres*, Jérôme Million, col. « Krisis », Grenoble, 1987 y *Phénoménologie et Institution symbolique*, op.cit. Más recientemente : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et Phénoménologie du Langage*, Jérôme Million, col. « Krisis », Grenoble, 1993.

⁹ Para la apreciación del estatuto de la teleología en Husserl, ver mi *La Crise du Sens et la Phénoménologie*, Jérôme Millon, col. « Krisis », Grenoble, 1990.

temporalización “resuelta” por el instante. Deuda infinita de la facticidad de tal o cual posible, siempre ya arrojado como el horizonte de existencia del *Dasein*, de cara al todo de los posibles ontológicos – del todo del *Dasein* – cuyo estatuto es al cabo, aunque en secreto, onto-teológico. A la onto-teología tachada de *Sein und Zeit* corresponde un teológico-político tachado, en la medida en que la trascendencia divina del todo Otro queda rebajada, aparentemente, a la inmanencia, bajo la forma de la trascendencia de la muerte o de la imposibilidad radical de la existencia o del *Dasein*. Hay en Heidegger un simulacro de sublime – al igual que en Hegel en la Dialéctica del amo y del esclavo – cuando esa imposibilidad se torna en posibilidad, sin que ese mismo tornarse sea el lugar de una prueba o de un encuentro *fenomenológico*¹⁰. Cuando, por lo tanto, por esta intermediación fenomenológica, lo sublime, o el encuentro con el instituyente simbólico, se *confunde* con la muerte simbólica. Aun si la servidumbre voluntaria se articula con mayor claridad en Hegel, puesto que la inminencia de la muerte aparece encarnada en el otro (el amo), se desprende tal vez mejor en toda su pureza en la obra de Heidegger, en la medida en que la deuda infinita se distingue con gran claridad de la deuda simbólica, pagadera, un día tras otro, al Déspota. Y por eso aparece, de modo tanto más ilusorio, como radical y originaria. Y podría añadirse, llevando aún más lejos el desprecio heideggeriano, al menos aparente, por la cotidianeidad inauténtica del “Uno” más gregario que comunitario, que el servicio mismo de la deuda prestado al Déspota sólo es irrisorio e inauténtico porque proviene del rechazo o del ocultamiento del estar-en-deuda originario, rechazo de cara a una potencia anónima y aterradora, no ya de encarnación, sino de incorporación individuante en la nulidad del *Dasein* facticio. Con esto se ve mejor toda la complicidad que puede entretener un ámbito teológico-político tachado con la devoración totalitaria: bastará con trasponer, como lo hiciera Heidegger durante los años treinta sin el menor rigor filosófico, el *Dasein* en el hombre al *Dasein* en el pueblo, para encontrar en él la incorporación fantasmagórica del todo de los posibles históricos, así como la idea de su destino, del que sólo algunos hombres privilegiados (los poetas y los pensadores, siempre a la zaga del Führer) pueden indicarle el camino, por su temporalización propia desde la decisión resuelta del instante y de su repetitividad: camino que es, nunca mejor dicho, “camino real”. Resurgencia ésta muy extraña de un “platonismo” filosófico que, como se ve, es la figura invertida de la que hemos encontrado en Husserl. Por aquí quien reina ya no es la potencia de encarnación sin poder, sino la potencia de incorporación, ebria en cierto modo de su presunta potencia, puesto que se supone que ésta mana del abismo mismo, del solipsismo existencial de la muerte. Heidegger tal vez no aceptó nunca que la aterradora “grandeza” que sentía crecer dentro de sí e impulsarle a pensar tuviera tan pocos ecos en los asuntos humanos. Tal vez le viniera de ahí, al menos en parte, su idea, en otros aspectos tan profunda, de la proximidad esencial del *Gestell* y del *Ereignis* – pero que se vuelve una idea fantasmagórica en cuanto es aprehendida como “figura del destino” de Occidente: al tiempo hiperbólica y apolítica, en el parpadeo inestable de los dos polos, polos que son también la deuda infinita que hay que pagar al Ser (*Seyn*) mismo¹¹, y su “administración” inauténtica por parte del pensamiento “calculador”.

Sea cual sea la fortuna de esta problemática y de estas nuevas propuestas de lectura, se puede al menos vislumbrar la gran complejidad del asunto. Todo pende, como hemos visto, del “proceso” de institución en dos tiempos en y por lo sublime, dos tiempos que el genio kantiano distinguió admirablemente, y cuya rigurosa

¹⁰ Para un desarrollo sistemático, consúltese *Du sublime en politique*, op.cit.

¹¹ Cf. M. Haar, Heidegger et l'essence de l'Homme, Jérôme Million, col. « Krisis », Grenoble, 1990.

distinción ha de enseñarnos a precavernos de todo “sistema” de la deuda y de toda su subyacente pretensión a la originariedad. Tal vez sea en este punto donde sale a nuestro encuentro el “mensaje” cristiano, al menos en su “fórmula” teológico-política, cuya originalidad respecto de la tradición judía quedaría por considerar. En su modo particular de estar simbólicamente codificado – según un cierto “régimen” de pensamiento – por la “puesta en trama” (P. Ricoeur) de la vida de Cristo – cuyas versiones son los Evangelios –, el “mensaje” tal vez sea el de una potencia de encarnación sin poder, cuya falta de poder se demuestra mediante la pasión, pasión infinita puesto que culmina en la ejecución del poder a manos de la institución teológico-política entonces vigente, y cuya encarnación se demuestra mediante la resurrección, porque encontrándose vacío el sepulcro, el cuerpo de Cristo es un cuerpo-de-carne sin cadáver (*corpus*). En este sentido, Cristo sería el “significante”, la figura simbólica de la comunidad encarnada utópica y atópica, “significante” errabundo, nómada, que estaría “ahí” no bien fuéramos “tres”. Y “significante” imposible de incorporar o de fijar – salvo en una comunidad eclesiástica que, tal vez, por ese gesto mismo, ya lo traiciona originariamente –, por su evanescencia en la pasión, que es al tiempo rechazo radical de la servidumbre voluntaria – de cualquier compromiso o de cualquier cálculo con el poder instituido acerca de lo teológico-político –, indicación del camino hacia una nueva libertad (siendo la “redención” una redención de cualquier lógica de la deuda), y, en ese mismo gesto, travesía desde la muerte simbólica al sistema de la deuda que aprehende al sujeto al identificarlo, y acceso a la cuestión del *ipse* encarnado, y de una comunidad encarnada aunque sin poder. No se trata pues de que el cristianismo encierre por ello una “verdad” en sí, transhistórica o independiente de la ecuación simbólica de lo teológico-político, sino de que su “verdad” teológico-política, justamente, consiste en una subversión radical de todo poder simbólicamente articulado en términos teológico-políticos, porque se trata de la “verdad” de una encarnación sin poder, y por ello *trascendente* a cualquier sistema simbólico de la deuda. La posibilidad de la encarnación sería la posibilidad misma de la libertad, de la abolición de la servidumbre voluntaria y, por eso mismo, la posibilidad misma del hombre, en su transcendencia con respecto a todo lo instituido, a toda codificación simbólica dada de antemano, esto es, en los términos del mensaje, la posibilidad misma de su divinidad, o de su vínculo no servil con el instituyente simbólico. En el cristianismo se encontró y se elaboró una forma de lo sublime y, sin lugar a dudas, la figura de Cristo resulta, en lo más recóndito, más sublime de lo que se ha dado en pensar¹². Tal vez pueda esto incitar una nueva meditación, incluso una transformación, del lenguaje teológico y cristológico, punto éste que ignoramos simplemente por falta de competencia, tal es el lastre de siglos de exégesis, de conflictos, de herejías y de comentarios (cuyo andamiaje conceptual proviene, además, de otra tradición, la tradición griega) con el que cargan estas cuestiones. Lo que decimos nos lleva, en cualquier caso, como ya hemos apuntado brevemente, a sospechar de cualquier institución eclesiástica que haga de Cristo, a nuestros ojos de modo absurdo, un rey intemporal, y de su carne un cuerpo glorioso que los sacerdotes pueden administrar: la lógica de semejante institución sería, para decirlo brevemente, la de la “Leyenda del Gran Inquisidor” genialmente inventada por Dostoievski¹³, donde la carne, onírica y fantástica, de la víctima (el Hijo), se reincorpora en un cuerpo que sólo puede ser glorioso, mantenerse en un más-allá del

¹² Quedan por tratar, lo que hacemos en un trabajo en curso de elaboración, la cuestión y la economía de lo sublime en un marco mitológico (politeísta) donde también entra en juego la cuestión de la institución de lo social.

¹³ Para más detalles, *Du sublime en politique*, op.cit.

mundo como intercesor simbólico entre el Gran Déspota (el Padre) y sus súbditos, intercesor del que los sacerdotes son los “representantes” o los “ministros” simbólicos – como si el Padre tan sólo hubiera sacrificado a su Hijo para evitarnos ese mismo sacrificio a nosotros, al menos a nosotros en la medida en que participemos en el sacrificio ingiriendo su cuerpo y su sangre, como para protegernos de él, como para conjurar su potencia de subversión, tanto más aterradora, sin duda, en la medida en que carece de poder.

Según esta propuesta de lectura, el “mensaje” cristiano aparecería como la “fórmula” simbólica de lo teológico-político sin poder, de una potencia de encarnación que escapa a todo poder de incorporación – lo cual no quiere decir que escape a su perversión en un sistema reforzado de la deuda y de la incorporación. Este teológico-político *an-árquico* goza de una permanencia singular, puesto que hemos podido verlo secretamente en acción tanto en la realeza cristiana, medieval y moderna, como en los cimientos de la Revolución y, cabe presumir, de la democracia en cuanto *horizonte* de sentido de esta última. Tal vez correspondiera a la fenomenología el realizar este descubrimiento, en la medida misma de la apariencia “apolítica” de sus orígenes, que le permitió entrever la clara diferencia que media entre encarnación e incorporación, entre la no-donación de la primera, y la dimensión fundamental de donación de la segunda, entre el salvajismo fenomenológico y el riesgo permanente de barbarie “institucional”, generadora, a través de la servidumbre, de obcecación, de conflictos desordenados de fuerzas – puesto que la servidumbre es “economía” de la muerte. En este sentido, si la cuestión del pueblo encarnado, utópico y atópico, es la cuestión de la democracia y, aún más allá, la cuestión de la Revolución, no sólo la cuestión de democracia resulta hoy más actual que nunca, sino que, al contrario de lo que la comodidad intelectual de nuestra época suele pensar apáticamente como una suerte de evidencia, la cuestión de la Revolución sigue estando abierta, al menos en cuanto cuestión irreductible, y no, como a nuestro siglo le ha sido dado experimentar trágicamente, hasta la atrocidad, en cuanto “programa” que “realizar”. Porque si nadie, en democracia, puede apropiarse del lugar vacío del poder, tampoco puede nadie apropiarse de la Revolución y su cuestión. Es nuestra cuestión, de todos, la cuestión del impoder de nuestra enigmática potencia de encarnación.

Marc Richir y la legitimidad de las democracias representativas

Andrés Boix Palop

Profesor Titular de Derecho Administrativo
Universitat de València – Estudi General de València

RESUMEN

Marc Richir en *Du Sublime en Politique* aprehende una importante realidad consustancial a todo sistema político: la necesidad, en punto a su legitimidad, de que a los mecanismos de incorporación (“incorporation”) se unan dinámicas de encarnación (“encarnation”) suficientes que permitan entender la existencia de una verdadera identidad entre soberano y gobernante. En este texto trata de analizarse la actual crisis de los modelos modernos de democracia representativa occidental a partir de esta distinción resaltada por Richir y de las consecuencias que de la misma pueden deducirse en varios contextos de crisis democrática.

PALABRAS CLAVE

Marc Richir, incorporación, encarnación, democracia, democracia liberal, democracia representativa, crisis de la democracia representativa

ABSTRACT

Marc Richir’s *Politique Du Sublime* apprehends an important reality inherent to any political system: the necessity, in order to assure its legitimacy, that there will be not only mechanisms of incorporation (“incorporation”) but also embodiment (“encarnation”) dynamics in a sufficient measure for understanding the existence of a real identity between sovereign and ruler. This paper tries to analyze the current crisis of the modern Western representative democracy using this distinction highlighted by Richir in order to extract a series of consequences related to various contexts of the current democratic crisis.

KEYWORDS

Marc Richir, incorporation, embodiment, democracy, liberal democracy, representative democracy, crisis of the representative democracy.

Marc Richir y la legitimidad de las democracias representativas

Andrés Boix Palop¹

Profesor Titular de Derecho Administrativo
Universitat de València – Estudi General de València

SUMARIO: I. Democracia representativa, encarnación e incorporación. II. La crisis de la democracia representativa meramente incorporativa: “no nos representan”. III. Encarnación democrática y crisis de legitimidad. 1. Encarnación territorial. 2. Encarnación ciudadana. 3. Déficits democráticos, de incorporación y de encarnación, en la Unión Europea

I. Democracia representativa, encarnación e incorporación

La organización de lo social, la política, la formalización de los mecanismos de toma de decisiones a través del Derecho, tienen mucho de equilibrado entramado que reposa sobre pequeñas convenciones simbólicas que, sin embargo, tienen gran importancia. Una de ellas, capital por cuanto es el origen de casi todas las demás, se refiere a la legitimidad del poder. Poder que se traduce en capacidad de imponer, prohibir, castigar... y que en la tradicional categorización weberiana de la tercera parte de *Economía y Sociedad*² ha pasado por diversos estadios respecto de su legitimidad: histórica (piénsese en las monarquías hereditarias), carismática (caudillos militares, por ejemplo, y fenómenos similares) y finalmente una legitimidad racional que sería la propia de las democracias representativas.

La legitimidad racional busca en el pacto social, en las cesiones de libertad de todos a unas instituciones comunes, ya sea en sus formas hobbesianas, ya en las más asumibles y livianas de Locke o en los postalados comunales con orígenes en la idea de *volonté générale* de Rousseau, un fundamento para el ejercicio del poder que, en última instancia, se enfrenta a la necesidad de fundar una comunidad sobre la efectiva idea de participación de la generalidad de los ciudadanos en unas condiciones que, a su vez, respondan a la idea simbólica de constituirse en formas de ejercicio del poder que se correspondan con los intereses, anhelos, voluntad, en definitiva, de los representados.

Entender esta dualidad es imprescindible para una completa comprensión de la finalidad y funcionamiento de las instituciones políticas representativas. Para lo cual resulta muy útil acudir al análisis que Marc Richir realizara, dentro de su estudio de la dimensión simbólica de la política³, sobre las distintas dimensiones que ha de cumplimentar el soberano y que, de hecho, ha venido combinando en el pasado. Así, diferencia Richir entre «incorporación» y «encarnación» (*incorporation et incarnation*), explicando que parte del aspecto sublime que permite el funcionamiento del pacto social pasa por el hecho de que el sujeto de soberanía pueda lograr tanto

¹ Contacto por correo electrónico: Andres.Boix@uv.es

² Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1922.

³ Marc RICHIR, *Du sublime en politique*, Éditions Payot, París, 1991.

incorporar al pueblo como, de alguna manera, encarnarlo⁴.

Los modelos de legitimidad históricos en la clasificación weberiana no tienen demasiados problemas para realizar esta doble identificación. Es algo que ha sido estudiado de forma detallada en análisis clásicos como el de Kantarowicz⁵, que trazó de forma muy expresiva los perfiles de las monarquías medievales europeas y los mecanismos que les permitían cumplir con esta misión simbólica a partir del empleo conjunto de lo teológico y de lo político que por ello se confunden en buena parte de la tradición filosófica europea⁶. En los modelos de legitimación carismática, por su parte, la propia construcción del modelo “fuerza” a la incorporación y a la encarnación, anulándolas de alguna manera (no hay política en estos modelos, no hay, pues, necesidad de realización sublime).

La cuestión clave, sin embargo, es hasta qué punto las democracias representativas de corte occidental nacidas con la modernidad, hijas de las revoluciones liberales burguesas, son capaces de cumplir con estas exigencias, o han sido capaces de hacerlo hasta el momento, con suficiente satisfacción. Allí donde una teología al servicio de la monarquías construía ambas cualidades, el paradigma de la modernidad confía en la confusión entre los mecanismos incorporativos y encarnadores. Desde la consolidación del nuevo modelo democrático representativo se impone una suerte de fusión por mera incorporación comunitaria, en tanto que cuerpo electoral, como mecanismo automático de encarnación.

En efecto, la traducción que con mejor o peor fortuna y amplitud, según los casos, han realizado los distintos ordenamientos jurídicos de la conveniencia de apostar por un modelo de legitimidad racional integradora pasa por el establecimiento de instituciones representativas y responsables ante los ciudadanos. El cuerpo electoral determina quiénes pondrán en marcha las políticas y (más o menos) cuáles habrán de ser éstas, lo que permite entender intelectualmente que las normas tienen su origen en los ciudadanos (y a medida que ese cuerpo electoral ha ido haciéndose más amplio, incorporando mujeres, personas de otras razas, parte de los extranjeros residentes..., obviamente, con más corrección en la traslación) y que éstos, además, tienen cierta capacidad de control sobre el ejercicio del poder realizado por quienes, directa o indirectamente, son elegidos para ello.

Como puede verse, el modelo de democracia representativa occidental más usual ha alcanzado niveles de legitimidad racional muy elevados basados en la idea de incorporar al proceso deliberativo y de toma de decisiones a crecientes capas de la población por mecanismos que, si bien pueden ser criticados por ser en ocasiones más formales que materiales, permiten la efectiva incorporación de los súbditos, convertidos así en ciudadanos. Nos encontramos así con una antropología política que se desentiende hasta cierto punto de la segunda variable que comentábamos, pues la mera incorporación ciudadana es tenida por código significativo ciego de la encarnación⁷. La cuestión es si, en efecto, ello puede ser así o lo es así siempre. ¿Basta la incorporación, por completa que sea, para cumplir enteramente y con total satisfacción las exigencias de legitimidad que un sistema político ha de

⁴ Pablo POSADA VARELA, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir”, en *Eikasia – Revista de Filosofía*, n° 40, septiembre 2011, pp. 239-290.

⁵ Ernst KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957.

⁶ M. RICHIR, op. cit., p. 88.

⁷ M. RICHIR, op. cit., p. 107.

cumplir de forma simbólica?

II. La crisis de la democracia representativa meramente incorporativa: “no nos representan”

Tras unas décadas en que el modelo representativo había parecido funcionar de forma satisfactoria, en un contexto, el posterior a la Segunda Guerra Mundial, en el que el pacto social occidental había quedado hasta cierto punto condicionado por la competencia que suponía la existencia del bloque soviético y, por otro lado, por varias décadas de crecimiento económico que habían aumentado notablemente los niveles de bienestar, parece evidente que la hegemonía global de la economía de mercado que se ha instalado en las dos últimas décadas ha acabado por modificar algunas condiciones políticas de base y el funcionamiento de nuestras democracias, lo que ha conducido al cuestionamiento de algunas de las bases del modelo representativo tradicional⁸.

En este sentido, han cobrado desde la última década del siglo XX y a lo largo de la primera del siglo XXI nuevo vigor gran parte de las tradicionales críticas marxistas al modelo de democracia representativa calificada, en estas visiones, como meramente “formal”. La existencia de canales de participación, de incorporación, no serían tales en la práctica, sino mera fachada, pues el acceso materialmente relevante a la toma de decisiones depende de unas condiciones socioeconómicas vedadas a la mayoría de la población. La crítica marxista ha incidido tradicionalmente en la insuficiencia de las elecciones como mecanismo para conseguir una democracia real, completa y digna de ese nombre⁹. Y ha puesto de manifiesto hasta qué punto las estructuras de poder subyacentes a toda sociedad y estructura de poder consolidada son reforzadas por los mecanismos institucionales y aparentemente inclusivos de las democracias occidentales, hasta el punto de rebajar, de nuevo, el estatuto de ciudadano al de súbdito, siervo de un entramado de poderes que, aunque más amables, son igualmente excluyentes¹⁰.

Como es sabido, estas críticas sobre la realidad no incluyente ni incorporativa y por esta razón únicamente formal de nuestro sistema democrático no suelen, sin embargo, ser tenidas demasiado en cuenta (sobre todo a la vista de las alternativas) ni han prendido nunca en exceso en la población. Desde un punto de vista político no han sido, en definitiva, nunca demasiado relevantes ni han socavado de forma sustancial el apego más o menos difuso pero amplio que casi toda la ciudadanía tiene por el modelo occidental de democracia y Estado de Derecho. Incluso desde posiciones exigentes con la democracia y socialmente críticas se ha consolidado la idea de que la democracia deliberativa e inclusiva, si bien no ideal en todas sus manifestaciones, era y es la mejor manera de dar cauce a las ansias de transformación social, de mejora, de nivelación así como, también, de una mayor profundización en la participación¹¹.

Sin embargo, el descontento social más o menos generalizado que no se llegó a suscitar nunca respecto de los problemas de efectiva inclusividad democrática de nuestro modelo representativo ha aflorado, repentinamente, en los últimos tiempos. Todas las críticas a la excesiva preponderancia de lo formal que nunca habían hecho mella a

⁸ Pascal BRUCKNER, *La mélancolie démocratique. Comment vivre sans ennemis?* Éditions du Seuil, París, 1990.

⁹ Serge-Christophe KOLM, *Les élections, sont-elles la démocratie?* Éditions du Cerf, París, 1979.

¹⁰ Juan Ramón CAPELLA, *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1994.

¹¹ Norberto BOBBIO, *El futuro de la democracia*. Plaza Janés, Barcelona 1985.

nuestras instituciones ni cuestionado la efectiva incorporación ciudadana material al proceso de toma de decisiones, de repente, en un contexto de consolidación mundial del capitalismo y de la economía de mercado, junto al descontento derivado de una profunda crisis económica, ha derivado en movimientos ciudadanos, cada vez más amplios, nucleados en torno a lemas como “No nos representan”, “Somos el 99%” que en distintos países, desde Estados Unidos a España, pasando por Israel o Alemania, están poniendo de manifiesto la incapacidad simbólica de las actuales instituciones, no ya tanto para incorporar correctamente, sino más probablemente para encarnar correctamente (o al menos suficientemente) al pueblo como sujeto de soberanía.

En efecto, el *leit-motiv* común a las diferentes movilizaciones, en el fondo, ha pasado a poner el foco sobre los déficits de encarnación antes que sobre los de incorporación. Junto a las críticas tradicionales a las insuficiencias participativas de nuestra democracia representativa, el acento ahora se centra en la existencia de una “casta” de gobernantes que por su condición, entorno, situación, trabajo, etc. no forman parte realmente del pueblo, no encarnan correctamente al sujeto de soberanía sino que en el fondo son manifestación simbólica de otra realidad, de otras preocupaciones, de otro grupo social. La disociación entre los dos cuerpos de la democracia representativa (representantes y representados) por esta razón constituiría una evidencia clara de la falla en la construcción sublime de nuestras instituciones democráticas.

Gran parte de las protestas y movimientos tienen que ver, de hecho, no tanto con que quienes participan en ellos piensen que el sistema no funciona y que los mecanismos representativos no sirven a su objetivo (de hecho, las manifestaciones son más bien expresivas en sentido contrario) sino con la sensación de que hay una falla al establecer un modelo que crea unas castas diferenciadas que no logran encarnar correctamente al pueblo al que debieran representar pues acaban viviendo en un mundo diferenciado. El problema no es de existencia o no de mecanismos de representación. El problema es de falta de identidad entre representantes y representados. Los mecanismos de incorporación no se cuestionan, e incluso se entienden como correctos, pero se analiza críticamente su capacidad para lograr unas instituciones que sean una correcta encarnación del soberano.

Paradójicamente, el propio sistema institucional producido por nuestros modelos democráticos había detectado esta falla con anterioridad a las protestas y a que la población haya sentido como un problema la desconexión simbólica referida y por esta razón se han producido en los últimos años intentos de acoplar a las dinámicas representativas “incorporativas” otras dinámicas de tipo “encarnador”. Es interesante dar cuenta de alguno de estos procesos y de su significación por cuanto permiten construir una idea acabada en torno a la importancia de esta dimensión, pero también de las dificultades de tratar que inevitablemente supone tratar de formalizar y encauzar un aspecto tan lábil e inaprensible (por ello, precisamente, sublime) como es la efectiva capacidad encarnadora de un sistema de legitimidad racional¹².

¹² Takis FOTOPOULOS, *Towards an inclusive democracy*. Londres y Nueva York, Casell, 1997.

III. Encarnación democrática y crisis de legitimidad

1. Encarnación territorial

Una primera dimensión del problema de la insuficiencia de los mecanismos de incorporación democrática se manifiesta en aquellos Estados complejos desde un punto de vista territorial y nacional. Más allá de soluciones de tipo federal o confederal, el diseño democrático representativo suele basarse, en busca de una legitimidad de tipo racional, en modelos inclusivos donde los ciudadanos quedan incorporados en pie de igualdad en tanto que ciudadanos. Las comunidades, ya sean territoriales o nacionales, no son agentes ni sujetos tenidos en cuenta a estos efectos.

Sin embargo, cada vez con más frecuencia los procesos constituyentes atienden a este factor, de manera si se quiere simbólica en ocasiones, pero sin duda como elemento de encarnación adicional para aunar a la efectiva incorporación de las diferentes etnias y territorios un sentimiento de comunión con el sujeto de soberanía que la mera inclusión representativa no habría conseguido. Así, por ejemplo, iniciativas constitucionales recientes (como puede ser el caso, y es el más acusado en esta línea, de la nueva Constitución boliviana de 2009) están superando el canon de la modernidad al incluir como sujetos de soberanía compartida e intermedia a numerosos grupos y comunidades. Los efectos prácticos en términos de incorporación no son siempre demasiados (y en todo caso, acaban debilitados posteriormente en complejo juego de contrapoderes donde vuelve a primar la dimensión puramente incorporativa), pero el resultado simbólico es indudable. Un Estado así constituido encarna de manera muy diferente al pueblo que hay detrás del mismo. Conviene preguntarse, eso sí, hasta qué punto será por ello, efectivamente, más representativo.

En ocasiones los efectos simbólicos son mucho menos acusados pues las transformaciones son más tímidas, pero incluso en modelos de racionalidad inclusiva a partir de criterios de representatividad por la incorporación ciudadana en tanto que miembros de la nación, única e indivisible, como es el caso de la República francesa se aprecian fisuras en este sentido. Así, quebrando la tradición republicana unitarista, la Ley constitucional 2003-276 de 28 de marzo de 2003 relativa a la organización descentralizada de la República introdujo novedades simbólicamente importantes en la Constitución francesa hasta el punto de referirse al hecho regional en el primer artículo de la misma, que tras la modificación afirma la organización descentralizada del país. Igualmente significativo es el hecho de que se haya incluido el reconocimiento de las lenguas regionales como acervo patrimonial y cultural francés (artículo 40) en lo que sin duda es un esfuerzo por atender a esa dimensión referida a la encarnación a que nos referíamos.

Resulta evidente que, con mayor o menor dimensión, hay una creciente preocupación por atender a ciertos aspectos simbólicos que permitirían una mejor “encarnación” del soberano en su diversidad territorial y nacional. La toma en consideración del hecho regional e incluso la interposición de etnias o comunidades como sujetos intermedios de soberanía es una prueba clara. La incidencia de estos mecanismos es tanto mayor cuanto (como en el caso de Bolivia) suponen interferencias respecto de las dinámicas clásicas y tradicionales de articulación de la

representatividad en su faceta incorporativa. Esto es, cuando alteran los equilibrios y resultados de las preferencias de los ciudadanos expresadas al votar.

Algo que ocurre también, y en mucha mayor medida, con un segundo tipo de medidas que cada vez son más frecuentes: las que alteran directamente la elección de representantes para que éstos reflejen mejor, de manera más ajustada, el cuerpo electoral. Varias medidas de este tipo existen ya en numerosos países en relación, por ejemplo, al equilibrio de género de los representantes. Conviene analizar mínimamente el caso.

2. Encarnación ciudadana

El mecanismo de elección de representantes usual en una democracia representativa se basa en ciertas reglas sencillas: cada ciudadano vota de acuerdo con sus preferencias, sus votos han de valer más o menos lo mismo (idealmente, de hecho, debieran valer exactamente lo mismo) y a partir de esta expresión de preferencias se conforma un cuerpo de representantes que, tengan poco o mucho que ver a efectos de identidad con los representados, tendrán toda la legitimidad para tomar decisiones en su nombre pues serán manifestación de ese proceso de incorporación en que se basa la legitimidad racional del poder.

Sin embargo, de un ejercicio democrático realizado en estos términos pueden derivarse resultados con sesgos evidentes. Como, de hecho, ocurre. Los representantes, por lo común, no suelen ser una extracción simbólicamente mimética de los representados. Probablemente, de hecho, es bueno que así sea y éste es uno de los efectos positivos de una democracia representativa. Ahora bien, que generalmente pueda tenerse por positivo este efecto (cierta idea de “selección positiva”) no esconde el hecho de que, a su vez, también puede reforzar a las elites sociales, económicas, culturales... preestablecidas. Lo que abundaría en la idea de que estos elegidos, por muy democráticamente que lo hayan sido, “no nos representan” o, al menos, no representan al común de los ciudadanos. Y, sobre todo, certifica un gran alejamiento entre cuerpo electoral y representantes que puede afectar al componente simbólico, al vector encarnación, que como explica Richir es una dimensión política que no por sublime ha de quedar desatendida. Sino, más bien, al contrario.

De nuevo frente a esta situación se han aprobado normas en distintos países tratando de alterar las dinámicas representativas incorporativas en beneficio de una mayor identidad representantes-representados que realice con mayor corrección el ideal de encarnación democrática. Es el caso, por ejemplo, de la Ley Orgánica española 3/2007 que consagra diversas medidas a favor de la igualdad entre hombres y mujeres y que, entre otras cosas, establece con carácter obligatorio medidas como las listas electorales paritarias¹³.

Los problemas que una medida de esta índole supone si la contrastamos con el paradigma democrático representativo clásico son evidentes. De hecho, un exquisito respeto al principio de igualdad formal y de no discriminación permite afirmar que en un sistema sin correctivos nos encontramos con un ejercicio por parte de los electores, ya sean mujeres u hombres, de sus derechos de sufragio activo y pasivo en uso de su libertad y mejor

¹³ Andrés BOIX PALOP, “Medidas para la presencia equilibrada de mujeres y hombres en cargos representativos (DA 2ª LO 3/2007)”, *Comentarios a la Ley de Igualdad*, Ed. La Ley, Madrid, 2008.

criterio, máxime cuando el disfrute de estos derechos a hombres y mujeres es reconocido a ambos sexos de forma idéntica. Es por ello muy cuestionable en una lectura clásica la conveniencia de que el ejercicio de derechos como el de sufragio, claves en la conformación del cuerpo social como tal y en la construcción de un sistema representativo, haya de ser legalmente orientado hasta el punto de determinar cuotas mínimas.

La ley española (como otras muchas equivalentes cada vez más frecuentes) entiende, por el contrario, que una mejor *representatividad* pasa por el principio de composición equilibrada de los órganos representativos y que la hasta la fecha insuficiente participación de mujeres en la vida pública, que se agrava en el ejercicio de cargos de responsabilidad, es consecuencia no tanto de un ejercicio libre de los derechos de sufragio, activo y pasivo, como del sesgo que introducen todo género de discriminaciones latentes contra las mujeres, que impiden que compitan y participen en igualdad de condiciones, con el resultado de un déficit de representatividad real. Esta situación no sólo supone perjuicios para las mujeres, sino para el conjunto del cuerpo social, ya que como consecuencia de esta discriminación no se traslada exactamente a las instituciones sus verdaderas composición, inquietudes y voluntad.

En el fondo, este tipo de medidas también están poniendo en duda la propia esencia del carácter único del sujeto de soberanía, cuarteándolo e introduciendo estadios intermedios que no serían admisibles desde una visión clásica¹⁴.

Por eso países donde este tipo de consideraciones han tenido históricamente un mayor peso, como de nuevo es el caso francés, han sido más reacios a admitir este tipo de medidas con carácter imperativo. Lo que no significa que no hayan avanzado también en esta dirección. Así la Ley constitucional 99-569 de 8 de julio de 1999 relativa a la igualdad entre mujeres y hombres ya introdujo unas primeras medidas al respecto y en la actualidad, por ejemplo, distintos mecanismos indirectos (multas a los partidos políticos que no tienen una composición equilibrada en la Asamblea Nacional) no impiden ni prohíben que haya desequilibrios a favor de algún sexo, pero sí establecen claros incentivos en dirección a la paridad. Incluso las tradiciones más apegadas al carácter único de la nación, del cuerpo electoral, del sujeto de soberanía han acabado aceptando su relativo cuarteamiento para lograr una mejor expresión de su encarnación simbólica. O, al menos, lo intentan.

Estas medidas ponen de manifiesto, al menos, varias cuestiones. En primer lugar, la conciencia plena que, desde los propios sistemas representativos se tiene de la insuficiencia de una democracia que atienda únicamente a la perspectiva incorporadora. Y, a su vez, el esfuerzo por lograr que representantes y representados no sean muy distintos, al menos en ciertos elementos (como es la cuestión de género) que pueden suponer una línea de fractura demasiado evidente. Si la sociedad, el cuerpo electoral, tiene unas determinadas características, una democracia, entendida en estos términos, no ha de procurar sólo la incorporación efectiva de sus miembros con el reconocimiento de sus derechos al voto y demás elementos del estatuto activo de ciudadano sino que, además, ha de tratar de que sea posible una comunión simbólica sublime, empleando la terminología de Richir. En este sentido cabe leer pues este tipo de reformas. Unas medidas que cambian el modelo clásico de democracia liberal, que han sido por ello muy criticadas, pero que sin duda están tratando, probablemente con torpezas e imprecisiones, con los inevitables balbuceos de quien comienza a experimentar con nuevos instrumentos, de responder a esa necesidad de

¹⁴ Louis FAVOREU, “Principio de igualdad y representación política de las mujeres. Cuotas, paridad y Constitución”, *Revista española de Derecho Constitucional*, nº 50, 1997, pp. 13-28.

encarnación. A esa exigencia de que la ciudadanía se sienta representada no sólo por poder participar sino también por sentir, y visualizar, que quienes son elegidos para gobernar y ejercer el poder son algo igual, y no distinto, a nosotros mismos.

3. Déficits democráticos, de incorporación y de encarnación, en la Unión Europea

La Unión Europea, es un tópico decirlo, ha padecido históricamente un importante “déficit democrático”. Abundan las reflexiones al respecto y son muchos los que cuestionan las ventajas de un modelo muy burocrático y desconectado de las presiones ciudadanas que, lejos de proteger contra populismo y demagogias (como sus apologetas tradicionalmente han defendido), parece tener que ver con la adopción de decisiones no necesariamente buenas para el común de la ciudadanía europea y, sobre todo, con mecanismos de control poco eficaces. Más allá del necesario debate al respecto, interesa ahora perfilar mínimamente el problema a la luz de las dos dimensiones resaltadas por Marc Richir. ¿Cuánto del déficit democrático de la Unión Europea es un problema de incorporación y cuánto un problema de encarnación?

En materia de encarnación la Unión Europea tiene, en efecto, un problema, aunque desde una perspectiva estrictamente formal y siguiendo criterios de lógica racionalista aplicada a las instituciones se haya defendido históricamente que no. La legitimidad indirecta de las instituciones europeas (que en su gran mayoría son deudoras de las autoridades nacionales, con la excepción del Parlamento europeo, de limitadas competencias y escaso peso práctico) y de quienes adoptan las decisiones a escala de Unión Europea se ha tenido por suficiente y, sin duda lo es desde un punto de vista jurídico y técnico, pero no puede esconder la insuficiencia de la misma cuando, a efectos prácticos, más (y cada vez más importantes) decisiones que afectan a la vida de los ciudadanos se toman en esa esfera. Y, por mor de hacerse con esos mecanismos indirectos, se acaban adoptando sin un efectivo control democrático ciudadano. La capacidad incorporadora de los mecanismos de representatividad tradicionales se agota con facilidad cuando hay demasiados escalones interpuestos. Por ello, a partir del momento en que muchas e importantes decisiones son adoptadas en una determinada instancia es importante que ésta tenga un sistema de control democrático con incorporación directa y no derivada.

Ahora bien, siendo extraordinariamente importante y crecientemente disfuncional (como se constata en el proceso de toma de decisiones y la deficiencia de los controles) esta falla en la vertiente incorporativa del proceso democrático en la Unión Europea, sin embargo, la verdadera raíz del problema se refiere, sobre todo, a un clamoroso ejemplo de los problemas de legitimidad que a todo el sistema le acaban aquejando, hasta el punto de poder hacerlo entrar en crisis, cuando un andamiaje democrático desatiende totalmente los mecanismos de encarnación. En la medida que, y mientras que, el sentimiento europeo y de comunión han existido, siquiera fuera de manera difusa, en la ciudadanía de los diferentes socios de la Unión, el problema no se ha manifestado, pero desde el momento en que la crisis económica de la primera década del siglo XXI ha hecho primar intereses nacionales sobre consideraciones europeas de forma más o menos general se ha hecho sentir cada vez con más claridad el problema que supone carecer de personas o instituciones que encarnen el espíritu europeo.

En este sentido, y al margen de un disfuncional modelo de toma de decisiones y del establecimiento de un sistema de incentivos ciertamente contraproducentes para sus diferentes socios, no conviene perder de vista que el escaso apego de los ciudadanos europeos de la Unión puede tener mucho que ver, también, con la crisis. Este desapego, a su vez, es muy probable que en parte (y quizás en gran parte) esté influido por la sensación de que las decisiones adoptadas por la Unión Europea “no nos representan”. Lo que da una idea de que algo está fallando, tanto en cuanto a la efectiva capacidad de hacer sentir a los ciudadanos europeos incorporados a la toma de decisiones como, sobre todo, desde una perspectiva simbólica encarnadora que, como bien señalaba Richir, es consustancial a la construcción de todo espacio político viable.

Platón, el “mito” del *Político* y la cuestión de la tiranía¹

Marc Richir

Traducido por Fernando Comella

William Columbus University, Wichita

Del corpus mítico-mitológico y de la sistematización mitológica, Platón recupera tres elementos (*Político*, 268e – 269e): la inversión, por parte de Zeus, del curso de los astros, para marcar su disconformidad con la elección de Tiestes en detrimento de Atreo (ciclo de la Argólida); la edad de oro y el reino de Cronos como reino original de abundancia y de paz; el mito de autoctonía en virtud del cual los hombres venían al mundo, en el origen, como hijos de la tierra (*Gegeneis*), sin engendrarse mutuamente. Y según el Extranjero, la multiplicidad de los relatos obedece al olvido de este estado original, que estalló, dispersándose (269b). Si queremos comprender la naturaleza de la realeza, debemos pues partir de este estado en cuanto tal - estado original del que sabemos que condensa el campo mítico, lo deforma de modo coherente recodificándolo como convivencia de los hombres, los héroes y los dioses, y que, por tanto, lo eclipsa en profundidad. Pero no hay razón alguna para que este estado original se vea sometido al cambio. Para introducir el cambio, Platón va a echar mano del acontecimiento cosmológico de la inversión del curso de los astros, pero desvinculado de cualquier trama mítico-mitológica. Con todo, lo propiamente mitológico de la concepción que vamos a exponer, es la escenificación de este acontecimiento, en realidad catastrófico, como algo ya acaecido, y que ha de volver a acaecer.

La construcción cosmológica es cíclica y típicamente platónica (269c – 270a). La divinidad ora guía en su conjunto la andadura del mundo en su revolución circular, ora la abandona a ella misma una vez que las revoluciones del mundo han alcanzado la medida de la duración que les corresponde. En este último caso, el mundo vuelve a empezar a girar, espontáneamente, en sentido inverso, y esto en tanto que está vivo, y que ha recibido de la divinidad la inteligencia circular. Pero esta andadura retrógrada, que existe en el mundo como tendencia propia, procede tan sólo de una degradación en punto a perfección (= identidad inmutable a uno mismo) en el paso de la divinidad al mundo, puesto que este último es, por su lado, un cuerpo. El cambio entra pues por el cuerpo. Imprimirse uno mismo perpetuamente a sí mismo una rotación inmutable es sólo posible – lo sabemos por otros textos – para la *psyche* de aquél (el dios) que conduce el movimiento de todo lo demás. El efecto de retrogradación no puede por tanto proceder ni de la divinidad misma, ni de una segunda divinidad que se le opusiera. Por ello, el mundo vive ya por una inmortalidad restaurada por la intervención divina, que restablece la rotación regular, ya por su impulso propio, que le hace girar en sentido contrario. Tal es pues el acontecimiento cosmológico que tiene, en rigor, un sentido mitológico: se trata del abandono periódico, ocurrido ya en el pasado transcendental, y que ha de volver a ocurrir en el futuro transcendental, de la “máquina” (o del “cuerpo”) del mundo por parte de la divinidad; un acontecimiento que, además, a decir del Extranjero (270c), es el principio de todo cuanto hemos hallado disperso

¹ NdT : “Platon, le “mythe” du Politique et la question de la tyrannie”, en *Poliphile*, n° 3/4: “Multiplicités et infinis”, Aldines, Paris, julio de 1996, pp.15-19.

en los relatos mítico-mitológicos. En efecto, sabemos hasta qué punto estos relatos se traban conforme a repeticiones de episodios carentes en cada caso de fundamento, y hasta qué punto también sus reelaboraciones están marcadas mitológicamente por la intervención divina. Estamos haciendo, por supuesto, una reducción *esquemática*, puesto que la reducción genealógica carece ya de sentido en el ámbito filosófico.

Resulta de lo anterior que la dirección del movimiento del mundo cambia alternativamente de sentido, y que es éste el acontecimiento capital para todo cuanto ocurre en el mundo. La retrogradación, hasta el momento en que tiene lugar el cambio de sentido del movimiento del mundo, supone la caída en una catástrofe (270 c-d). De modo hartamente coherente, Platón asocia esta inversión del sentido de la andadura cósmica con una inversión del sentido del tiempo: en lugar de asistir al envejecimiento de los seres vivos, lo hacemos a su rejuvenecimiento, hasta su aniquilación final, antes de su nacimiento. En cuanto a aquéllos que acababan de morir, sus cadáveres hubieron de desaparecer completamente en pocos días, sin dejar huella alguna. Por ello se abre entonces un periodo de desvanecimiento de los efectos acumulativos del tiempo, de desvanecimiento total de la memoria. Todo cuanto hay en el mundo queda pues aniquilado (270 d-e).

¿Cómo se produce entonces la regeneración? Dejando de lado la cuestión de los animales que se reproducen por generación mutua, el Extranjero echa mano, para los hombres, del mito de la autoctonía: (re)nacen de la tierra, del lugar en que se habían desvanecido los cuerpos de los muertos, y, en esta nueva versión mitológica, es éste el origen de los relatos de autoctonía presentes en las "leyendas" de fundación (que Hesíodo sólo moviliza, y aún de manera implícita, a propósito de la raza de bronce). Pero ello se produce con la salvedad "de todos aquellos a quienes la divinidad no condujo a otro destino" (271 a-c) – sin duda, precisamente, de aquéllos que tendrán por destino el ser investidos como fundadores, esto es como reyes.

Pero no nos precipitemos. Estamos en el momento en que, en el nuevo inicio del mundo, por el auxilio que presta la divinidad a su buen movimiento, se instauran la edad de oro y el reino de Cronos, un reino ya finalizado para nosotros porque, en nuestro mundo de nuevo abandonado, la retrogradación ha comenzado ya (271 c-d). Estado original, de proximidad, no sólo de los hombres, sino también de los animales con el mundo de la divinidad. Ciertos *daimones* (271 d) o dioses habían distinguido a los animales, en modo alguno salvajes, unos de otros, y les servían de pastores, guiándolos en rebaños pacíficos entre sí. En cuanto a los hombres, la divinidad en persona era su pastor, al igual que hoy día los mejores entre los hombres son pastores de las otras especies animales. Pero este pastoreo no era una realeza, y el estado de estos primeros hombres *no era* un estado *político*: vivían en un olvido total del periodo precedente, gozando sin trabajar (sin agricultura) de los frutos vegetales de la tierra, durmiendo al raso, desnudos. Además, la sexualidad no existía, no tenían mujeres ni hijos (271 d- 272 a). Ningún problema, pues, de herencia ni de genealogía. Y el Extranjero-Platón evoca el tiempo de Zeus, que rompe, como en Hesíodo, con la edad de oro, pero añade que es el comienzo del tiempo de la vida del presente, hartamente inferior a aquella otra edad, sin importar que los hombres de antaño se dedicaran a la filosofía, o a contarse historias de género mitológico o del tipo de las que hoy contamos acerca de ellos (272 b-c). En cualquier caso, los humanos vivían aún en un estado de

paz opulenta en que las generaciones se sucedían sin historia. Nostalgia, de nuevo, de una sociedad sin Estado, y de un universo mítico, recodificado aquí como edad de oro *apolítica* o *prepolítica* (sin poder coercitivo) en la que el dios (Cronos) no era un rey "celoso" de su poder y sus prerrogativas, sino un pastor que vive en una proximidad condescendiente con los hombres, ayudado por sus *daimones* a modo de asistentes.

Satisfecho (¿ingenuamente?) de este curso de las cosas, el dios abandona la andadura del mundo, que acomete entonces, de suyo, su retrogradación. Esto provoca en primer lugar una retirada general de los dioses, abandonando cada cual la parte del mundo que le competía vigilar (272 e). Abandonado a sí mismo, el mundo se precipita hacia la catástrofe, que se produce en el momento exacto en que expira el impulso dado por la divinidad y comienza a imponerse el impulso contrario: se produce "una gran sacudida cuya consecuencia es, otra vez, una nueva destrucción de todas las criaturas vivientes" (273 a). Es aquí donde Platón se encuentra cara a cara (a sabiendas, claro está: la escenificación es irónica, destinada a mostrar el atolladero al que conduce este tipo de pensamiento) con la dificultad mayor del pensar mitológico: ¿cómo evitar que todo vuelva a empezar como antes, en una sempiterna repetición? Evidentemente, hay que codificar aquí un intervalo que desplace, aunque sólo sea un ápice, el curso del relato, y que lo haga avanzar en espiral en lugar de volver a comenzar la andadura en círculo. Y la única posibilidad en este caso es pensar, junto con Platón, que tras esa sacudida el mundo mismo *conserva la memoria* del episodio precedente, o más bien que la *restablezca*, y que, partiendo de ese punto, asuma *él mismo*, una vez terminada la catástrofe, la carga de ejercer "sus cuidados y su autoridad sobre lo que él encierra, así como sobre sí mismo" (273 a). De tal modo que, cegado al principio por las potencias desordenadas y ciegas de su cuerpo, que constituye "su antigua y primitiva naturaleza", restablezca algo de aquel estado en el que lo guiaba la divinidad, como si, esta vez, tendiera él mismo a frenar la retrogradación, a retroceder en el retroceso— aunque todo esto no sea demasiado "lógico". La memoria obra en él como movimiento inverso *dentro* del movimiento inverso, porque es memoria del dios que lo gobierna. Al principio pues, una vez pasada la catástrofe, el mundo crió *en sí mismo* a los animales con el concurso del dios (por así decir, fresco aún en la memoria) y los bienes que engendró superaban a los males. Sin embargo, la memoria se altera y crece el olvido a la par de ese estado caótico que la memoria, justamente, le había ayudado a vencer. Entonces, la degradación vuelve a comenzar, pero por esta nueva *mediación*, y el mundo llega a correr entonces "el peligro de su propia destrucción", de "hundirse en la región² infinita de la desemejanza", hasta que, ya al borde de la ruina, la divinidad vuelve a sentarse al timón y endereza el buen rumbo del mundo (273 c-e).

¿Qué conlleva esta nueva mediación para los seres que viven *en* el mundo? ¿Vamos acercándonos a la fundación de la realeza? En cualquier caso, vamos a aproximarnos a lo que la mitología codificara como comienzo: en la lejanía con respecto al dios y a los dioses, es ahora el mundo quien, por un tiempo, va a encargarse de la generación de los animales y de los hombres a imagen (y con el recuerdo) de lo que era antes de ser abandonado a

² NdT: Esa es la traducción al castellano de la traducción francesa que usa Richir. La traducción española de Gredos a cargo de M^a Isabel Santa Cruz (en Platón, *Diálogos. V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1988) parece incluso más oportuna por mantener la armonía con la metáfora del político como timonel. En la versión española de Gredos leemos "hundirse en el mar infinito de la desemejanza".

sus propias fuerzas (273 e – 274 a). Se priva a los hombres de dios como pastor; los animales, privados del mismo modo, retornan al estado salvaje, y no sólo se vuelven mutuamente hostiles, sino hostiles también a los hombres ahora desvalidos, desprovistos de recursos y de artes – ignorantes incluso de la posibilidad de procurarse su propio sustento (274 b-c). Es aquí, según el Extranjero-Platón, donde encuentra su origen aquello de lo que se trata en los relatos mítico-mitológicos. Los dioses no han abandonado a los hombres sin asistencia alguna, sino que les han otorgado favores, junto con las enseñanzas y la instrucción necesarias a estos dones: el fuego, don de Prometeo; las artes, don de Hefestos y de su colaboradora Atenea; las simientes para el cultivo, don de Deméter el trigo y de Dioniso la viña, etc. Pero en cada caso, era menester que los hombres, *en la distancia establecida con respecto a los dioses*, se procurasen por sí solos su sustento, a imagen del mundo que se pone a sí mismo en orden, luego de la catástrofe. Esos dones se inscriben entonces en el contra-movimiento inscrito en el movimiento del mundo abandonado a sus propias fuerzas, como si los hombres tuvieran aún trato con los dioses por la mediación de ese contra-movimiento, rastro o memoria “trascendental” del “buen” movimiento anterior a la catástrofe (274 c-d): “como el mundo todo, imitando y siguiendo al cual en todo tiempo –ahora de este modo y antes de aquel otro- vivimos y crecemos” (274 d). Llegamos así al final del “mito”, del cual se deduce que el presente es una fase intermedia, que precede al olvido total en el que ha de precipitarse el mundo como en “la región infinita de la semejanza”. Se “explica” así la “memoria trascendental” del “pasado trascendental” relatado, en fragmentos dispersos, en los relatos mítico-mitológicos.

*

* *

Queda sin embargo pendiente la fundación del poder real. Ahí, explica el Extranjero, hemos cometido un “grave error” (274 e). El error es doble, puesto que el rey se ha presentado, primero, en el periodo anterior, como pastor divino, y después como si fuera un dios en lugar de ser un hombre. Además, ese pastoreo no era sino pastoreo de un estado apolítico o prepolítico (275 a) – un rebaño humano no es, según Platón, una Ciudad (un Estado, una sociedad). Por ello, desde este punto de vista, el relato “mitológico” ha fracasado completamente, y la realza nos sigue pareciendo incomprensible – tanto, nos da a entender la ironía platónica, como en los relatos de fundación mítico-mitológicos.

En efecto, no puede confundirse la función del pastor con la función del rey: la figura del pastor es demasiado grande para la medida del rey, tanto más si aquélla es divina, puesto que “nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados y que la cultura y la educación de la que tienen parte se aproximan mucho más a las de sus gobernados” (275 c). Dicho de otro modo, también el rey es *humano*, y con ello, sin duda, Platón denuncia aquello que en los relatos de fundación ha constituido una suerte de deslizamiento subrepticio que ha hecho posible la fundamentación *teológico-política* antigua de la realza. Se plantea entonces la cuestión de la división de la sociedad por parte del poder real, y la imposibilidad de asimilar este último con un “arte de la crianza del rebaño bípedo” (275 c) – y no entraremos en los detalles del largo análisis que ocupa de 275 c a 276 d, para centrarnos directamente en el meollo de la dificultad.

Antes de comenzar, pongamos las cosas en claro. La depuración platónica de la mitología, en un “mito” esencialmente teológico-cosmológico – que ya no es mito desde el punto de vista antropológico –, es tal que puede ser asimilada a una *reducción filosófica* de la mitología, coextensiva, y esto resulta significativo, con un verdadero monoteísmo *filosófico*. La esfera divina se encuentra elevada hasta tal punto al rango de lo sublime, “sublimada”, que condensa en sí, al igual que el “mito”, toda la multiplicidad de dioses rivales y celosos unos de otros – cualquier trama divina – y toda la multiplicidad posible de relatos que les conciernen. Se imputa la multiplicidad a la “región infinita de la semejanza”, que sin embargo no lo invade todo mientras persiste, aunque ya nublada, la “memoria trascendental” del precedente estado cósmico. Es como si esta memoria se hubiera adormecido ya en una suerte de extraña hipnosis de la que la obra de Platón se propone, precisamente, despertar. Pero el despertar no puede tener lugar tan sólo por medio del “mito” aquí relatado, que desplaza todos los términos del problema. Siguiendo hasta sus últimas consecuencias la reducción mitológica propuesta ya por Hesíodo, Platón escenifica una situación en la que la distancia entre el dios y los hombres es tanta que no puede urdirse ninguna trama entre ellos y que la realeza se encuentra pendiente de una aporía: si el rey tiene un origen divino, entonces nada podrá distinguirlo del pastor (ni a la sociedad de un rebaño bípedo: ¿no éste el colmo de la ironía?), y si el rey es humano, ¿qué podrá distinguirlo del tirano – de un rey sin legitimidad ninguna? En el fondo, mediante su reducción filosófica de la mitología, ésta es la pregunta que Platón permite plantear claramente, por vez primera, en la cultura griega, no desde luego en la *praxis* histórica y social, pero sí en el ámbito del pensamiento: ¿qué hay de la tiranía?

Todo el problema, con el que se reanuda en 276 e, consiste pues en distinguir esencialmente al rey del tirano, muy diversos, precisamente, por la forma que tienen de ejercer la autoridad, y por extensión, diferentes como personajes. El recurso a la compulsión y el llamamiento a la aceptación voluntaria son los dos polos del análisis. El Extranjero acaba proponiendo las siguientes definiciones: “cuando recurre a la compulsión llamamos “tiránico” al arte de brindar cuidados y, en cambio, “político” a aquel que los brinda con aceptación voluntaria, y que es un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente” (276 e). Se ve venir aquí la intención platónica: la verdad del rey y del político reside en la nueva fundación, que va a ser propuesta, sobre la base del saber y de la filosofía, y no ya en la fundación teológico-política, decididamente demasiado compleja, entreverada en la “prodigiosa mole” de los relatos legendarios (277 b). Queda pues por *disociar* aquello que estos últimos, según Platón, no logran distinguir, a saber *la realeza y la tiranía*. Los relatos de fundación tienen aún demasiado que ver con *las seducciones de la “plástica”* – podría decirse de la representación y la imaginación – para dar una *idea* del rey verdadero: “Claro está que más que con el dibujo y la actividad manual en general, es con palabras y argumentos con lo que conviene mostrar cualquier ser vivo a quienes estén en condiciones de seguirlos”, y lo mismo puede decirse del rey y de la comunidad política (277c). El discurso, el *logos*, es cosa de la filosofía, y ésta, el paso de una suerte de *estado de sueño* (una suerte de estado de hipnosis, puesto que sueño se dice *hypnos* en griego), asociado con lo mítico-mitológico, a una suerte de *estado de vigilia del pensamiento y de la humanidad*: “Pues podría parecer que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero, cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora” (277 d). Se trata pues de “despertar de nuestro propio sueño” (278 e). Y es sabido cómo, en

lo que sigue, Platón va a asociar el arte real y el arte político al arte de tejer: la autoridad real debe fundarse en el conocimiento (filosófico) que viene a ocupar el lugar del mundo mitológico de los dioses, y el tejer ha de convertir a la sociedad en un entramado social que resista frente a los riesgos de ruptura:

Este es –digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en la que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito.(Político 311 b-c)³

³ NdT: Como ya se ha indicado indirectamente, todas las citas del *Político*, proceden de la traducción de M^a Isabel Santa Cruz, en Platón, *Diálogos. V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1988.

HEIDEGGER: la decapitación de la fenomenología y el totalitarismo nazi.¹

Julio Quesada Martín.

Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es, más allá de la polémica biográfica suscitada en su día por Victor Farías, insistir en la profunda relación que hay entre la Ontología y la Política en la obra de Heidegger. Al respecto se recuperan algunos textos significativos, en particular el fragmento de una conferencia que dio como Rector en el Instituto de Anatomía Patológica de la universidad de Friburgo, a finales de 1933, que se traduce e interpreta al final en el contexto de *Ser y Tiempo*. Tomando como hilo conductor la hipótesis de que el totalitarismo en general no puede justificarse filosóficamente si con anterioridad no se ha suprimido la subjetividad de la conciencia que fundamenta, a su vez, la autonomía de la persona, es preciso separarse del corte epistemológico practicado por la hermenéutica tradicional. En el caso extraordinariamente anti-moderno (y anti-humanista) del totalitarismo nazi tenemos que hilar más fino: el racismo es el medio por el que la subjetividad de la persona, aquello que se llamaba intencionalidad de la conciencia o simplemente conciencia, puede ser destruida en aras de la auténtica subjetividad histórica del pueblo alemán. El nazismo y el "pensar" (*Denken*) de Heidegger tenían un mismo a priori existencial-nacional: el final de la filosofía, su destrucción como parte esencial de la vuelta atrás.

ABSTRACT

Beyond the biographical controversy raised in the past by Victor Farías, the aim of this work is to insist on the deep relationship between Ontology and Politics in Heidegger's work. In this regard some significant texts are recovered, including the fragment of a lecture he gave as Rector at the Institute of Pathology in the University of Freiburg, in late 1933, which is finally translated and interpreted in the context of *Sein und Zeit*. Taking as a guideline the hypothesis that totalitarianism in general cannot be philosophically justified, if it has not been previously deleted the subjectivity of the consciousness which bases, in turn, the individual autonomy, it is necessary to separate from the epistemological break practiced by the traditional hermeneutics. In the extremely un-modern, and inhumane, instance of Nazi totalitarianism we must be more precise: racism is the means by which one's subjectivity, that which is also coined internationally as one's "conscience intentions" or simply "consciousness," can end up being done away with in honour of the authentic historical subjectivity of German people. The Nazism and the "thinking" (*Denken*) of Heidegger had the same a priori existential-national: the end of philosophy, its destruction as essential part of the return.

¹ El origen de este trabajo parte de una conferencia leída en el *Congreso de Fenomenología: Retos y perspectivas actuales*. Facultad de Filosofía e Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana-CLAFEN (sección México)-Universidad de Michoacán. Xalapa, 24, 25 y 26 de noviembre de 2010. Su título original fue *Martin Heidegger: la decapitación de la fenomenología y sus consecuencias ético-políticas*. El texto que presenté para *Eikasia. Revista de Filosofía* conllevó una reformulación a fondo de aquella conferencia motivada por el excelente artículo de Alberto Hidalgo Tuñón *Crítica al "pensar" de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico* (*Eikasia. Revista de Filosofía*, 3 (Marzo, 2006).

HEIDEGGER: la decapitación de la fenomenología y el totalitarismo nazi.²

Julio Quesada Martín.
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

A Jorge Novella Suárez.

“De la índole particular del pensar filosófico se sigue la particularidad de su expresión verbal” (p. 70 s.). “Pero usted conoce mi predilección por lo paradójico, predilección que justifico por el hecho de que lo paradójico es un signo distintivo de la verdad, y que con toda certeza la *communis opinio* jamás está en la verdad, como que es el precipitado elemental de una comprensión a medias generalizante, que, en relación a la verdad, es como el vapor sulfuroso que el rayo deja tras de sí. La verdad no es jamás un elemento. Sería función pedagógica del Estado disolver las opiniones públicas elementales y posibilitar al máximo, mediante la educación, la individualidad del ver y del observar. Entonces, en vez de la llamada conciencia pública —en vez de esa radical exteriorización de la conciencia moral— volverían a imperar las conciencias individuales, es decir, la conciencia a secas” (p. 249 s.).³

Os agradezco por todos los casos particulares en los que habéis intentado alejar de las cátedras de enseñanza a la pobre rutina judía (*die dünne jüdische Routine*) la cual carece de la conciencia de la responsabilidad del pensamiento, así como su raza carece por completo del sentimiento del suelo (*Boden*) psíquico y físico. *Briefwechsel ... Wilhelm Dilthey und Grafen Paul Yorck v Wartenburg, 1877-1897*, p. 254.⁴

² El origen de este trabajo parte de una conferencia leída en el *Congreso de Fenomenología: Retos y perspectivas actuales*. Facultad de Filosofía e Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana-CLAFEN (sección México)-Universidad de Michoacán. Xalapa, 24, 25 y 26 de noviembre de 2010. Su título original fue *Martin Heidegger: la decapitación de la fenomenología y sus consecuencias ético-políticas*. El texto que presenté para *Eikasia. Revista de Filosofía* conllevó una reformulación a fondo de aquella conferencia motivada por el excelente artículo de Alberto Hidalgo Tuñón *Crítica al “pensar” de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico* (*Eikasia. Revista de Filosofía*, 3 (Marzo, 2006)).

³ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle a.d.S. 1923. Citado por Martin Heidegger: *Ser y tiempo*. Cap. 77. Trotta. Madrid, p. 403. Cursivas de Yorck.

⁴ Esta cita no es de *Ser y tiempo*, sino del libro de Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Akal. Madrid, 2009, p. 23. Es muy posible que nuestros heideggerianos no la conocieran; pero Heidegger sí. Y a pesar de su antisemitismo —mejor dicho: debido a eso— el “pensar” de Yorck (a quien lee en diciembre de 1923) frente a las abstracciones y debilidades del historicismo y demás “filosofías de la vida” de Dilthey, se constituye en el verdadero puente filosófico entre la hermenéutica de la facticidad histórica de 1922 (*Informe Natorp*) y el sentido y estructura ontológico-político de *Sein und Zeit* (1927).

1.- Planteamiento del problema: Heidegger, el nazismo y el final de la filosofía.

La filosofía contemporánea no ha querido hacer un ajuste de cuentas con el acontecimiento político más decisivo del siglo XX: el nazismo. Y la victoria aliada parece una pírrica victoria porque, como afirma Wolf Lepenies, Alemania perdió la guerra política pero ganó la guerra cultural⁵. Al respecto, la obra de Heidegger ha jugado un papel muy importante; tanto que se ha impuesto en nuestra disciplina una metodología de trabajo que separa radicalmente el pensamiento del filósofo de las acciones socio-políticas que lleva a cabo como ciudadano. Se ha impuesto en nuestras excelsas Academias el perfil de una dislexia hermenéutica consistente en aplaudir la (pretendida) grandeza especulativa de Heidegger al mismo tiempo que hay que guardar silencio sobre su nazismo o, directamente, negar la importancia que tiene para la filosofía, pero sobre todo para nuestras vidas y las de nuestros hijos, que el autor de *Ser y Tiempo* se convirtiera oficialmente en uno de los intelectuales orgánicos más importantes del *III Reich*. Esta metodología de trabajo forma parte, sabiéndolo o no, de los “revisionismos” que se hacen de la historia hasta el punto, afirmó Pierre Vidal-Naquet, de acabar asesinandola.⁶

Nuestro objetivo, en este trabajo, es seguir insistiendo contra viento y marea en la profunda relación que hay entre Ontología y Política en la Obra de Heidegger; tomando como hilo conductor esta hipótesis: el totalitarismo en general no puede justificarse filosóficamente si con anterioridad no se ha suprimido la subjetividad de la conciencia que fundamenta, a su vez, la autonomía de la persona. Ahora bien, en el caso extraordinariamente anti-moderno (y anti-humanista) del totalitarismo nazi tenemos que hilar más fino: el racismo es el medio por el que la subjetividad de la persona, aquello que se llamaba intencionalidad de la conciencia o simplemente conciencia, puede ser destruida en aras de la auténtica subjetividad histórica del pueblo alemán. El nazismo y el “pensar” (*Denken*) de Heidegger tenían un mismo a priori existencial-nacional: el final de la filosofía, su destrucción como parte esencial de la vuelta atrás.

2.- ¿Por qué Heidegger se afilió al nacionalsocialismo?: la historicidad.

Kart Löwith, antiguo discípulo y amigo de la familia, estaba exiliado en Italia cuando se encuentra por última vez con su maestro. En Roma y en 1936 (atención a la fecha) Heidegger fue invitado por el Instituto de Cultura italogermánico a dar una conferencia sobre Hölderlin. “Heidegger –escribe Löwith– no se quitó el emblema del partido que lucía en la solapa, ni siquiera en esta circunstancia. Lo llevó durante toda su estancia en Roma y, por lo visto, no se aperció de que la cruz gamada estaba fuera de lugar cuando estaba conmigo”.⁷ Löwith no analiza el contenido de la conferencia, se limita a describir de forma pormenorizada su encuentro con Heidegger durante esos días. Este “testimonio” es nuestro punto de partida. En varias ocasiones el antiguo discípulo intenta que el maestro defina su posición respecto de la revolución nacionalsocialista; sin embargo, todos son infructuosos hasta que saca

⁵ Wolf Lepenies: *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Akal. Madrid, 2008 (primera edición en inglés de 2006).

⁶ Pierre Vidal-Naquet: *Los asesinos de la memoria*. Siglo XXI. México, 1994.

⁷ Kart Löwith: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. La balsa de la Medusa, n.º 61. Madrid, 1992, p. 79.

a colación la disputa en la *Neue Zürcher Zeitung* entre Barth y Steiger a propósito del papel filosófico que jugaba Heidegger en el partido. Löwith, nos dice, estaba en contra de ambos “puesto que opinaba que su adscripción al nacionalsocialismo estaba ligada a su filosofía. Heidegger asintió sin recelo, y me explicó que su concepto de la <<historicidad>> era la base de su <<entrada en acción>>”.⁸

Al respecto, debemos desmitificar una leyenda que suele utilizarse para ocultar la verdad: es falso que Heidegger tuviera problemas con el partido y que, por esa razón, abandona el Rectorado. 1º) Si Heidegger tiene diferencias con el NSDAP, ¿cómo es que da conferencias fuera de Alemania con el patrocinio del Ministerio de Cultura y Propaganda? 2º) No deja el Rectorado por desavenencias con el partido; sino, y como han demostrado, entre otros, Hugo Ott y Emmanuel Faye, porque a través de Carl Schmitt se le invita a formar parte de la Academia del Derecho Alemán; institución que estudiaba las bases de la nueva legalidad alemana tal y como se oficializa con Las Leyes de Núremberg de 1935 y cuyo paralelismo filosófico se encuentra, como he analizado en profundidad ⁹, en ese mismo semestre en el que Heidegger explica en Friburgo su *Einführung der Metaphysik*. Una “conducción” metafísica de la auténtica política alemana y que Heidegger hace coincidir con el verdadero origen de la filosofía y de Occidente al transformar el asombro filosófico ante la vida en una lucha por la existencia, al transformar el inicio de la filosofía clásica, <<¿Por qué hay ser y no más bien nada?>>, en <<¿Quiénes somos nosotros mismos?>>. Esta transformación de la filosofía es, en primer lugar, un fiel reflejo ideológico de la transformación de la realidad alemana; pero, analizado en la perspectiva ontológica implica algo mucho más fuerte que la adhesión al nacionalismo germánico, ya que ese <<¿Quiénes somos nosotros mismos?>> es radicalmente existencial. Heidegger entra, pues, en política porque tiene que llevar hasta sus últimas consecuencias el sentido y alcance de la pregunta que afirma el Dasein frente a la Nada que es la decadencia de Occidente.

Entonces, ¿se habrá mal interpretado Heidegger a sí mismo hasta el punto que el “autor” desconoce la grandeza de su pensar y debemos olvidar su nazismo como un mal empleo de su propia filosofía? Así se sigue creyendo hasta hoy entre los adeptos. Esta realidad es lo que hace que el “testimonio” de Karl Löwith tenga una fulgurante actualidad para nuestro mundo académico desde que escribió: “Más sustancialmente el espíritu y la manera de pensar de Heidegger son nacionalsocialistas, y resulta poco adecuado criticar su decisión política aislándola de los principios de su filosofía. Heidegger no se <<malinterpretaba a sí mismo>> cuando abogó por Hitler (ver artículo de H. Kunz en el *Neue Zürcher Zeitung* de enero de 1938) sino que, simplemente, aquéllos que no lo comprendían no podían entender por qué hacía aquello”.

El §74 de *Sein und Zeit* -titulado *La constitución fundamental de la historicidad*- pone de manifiesto las consecuencias ético-políticas de la supresión de la subjetividad de la persona o individuo cuya conciencia viene a ser sustituida por la “auténtica” conciencia del Dasein en tanto <<historicidad>>. La tesis ontológico-política de Heidegger dice así:

⁸ K. Löwith: *oc.*, p. 70.

⁹ Julio Quesada: *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2008.

El *Dasein* tiene fácticamente en cada caso su “historia”, y puede tenerla porque el ser de este ente se halla constituido por la historicidad.¹⁰

Heidegger arranca la explicación de por qué el problema ontológico de la historia es un problema existencial recordando al lector que en los primeros capítulos de su obra, *SuZ*, el ser del *Dasein* ya se ha definido como *Sorge* (“cuidado”). Este cuidado del ser se funda en la temporalidad, en la finitud. No estamos hablando de cualquier tipo de cuidado, sino del que cuida la esencia del ser en tanto *Dasein*. Y, de ahí, que la *Sorge* sea un existenciario porque, se dice en el §9, cuida lo propio, siempre y exclusivamente “él está entregado a su propio ser”¹¹. Esta referencia a lo mío como “yo” ya dejó de corresponder a la subjetividad de la persona y a la intencionalidad de la conciencia. Y por eso puede afirmar que “*La esencia del Dasein consiste en su existencia*”. Ahora bien, no está diciendo Heidegger que la esencia de todo ser esté en su existencia. No, el existencialismo heideggeriano jamás podía ser un “humanismo” porque la existencia (*Existenz*) única y exclusivamente pertenece a los pueblos históricos. Escribe:

La “esencia” de este ente consiste en tener-que-ser [*Zu sein*]. El “qué” (*essentia*) de este ente, en la medida en que siquiera se puede hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*). (...) Para evitar la confusión usaremos siempre para el término *existentia* la expresión interpretativa *estar-ahí* [*Vorhandenheit*] y le atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al *Dasein*.¹²

En ese mismo texto cualquiera puede comprobar que la oposición que Heidegger establece entre *existentia* y *Existenz*, entre “existencia inauténtica” y “existencia auténtica”, no es la de una contradicción lógica sino, en sus mismas palabras, dos formas de ser “*esencialmente incompatibles*”.¹³ Así, pues, la analítica del *Dasein* ya ha partido la vida humana, el mundo, en dos tipos de existencias ontológicamente opuestas. La auténtica existencia es la que cuida de su ser “propio”. Esta circularidad epistemológica no manifiesta para Heidegger ningún atentado contra la lógica –*petición de principio*– porque el cuidado es, en sí mismo, “una vuelta atrás” gracias a lo que “verdad”, “cuidado”, “origen” “libertad” y “*Dasein*” forman una compacta unidad orgánica completamente ajena al binomio racionalidad-irracionalidad. Esto no quiere decir que la filosofía de Heidegger no guarde las “formas” de la filosofía que destruye; lo que ocurre, como veremos en el próximo punto, es que el cuidado de esa unidad orgánica tiene una consistencia “lógica” muy distinta de la lógica en la que se justificaba la *existentia* humana universal en base al entendimiento humano. Esta “nueva” lógica de la existencia es el hilo conductor de la hermenéutica cuya investigación es, al mismo tiempo, la metodología de la nueva ciencia del espíritu racista con la que el ser quiere cuidar su propio origen. Y, de ahí, la nueva definición de esta lógica de la vuelta atrás como “lógica radical del

¹⁰ M. Heidegger: *Ser y tiempo*, §74. Trotta. Madrid, 2003, p. 398.

¹¹ M. Heidegger: *oc*, p. 67. *Sein und Zeit*, §9, 41-42.

¹² *Oc*, §9, p. 67. Cursivas del original.

¹³ *Oc*, p. 67. *Sein und Zeit*, §9, 42. Cursivas nuestras.

origen” (*Ursprung*) del Dasein.

Por otra parte, la temporalidad no es un concepto teórico-abstracto, sino concretas manifestaciones histórico-políticas que llevan el sello biológico y cultural de su *Existenz*. Luego no hay un tiempo universal como tampoco una teleología de la historia; única y exclusivamente “la forma propia del existir”. Esta propiedad *-eigentlichkeit-* significa no sólo que es finitamente única, sino también excluyente. ¿Por qué?: porque el cuidado del ser *-<<Por qué hay Dasein y no más bien Nada?>>-* tampoco es el fruto de una “teoría” (*qewrein*) sobre el mundo, ni de una “imagen del mundo”, en fin, no es otra categoría de la razón humana; sino de lo que Heidegger ha denominado con suma habilidad retórica “resolución precursora”. Esta dificultad lingüística que hay en *Ser y Tiempo* para dar expresión a la nueva realidad racista de la existencia auténticamente alemana, es decir, “pensar” (*Denken*) el *Volk* desde el *Volk*, no nos obstaculiza, sin embargo, para entender a Heidegger en su propio contexto ontológico-hermenéutico-político ya que se trata de una transformación del sentido perceptivo kantiano y fenomenológico que tiene el “a priori” para el conocimiento humano en un “a priori” existencial. Pero ya no podemos seguir equivocándonos: este nuevo o transvalorado “a priori” aparece nítidamente en el cap. 74 de *Sein und Zeit* en donde Heidegger ha reducido el radio de acción de la existencia y de la vida al *Volk* alemán que, como puede verse en el cap. 77, es el “suelo” [*Boden*] del que está necesitada la “caída” (o decadencia) de Occidente para volver al origen del *Denken*. Como este origen no es una idea filosófica sino el lugar de nacimiento (*Ursprung* y *Herkunft*) conviene que los lectores de *Ser y tiempo* adviertan de una vez que no puede haber otro “a priori” para el existencialismo de Heidegger que el que aparece en calidad de “cuerpo”; claro que no hablamos del cuerpo fenomenológico -y muchísimo menos de la “carne”- sino del cuerpo nacional, esa unidad *anti-constitucionalmente* filosófica y política a la que sólo se pertenece en razón de la sangre.¹⁴ Conviene adelantar algo importante que desarrollaremos más adelante: la destrucción que está llevando a cabo Heidegger de la filosofía y la política modernas transforma aquel *Volkgeist*, “espíritu del pueblo”, en algo completamente antiuniversal y antioccidental ya que, ahora, no hay otro “espíritu” del “pueblo” que el *cuerpo* por cuya *Sorge* o cuidado se cierra sobre sí mismo. *Ser y tiempo* quiso imponer un nuevo, aunque antiguo, evangelio: el cuerpo es el alma del pueblo. Desde ahí cobra todo su sentido ontológico y político la afirmación de que la auténtica libertad del *Dasein-Volk* es, frente a la democracia, la “resolución precursora” o “autoafirmación” del encadenamiento del individuo al alma alemana, es decir, al cuerpo del cuerpo en su estado (*Reich*). Roberto Esposito ha calificado este “doble cierre del cuerpo” -primero con la absoluta identificación del “yo” con su “cuerpo” y, en segundo lugar, la pertenencia de cada uno de estos cuerpos a un cuerpo más profundo y extenso, el “pueblo”- como uno de los elementos más esenciales de la biopolítica del nazismo en su calidad, precisamente, de “paradigma inmunológico”.¹⁵

¹⁴ Estas cursivas aluden a la oposición que se da entre <<fenomenología>> y <<Reich>> en la obra de Edmund Husserl. Así como la constitución del sujeto fenomenológico es impensable sin la constitución predada del espacio público intersubjetivo y transnacional, plural y teleológicamente infinito del “ser del mundo”, para la analítica del Dasein no existe otra auténtica constitución política que la que brota de la raíz (“*blut und boden*”) de la “propia” historicidad. Véase el magistral trabajo de Karl Schumann: *Husserl y lo político*. Para esta cuestión el cap. III <<Fenomenología y Estado>>. Prometeo. Buenos Aires, 2009, pp. 111-142.

¹⁵ “Ninguno de los teóricos nazis negó aquello que se suele denominar <<alma>> o <<espíritu>>, pero, antes que apertura del cuerpo hacia la trascendencia, el nazismo lo convirtió en el medio para su renovado y más definitivo cierre. En este sentido, el alma es el cuerpo del cuerpo, el cierre de su cierre, aquello que nos encadena, incluso si se lo considera subjetivamente, a nuestro encadenamiento objetivo”. Por lo tanto, el cuerpo del Dasein sólo puede ser o des-velarse como parte de una unidad orgánica totalitaria o *VolkStaat* que no es otra cosa, para este nuevo *Denken*, que la unitaria estructura recuperada del suelo de la comunidad de los grandes antepasados. Roberto Esposito: *Bios. Biopolítica y*

Esta nueva lógica del origen del Dasein ya no pregunta por la esencia del ente (lo óntico) sino por la verdad de la esencia del ente: una nueva ontología que se reduce a la historicidad del cuerpo étnico; única corporalidad existencial que merece el título de “pueblo metafísico” o “pueblos históricos” porque son los únicos que aún piensan con los pies en el suelo (*boden*).¹⁶ Esta verdad ya está mucho más allá del espacio y del tiempo impuestos por la *Crítica de la Razón Pura*. Ahora la verdad del Dasein nada tiene que ver con la lógica o las categorías del entendimiento humano, sino con la vida en tanto Da-sein. El nuevo “a priori” de la existencia ha reducido lo infinito a la “finitud” y la universalidad del Ser a un adverbio de lugar, “Da”. Sólo que este lugar no es un lugar cualquiera, sino el ahí del ser, lo que luego llamará Heidegger poéticamente “el suelo natal”, el ahí de las raíces del pueblo que (aún) se pregunta <<¿Por qué hay Dasein y no más bien Nada?>>. El tiempo en tanto “temporalidad” es abrigo y memoria y de la huella que se repite (*Wiederholung*) de esa tradición que hay que cuidar desde siempre. Por lo que el “Tener-que-ser” acabará siendo la máxima “libertad” de la existencia auténtica; pero no es una libertad que deriva de una deliberación o reflexión del individuo sino del nuevo “a priori” ontológico: el estar resuelto de ante mano en la voluntad de querer ser quienes somos.

Este querer cuidar la verdad del ser es lo que, según Heidegger, hace que el *Dasein* esté históricamente “consignado” (*anweisung*).¹⁷ Consignado o resuelto a “asumir” el propio “ahí” (*Da*) fáctico. El *Mitsein*, el ser-con, ha roto el hilo umbilical que aún le podía acercar al ser-con fenomenológico en tanto horizonte de mundo plural e infinito tal y como lo percibe la fenomenología de Husserl. Y es por esta razón que la definición de “destino” (*Schicksal*) sufre una revolución centrípeta conservadora definida de esta forma:

Con esta palabra designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.¹⁸

Se trata de una fuerza centrípeta y es muy importante volver a oponer, en buena ontología heideggeriana, “fuerza” a “idea” porque es la fuerza del Volk, en última instancia, la fuerza del “cuerpo” desde el que se resuelve la toma de conciencia o historicidad del Dasein. Esto se confirma políticamente en 1933, en el *Discurso de Rectorado*, cuando su abierto nazismo le permita reconstruir desde su nueva ontología el problema moderno de la “autonomía” del individuo como pensamiento carente de suelo y enfermizo, malo para la *Vollkgesundheit* (“salud del pueblo”)¹⁹, haciendo que la auténtica subjetividad no tenga otro espíritu que el del nacionalismo racista de la “autoafirmación”. Por fin el auténtico “pensar” o Denken se configura como el “acontecimiento” que vuelve a poner en marcha la existencia de Occidente en la medida en que, gracias al III Reich, el Volk alemán pone en

filosofía. Mutaciones. Amorrortu. Buenos Aires, 2006, pp. 226-230.

¹⁶ Julio Quesada: *Heidegger de camino al holocausto*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2008. Especialmente el largo análisis dedicado a la *Introducción a la Metafísica* de 1935.

¹⁷ *Oc.*, p. 398-399.

¹⁸ *Oc.*, p. 400.

¹⁹ Martin Heidegger: GA, 16, .

marcha su propia filosofía de la existencia del pueblo alemán: el cuidado, *Sorge*, del “blut und boden”, “sangre y suelo”, reafirmó el Rector en 1933 desde los capítulos 74 y 77 de *Ser y tiempo* de 1927 y, por lo tanto, confirmando desde el poder nazi lo que su ontología debía a la filosofía del antisemita Yorck von Wartenburg.²⁰

Volviendo a nuestra lectura de *Ser y tiempo*, quedaba ontológicamente constituida la historicidad-*Existenz* como “destino colectivo” del *Volk* con las siguientes palabras:

Con este vocablo designamos *el acontecer de la comunidad, del pueblo* (*Damit beszechen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*).²¹

Lo que se “repite” en la “resolución precursora” como *Sorge* es, entonces, el cuidado del pueblo, el cuidado del propio “ahí”. Desde un punto de vista político este destino común del pueblo tiene un claro y contundente significado anti-moderno y anti-democrático porque esa interpretación ontológico-hermenéutica del “destino común” de un pueblo se autoafirma en su “resolución precursora” como “herencia” (*Herkunft*); pero esto implica la desaparición de la autonomía de la sociedad civil engullida, como ocurrirá a partir de 1933 con la Universidad, por el *Volk-Reich*.

Los elementos principales de la historicidad ya han sido expuestos. Pero antes de acabar este primer punto he de retomar un cabo suelto: ¿por qué disertaba Heidegger sobre Hölderlin en Roma (1936) con la *esvástica* en la solapa?, ¿qué encontró en la poesía de Hölderlin para asociar al poeta con el movimiento nazi? Nuestra respuesta es que el ontólogo hace de Hölderlin el poeta-fundador de la patria de origen, *Heimat*, el suelo natal desde donde se yergue la lengua materna, la auténtica patria, el hogar, “la casa del ser” (*Carta sobre el humanismo*). Este giro hacia la-poesía-y-la-obra-de-arte está en conexión con el “fracaso” del lenguaje de *SuZ* ya que, Heidegger lo sabía, quería “decir” sobre el “acontecimiento” con categorías que dependían de la lógica aristotélico-leibniziana-kantiana. El <<giro lingüístico>> y el <<giro hermenéutico>> se van a ir transformando en la nueva “metodología” cuya meta consiste en la recuperación de la auténtica herencia cultural germánica que, desde *SuZ*, ya ha quedado identificada frente a la “existencia” como *Dasein*. En efecto, la lectura hermenéutica de la modernidad sabe que el mito del origen patrio jamás se va a poder fundamentar en el espíritu de la filosofía, ciencia y política modernas porque este espíritu alumbra tareas infinitas de carácter universal-abstracto como la actitud teórica del filósofo o la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Todo lo contrario, la esencia de la poesía de Hölderlin es lo que pone al filósofo de camino al Habla y en la dirección “adecuada” apuntada en la pregunta que interroga por qué hay ser y no más bien Nada; siendo, pues, el lenguaje en su sentido ontológico-hermenéutico la fuerza vital que decide en la respuesta a la cuestión ocultada por la propia metafísica desde el inicio de la propia filosofía: “¿cuál es la verdad del ser?”. Y Heidegger respondió: la “acción poética”; cuya raíz griega es *poihsiz*, “producción” en el sentido de la *Bildung* (dar-forma). Y en base a esta etimología “rescatará” del “original” griego el concepto de sustancia, *ousia*,

²⁰ Esta influencia es la razón de nuestra propia estrategia de desmontaje de Heidegger: hay que comenzar leyendo *Sein und Zeit* de atrás hacia delante. Hoon Lee: *La influencia del conde Yorck von Wartenburg en la interpretación heideggeriana de Descartes*. En VVAA: *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*. Universidad Veracruzana-FCE. México (en prensa).

²¹ *Oc.*, p. 400; *Sein und Zeit*, 508.

que, contra la tradición greco-judaica-cristiana y latina (*sustantia*), va a traducir desde su propia indicación de la situación hermenéutica de la facticidad histórica (1922) como “*bienes familiares*”, “*bienes patrimoniales*”, “*bienes disponibles para el uso en el mundo circundante*”²².

Se trata de un abuso hermenéutico, pues si bien es cierto que Aristóteles usa en la *Ética a Nicómaco* el sentido de ousia como “bien” y “bienes”, jamás lo hace en el sentido de “*bienes patrimoniales*”; este añadido es un invento de Heidegger.²³ Pero de ahí lo filosóficamente decisivo para entender su ruptura con la fenomenología y con toda la tradición greco-judaica-cristiana-latina y moderna es la reducción del concepto metafísico de “sustancia” a su “mundo circundante” porque la investigación filosófica que lleva a cabo Heidegger en tanto fenomenología de la facticidad histórica carece de ese horizonte universal que implicaba la *sustantia* y la existencia de la sustancia para la metafísica moderna. Frente a la matematización y democratización del mundo, el único lenguaje que puede producir y repetir la identidad nacional del origen es aquel que se encuentra más cerca del origen; de forma que la poesía se transforma en el crisol del alma del pueblo (*Volk*) frente al Nihilismo y desarraigo europeos motivados por el dominio planetario de la lógica de la autonomía de la razón que ha llevado, entre otras cosas, a entender la “sustancia” como una categoría universal.

El llamado <<segundo Heidegger>> no sólo no va a cambiar ni un ápice esta posición, sino que ahí mismo va a justificar su auténtico humanismo de los pueblos frente al existencialismo humanista de Jean-Paul Sartre en tanto que “el lenguaje es la casa del ser”, lema de los nacionalismos contemporáneos. Si la premisa mayor es que “sólo se puede pensar en alemán” (*Entrevista póstuma en Der Spiegel*, 1976) y la menor es “el lenguaje es la casa del ser”, ustedes mismos pueden dar cuenta de la desastrosa conclusión ético-política a la que esta lógica de la historicidad tenía que llegar al poner en marcha las directrices sociales y políticas de una nueva ontología que reduce la “sustancia” a la finitud y exclusividad que late en la “producción” de “bienes patrimoniales”.

José Luis Molinuevo ha explicado claramente el contenido estético-político de la poihsiz en estos términos: “¿Por qué ha elegido a Hölderlin? Se trata, dice Heidegger, de una decisión histórico...política en su <<máximo y auténtico sentido>>, lo que ahorra hablar sobre la <<política>>. Porque él funda el <<temple de ánimo fundamental>> que aparta de los dioses e inserta en la tierra, que abre un mundo, la verdad de un pueblo. Porque Hölderlin es el poeta de los alemanes. Hölderlin es el educador, pero no de Grecia, sino del futuro de los alemanes. Y <<toda educación se fundamenta en el ser introducido en el origen>>. Para Heidegger, el origen de la obra de arte se revela como una creación conservadora, ya que manifiesta la escisión de lo existente que existe en la lucha de la *Lichtung*, en esa instalación de un mundo y elaboración de la tierra. El mundo no es ahí el conjunto de las cosas existentes, sino el ámbito de las decisiones esenciales y la tierra no se diluye o desparrama, sino que nutre y cobija haciendo el mundo habitable (Novalis) ya sea en la caverna o el templo, morada del dios y del hombre. (...)”

²² M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*. Trotta. Madrid, 2002, p. 58. *Gesamtausgabe*, 62, 373. Cursivas mías.

²³ Esta acepción del término griego οὐσία no aparece en ninguno de los especialistas modernos y contemporáneos en Aristóteles. Pondremos algunos ejemplos. Werner Jaeger: *Aristóteles*. FCE. México, 2002. W. D. Ross: *Aristóteles*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1957. W. K. Guthrie: *Historia de la filosofía griega. VI. Introducción a Aristóteles*. Gredos. Madrid, 1993. Salvador Rus Rufino: *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Tecnos. Madrid, 2005. Tomás Calvo Martínez: *Aristóteles y el aristotelismo*. Akal. Madrid, 2008.

El modo como esto sucede es una triple mediación. Los poetas reciben y fundan la verdad (Hölderlin), los pensadores (Heidegger) la piensan, reflexionan sobre ella, son su transparencia, y el *Führer* (Hitler), el hombre de Estado, la realiza históricamente. Su resultado es el Estado del trabajo”.²⁴

Pues bien, ya podemos concluir algo básico. Es en este contexto del “giro hermenéutico” hacia lo originario que hay en la ousia heideggeriana por lo que la *Sorge* o “cuidado” del *Dasein* se transforma en el existenciarlo más importante de la ontología al mismo tiempo que queda conectado, desde el interior de la Obra de Heidegger, el cuidado del mundo circundante, el cuidado de los bienes patrimoniales o familiares, con su propia filosofía del tiempo y, aunque aún de modo poco claro, la nueva actitud del filósofo abandona el plano puramente teórico para convertirse en el pastor del ser, en el guardián de su propio mundo circundante.

El recorrido metafísico y político de la *Sorge* cabe señalarlo en síntesis desde su inicio y su consumación mediante estos puntos:

1º) El inicio oficial de la carrera política de Heidegger comienza con su militancia en el partido nacionalsocialista desde el 1 de mayo de 1933; cuota que nunca dejó de pagar hasta el final de la guerra. Pero la entrada en acción como intelectual del régimen quedó grabada en sus múltiples discursos, artículos y alocuciones radiofónicas dadas mientras era Rector en Friburgo. A este arranque político en consonancia total con sus “descubrimientos hermenéuticos” voy a denominarlo del siguiente modo: <<El cuidado del ser-ahí en relación al nuevo papel de la filosofía y la ciencia alemanas en la Universidad nacionalsocialista>>. En esta primera etapa Heidegger se limitó a relacionar ontológicamente a la *Sorge* con la verdad del ser: la raza. El Discurso de Rectorado –*La autoafirmación de la Universidad alemana*– es un documento importante para estudiar de forma objetiva cómo la filosofía de Heidegger viene a fundamentar en su propia ontología “la deglución de la Universidad por el Estado”, como magníficamente escribió el traductor español Ramón Rodríguez.²⁵ Es imposible negar la profunda conexión entre el decisionismo ontológico de 1927 y la exigencia en 1933 de suprimir, en aras de la verdadera esencia de la Universidad alemana, la libertad de cátedra. Pero hay que añadir que esta ontológica crítica al espíritu liberal de la Universidad europea la ha justificado Heidegger en la *Sorge* de la esencia de la existencia alemana con estas palabras en su toma de investidura como Rector:

Si queremos la esencia de la ciencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando y al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces *esta* voluntad esencial instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo *espiritual*. Pues <<espíritu>> no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el mundo *espiritual* de un pueblo no es una superestructura

²⁴ José Luis Molinuelo: *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*. Tecnos. Madrid, 1998, p. 69-70.

²⁵ Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos. Madrid, 1989, p. XXVIII.

cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su tierra y de su raza [seine erd – und bluthaften].²⁶

El cuidado del ser es lo que fundamenta el “mundo espiritual” de un pueblo. Es importante retener esta reducción anti-fenomenológica de la idea husserliana de “mundo” plural e infinito en lo que Heidegger denomina en 1933 “su propio mundo” -y cuyo claro antecedente hermenéutico está en el cap. 77 de *Ser y tiempo*: a la filosofía en general pero muy especialmente a la filosofía moderna le falta el “suelo” [boden] del pensar; suelo hermenéutico-nacional que desde el *Informe Natorp* de 1922 traduce la *sustantia* aristotélica del hombre como “bienes patrimoniales”. Pero también es importante retener que en este mismo discurso en el que se fundamenta ontológicamente la supresión de la libertad de cátedra y, por lo tanto, la libertad de conciencia o, para entendernos entre fenomenólogos, la intencionalidad de la conciencia de cada persona, en este mismo contexto “filosófico” aflora sin la menor ambigüedad el racismo ontológico-histórico de Heidegger –eufemísticamente denominado racismo cultural como si de tal forma la relación de Heidegger con el holocausto únicamente hubiera sido de carácter cultural, ajeno por completo a la destrucción de tantas vidas- que, decíamos anteriormente, llega en ayuda del *Führerprinzip*.

2º) Ahora bien, el cuidado de la *ousia* como parte esencial de la “autoafirmación” alemana ya no puede detenerse ahí. No puede detenerse en Alemania porque el problema del ser apunta a Europa y a Occidente ya que el olvido del ser, el olvido de la verdad del ser que consiste en el cuidado de la raza y de su tierra, se ha convertido en una cuestión planetaria relacionada con la esencia de la *técnica moderna* y *La Voluntad de Poder* desde donde medita Heidegger sobre la solución creadora al problema del Nihilismo. Quiero denominar este momento culminante de la fenomenología de la historicidad como <<La *Sorge* del mundo espiritual y la selección racial del hombre como metafísicamente necesaria>>. Para el semestre de invierno de 1941-42 preparó Heidegger un curso titulado *La metafísica de Nietzsche* que, a causa de la guerra, no se pudo dar. Pertenece al volumen 50 de la *Gesamtausgabe* y no se publicó hasta 1961 con el título de *Nietzsche*. Tanto la traducción francesa de Gallimard como la española de Destino se basaron en esta edición que, a la luz de la publicación del original en 1990, ha resultado un fraude por las manipulaciones del propio Heidegger como ha demostrado en su investigación Emmanuel Faye²⁷. Pues bien, el capítulo cuarto de este *Nietzsche Metaphysik* lleva por título *Der Übermensch* y de ahí les quiero leer el siguiente pasaje:

Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder *para el dominio sobre la tierra*. Las condiciones de este dominio, es decir, todos los valores, son

²⁶ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 12-13. *Gesamtausgabe* [GA], 16, 111-112. Cursivas en alemán.

²⁷ Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Akal. Madrid, 2009. Edición francesa de 2005.

puestos y llevados a efecto por medio de una completa <<maquinalización>> de las cosas y por medio de la selección del hombre. (...) Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución [*Prinzip*] de una selección racial [*Rassenzüchtung*], es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la *noción* de raza que se sabe como tal.²⁸

En la edición de 1961 Heidegger añadió en punto y seguido esta frase:

Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biologista sino metafísico.²⁹

Para desarrollar en profundidad este nexo ontológico-político entre la “metafísica” y la “selección racial del hombre” les tendría que explicar toda la *Einführung der Metaphysik* de 1935; pero nuestro objetivo era más modesto, demostrar la profunda relación entre filosofía y nazismo en Heidegger. Podemos, no obstante, dar un paso más respecto de si, a fin de cuentas, *Sein und Zeit* queda al margen de esta espeluznante tesis racista que se sigue afirmando en 1961. Mis investigaciones sobre *La metafísica de Nietzsche* -cuyo punto de partida debo a Emmanuel Faye- nos confirman que, al menos para el propio Heidegger, sí existe una relación filosófica entre la selección racial del hombre y *Ser y tiempo*. La prueba indiscutible se encuentra en la *Einleitung (Introducción)* de esta obra. En efecto, ahí explicó el propio Heidegger cuál era la “metodología” en la que se basaba para interpretar de esta forma a Nietzsche. Permítanme dirigirles la atención a lo esencial, a la cosa misma, a la (hipotética) relación entre *Sein und Zeit* y el racismo sin entrar a discutir la legitimidad de esta interpretación heideggeriana sobre *La Voluntad de Poder* de Nietzsche. En la *Introducción* –les decía- el filósofo afirmó lo siguiente:

El intento siguiente *sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica de Ser y tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese acontecimiento único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le ha rehusado al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este

²⁸ M. Heidegger: *La metafísica de Nietzsche*. En *Nietzsche, II*. Destino. Barcelona, p. 249 y 250. *GA*, 50, 55-57. Cursivas de Heidegger.

²⁹ M. Heidegger: *Nietzsche, II*, p. 250.

rehusar.³⁰

Si por “experiencia básica” de *Sein und Zeit* entendemos lo que ya hemos explicado de la ontología política en base a que la constitución fundamental de la “historicidad” es el “acontecer” de la propia *Sorge* en tanto destino de “la comunidad del pueblo” (§74), y que la historicidad es un problema “existencial” en el sentido de que la existencia auténtica es la que “tiene que ser” (§9), entonces, entenderemos desde la lógica radical del origen, es decir, desde la revisión existencial de Parménides, *¿Por qué hay ser y no más bien nada?*, entendemos por qué, según la *Introducción a la metafísica* de 1935, el pueblo alemán es, frente a Rusia y Estados Unidos, el único “pueblo metafísico” y, como tal, “asignado” por su destino a salvar a Europa y Occidente...tanto si quieren como si no quieren³¹. En este mismo libro afirmó Heidegger lo siguiente:

Todo esto se llama filosofía. Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con *la interior verdad y grandeza de este movimiento* (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno), hace su pesca en esas turbias aguas de <<valores>> y <<totalidades>>.³²

El paréntesis lo añade Heidegger para la segunda edición de 1953. Lo que confirma la continuidad de pensamiento filosófico-política que Heidegger mantuvo con el nazismo ¡incluso después de la guerra! Si atendemos a las fechas en las que se van dando estos pensamientos resulta, como mínimo, inquietante que la necesidad metafísica de la selección racial del hombre aparezca académicamente cuando los hornos crematorios ya están en marcha. Pero aún hay algo más inquietante. ¿qué quiso decir Heidegger en 1953 al reafirmar que la auténtica filosofía del nazismo, su “interior verdad y grandeza de este movimiento” estaba en estrecha conexión con el contacto entre “la técnica planetaria” y “el hombre moderno”? Tan sólo pensar que cabe hacer una síntesis interpretativa entre este elogio del nazismo desde las conclusiones racistas de *La metafísica de Nietzsche*, el sólo acercarse a este abismo de la filosofía del ser nos debería como mínimo volver a leer, ahora desde *Ser y tiempo*, *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Emmanuel Faye tiene sobrada razón cuando ironiza afirmando que “Es evidente que la posición de Heidegger es algo más que nacionalismo político: esta <<exclusividad>> existencial del pueblo alemán, presentado como el único capaz, bajo la dirección de Hitler, de asumir la transformación de la existencia del hombre, es enteramente dependiente de una toma de posición absolutamente racista y discriminatoria”³³.

Ya tenemos otra conclusión en el horizonte del nuevo “pensar”: para no quedar atrapados en las redes

³⁰ M. Heidegger: *Nietzsche, II*, p. 211. *GA*, 50, 6. Cursivas mías.

³¹ M. Heidegger: *Introducción a la metafísica*, §11. Editorial Nova. Buenos Aires, 1959, p. 75. *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe*, 40, 40-41.

³² M. Heidegger: *Oc*, p. 234. *GA*, 40, 208. Cursivas mías.

³³ Emmanuel Faye: *oc*, p. 232-3.

lingüísticas heideggerianas del nuevo “humanismo” hay que comenzar leyendo su obra maestra desde el final, a partir de su posición hermenéutica dadas en los caps. 77 y 74 de *Ser y tiempo*. Es más, propongo releer la tesis heideggeriana de “el olvido del ser” como el origen existencial-racista de la filosofía en Occidente.

3.- La fenomenología decapitada: Husserl y Lévinas críticos de Heidegger.

Nuestra última tesis y conclusión de esta investigación es que Heidegger sólo puede fundirse “filosóficamente” con el totalitarismo nazi mediante *la decapitación de la fenomenología* que, como señaló agudamente Gérard Granel, está íntimamente relacionada con la ontologización de la vida humana y con la desaparición del “cuerpo” y de nuestra “corporalidad” en tanto que no nacemos a la vida sino única y exclusivamente a la “existencia”. Si Heidegger no dedica en *Ser y tiempo* ni una sola línea al “nacimiento” y su espiritualidad en tanto “algo nuevo bajo el sol”, se debe a que el auténtico nacer sólo se capta como *Dasein*.³⁴ La revolución conservadora heideggeriana que transformó el inicio aristotélico de la filosofía con un indestructible vector trascendental hacia la infinitud y pluralidad del mundo: “Todos los hombres aspiran por naturaleza al conocimiento”³⁵, transformó el sentido de la filosofía y de la ciencia en razón del cuidado de la finitud y exclusividad del *Dasein-Volk* cuyo “ser” es ontológicamente anti-moderno, anti-ilustrado y anti-democrático. Esta y no otra es la razón mitológica (que diría nuestro colega Alberto Hidalgo Tuñón) de la tan cacareada preeminencia heideggeriana, y a todos los niveles, de la filosofía sobre la ciencia. El ser de la vida auténtica no puede dárlo ninguna “idea”, ya sea racionalista o irracionalista, bien idealista o materialista, porque única y exclusivamente es el suelo (*blut und boden*) el fundamento, *Grund*, de la vida del espíritu, de la existencia y de la cultura. Esto quiere decir que la pregunta del “comienzo” de la filosofía en Occidente ha transformado el “asombro” ante el universo en una “decisión”; de forma que la pregunta “¿Por qué hay ser y no más bien Nada?” carece de trasfondo lógico y, por lo tanto, de base científica para transmutarse o transvalorarse algo completamente diferente: “¿Quiénes somos nosotros mismos?”. La auténtica investigación filosófica sufre, pues, un giro radical hacia la finitud y el nacionalismo del *Dasein-Volk* greco-germánico que ya no se asombra ante los enigmas teóricos y prácticos del mundo, sino frente al otro que no es, ni puede ser, él mismo. Heidegger no es, ni mucho menos, el pastor de la Nada sino el pastor del *Dasein-Volk* y, como tal resolución que se autoafirma en la misma medida existencial que tiene que (por “vocación”) destruir a los otros. Hay que insistir contra un error de la filosofía contemporánea que, lamentablemente, se ha mundializado. Heidegger jamás “deconstruye” la tradición greco-judaica-latino-cristiana-moderna. No se trata de un juego, ni de otro punto de vista, sino de “destrucción” de la ontología clásica. No deconstruye el yo, la persona o el individuo, los destruye. No deconstruye el cristianismo ni la democracia ateniense y moderna, los destruye...¡como el nazismo! Es verdad que esta vuelta atrás, al puro y esencial comienzo de la filosofía griega forma parte de la “paranoia del presente”³⁶ alemán cuyo auténtico suelo está en la lengua griega que ya no es patrimonio de la

³⁴ Gérard Granel: *La phénoménologie décapitée*. En Dominique Janicaud (éd.): *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*. J. Vrin. Paris, 1995, p. 347-353.

³⁵ Aristóteles: *Metafísica*

³⁶ Alberto Hidalgo Tuñón: *Crítica al “pensar” de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico*, p. 31 ss.

humanidad sino de los alemanes como Heidegger. Y fue este retorno a los griegos como paranoia de la historicidad lo que hizo posible “pensar” la guerra en los seminarios inéditos de 1933-1935 como *exterminio total*.³⁷ Y debo decirlo: de ahí al holocausto sólo hay un paso.

Nuestra tesis afirmaba, recordémoslo, que el totalitarismo nazi no se pudo fundamentar ontológicamente (como hizo Heidegger) si no era destruyendo la propia filosofía. Pero no es lo mismo que intentar demostrar, segunda parte de nuestra tesis, que el existencialismo heideggeriano aunque obviamente racista tenga una conexión “filosófica” con el holocausto; pues no basta sin más argumentar que el final de la filosofía sea el presupuesto común del nuevo “pensar” y de la “filosofía” del nazismo como para afirmar, como hacemos, que la ontología heideggeriana sí está conectada al holocausto, exterminio total o solución final. Haría falta demostrar que la hermenéutica de la facticidad o historicidad de Heidegger estaba desde el origen conectada al problema de la vida, al bioz. Es lo que vamos a demostrar a continuación.

La filosofía inauténtica que aún no piensa en la verdad del ser por el poder abstractivo-universal de las ideas y los razonamientos lógicos obstaculizó desde el propio “inicio” de la filosofía griega el camino de la pregunta por la verdad del ser que no es otra cosa, para Heidegger, que la pregunta metafísico-existencial que al “preguntar” “cuida” (*Sorge*) el bioz “propio” del ser-ahí. Esta tarea destructiva ya había comenzado en 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, cuyo *factotum* es la transformación radical del valor ético-político que tiene la “intencionalidad de la conciencia” en *Sorge*. Del llamado “laboratorio” de *Ser y tiempo* extraemos en qué consiste la tarea de la hermenéutica de la facticidad:

La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia (*uneigentlich*), en el terreno de la conceptualidad griega, a saber, en el terreno de una conceptualización que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas (*Interpretationen hindurchgegangen ist*). Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias (*ursprünglichen*), ya que siguen el patrón de determinadas regiones de la experiencia objetiva. Pero a pesar de las diferentes analogizaciones y formalizaciones a las que han sido sometidos estos conceptos fundamentales, pervive en ellos una determinada impronta que delata su procedencia [*Herkunft*]: estos conceptos fundamentales siguen conservando un fragmento de la auténtica tradición de su sentido originario, en la medida en que todavía permiten detectar la fuente objetiva a la que se remontan la dirección de su significado. Cuando en la situación presente la filosofía determina la idea de hombre, los ideales de la vida y las representaciones ontológicas de la vida humana, siguen discurriendo por los derroteros de aquellas experiencias fundamentales desarrolladas por la ética griega

³⁷ Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, caps. V y VI.

y, sobre todo, por la idea cristiana del hombre y de la existencia humana. También las tendencias anti-griegas y anti-cristianas siguen siendo fundamentalmente fieles a las mismas perspectivas y a los mismos criterios de interpretación. Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación -y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente-, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción (Destruktion)*. La investigación filosófica, en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser de su hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento <<histórico>> en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros «hicieron» antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cuál el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen (*eine radikale Ursprunglogik*) y las *primeras contribuciones* a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica. La crítica que resulta de la simple realización concreta de la destrucción no tiene nada que ver con el hecho de *que* nos encontremos por lo general en una tradición, sino en la manera *como* nos encontramos en ella. Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario (*ursprünglich*), no sabemos custodiarlo en su autenticidad (*eigentlicher*).³⁸

Esta indicación de la situación hermenéutica de 1922 se repite en el *Discurso de Rectorado* de 1933: “la esencia originaria de la ciencia” tal y como había sido planteada, según Heidegger, por los auténticos griegos es de carácter existencial; no tiene nada que ver con “la actitud <<teórica>>” sino con la *energeia* que traduce como la suprema

³⁸ M. Heidegger, *IN*, 50-52. *GA*, 62, 366-369. Todas las cursivas en el original, a excepción de “primeras contribuciones”.

forma de la “praxis” consistente en “<<estar-a-la-obra>> del hombre”.³⁹ Desde esta indicación se entiende que, para Heidegger, la filosofía y la ciencia occidentales hayan caído en “el olvido de sí”⁴⁰:

La subsiguiente interpretación teológico-cristiana del mundo, así como el posterior pensamiento técnico-matemático de la modernidad, han alejado a la ciencia, temporal y temáticamente, de su inicio [*Anfang*].⁴¹

La conferencia dada por Heidegger en 1928 en Friburgo tras obtener su plaza por la que sucedía a Husserl, *¿Qué es metafísica?*, confirmó oficialmente el significado de aquella “lógica radical del origen” (y su ruptura con Husserl) al afirmar que “el poder de la razón se ve así roto” y que la propia lógica tiene que “disolverse en el torbellino de una interrogación más originaria”; revolución que debía llevar a la conclusión de que la filosofía no puede ser medida según la medida de la idea de la ciencia. Las ciencias del espíritu tienen, entonces, otro tipo de logos desde el que se quebranta el poder del entendimiento con lo que, concluyó Heidegger, se decide “la suerte de la soberanía de la <<lógica>> dentro de la filosofía”.⁴²

En esta misma línea pero con especial atención a la transformación de la vida humana y del cuerpo humano o su “corporalidad” en *Dasein-Volk* con todo su sentido anticientífico proveniente del sentido histórico de la existencia, es necesario hacernos eco del seminario impartido por Heidegger en 1934 bajo el título *La esencia de la verdad* en donde podemos comprobar el alcance definitivamente racista de la transformación de “la intencionalidad de la conciencia” en “cuidado” del ser. Dijo Heidegger lo siguiente:

Lo corporal tiene que ser trasladado *a la existencia* [*in die Existenz*] del hombre (...) también la raza y el linaje tienen que ser comprendidos de la misma manera y no ser descritos a partir de una biología liberal envejecida.⁴³

En mayo de 1936 Husserl, como Gary Cooper en *Sólo ante el peligro*, se atreve a explicar en público -y en Viena- las razones por las que la filosofía está implicada en la crisis de la humanidad europea. El enemigo radical de la idea fenomenológica de Europa y de Occidente es, afirmó, “la naturalización del espíritu” y la reducción del alma a su mundo circundante (alma del pueblo) cancelando la pluralidad infinita de ser que late en la idea trascendental de Europa a la que se llega fenomenológicamente así: “El yo, escribe Husserl, deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la existencia y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros”. En ningún momento hace referencia a Heidegger; pero indirectamente creemos que sí porque lo que estaba

³⁹ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 10. *GA*, 16, 109 y 110.

⁴⁰ M. Heidegger: *Oc*, p. 10. *GA*, 16, 109.

⁴¹ M. Heidegger: *Oc*, p. 11. *GA*, 16, 110.

⁴² M. Heidegger: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Traducción de Javier Xubiri. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1974, p. 51.

⁴³ Martin Heidegger: *GA*, 36/37, 178. Citado por E. Faye: *oc*, p. 233.

en juego -¿Qué es Europa?- era la renovación del concepto de “historicidad” desde la “*teleología de la historia europea*” cuyo fin último, de tareas infinitas, revela la existencia de un horizonte supranacional. El “ethos” de Husserl frente al régimen nazi sigue siendo una lección para todos nosotros. Pero no sólo de orden moral y político, sino por su clarividencia intelectual; supo iluminar la crisis europea alimentada por la Alemania del *III Reich* enfocando la crisis al trasluz del irracionalismo filosófico desatado por su propio discípulo. 1º) la reducción del “espíritu” a la “historicidad” que se lleva a cabo en el §74 de *Sein und Zeit* es la demostración palpante de la “naturalización”, y 2º) el giro anti-teórico que alcanzaba la ciencia greco-alemana en *La autoafirmación de la Universidad alemana*; cuyo “destino histórico” (del pueblo alemán) implicaba, precisamente, el convertir a la filosofía y a la ciencia en un todo con el Estado destruyendo la fundamentación humanista y liberal de la Universidad basada en la “libertad de cátedra”. Frente a esta no-filosofía Husserl, ya expulsado de la Universidad y rebajado de “ciudadano” alemán a “súbdito” mediante las Leyes de Núremberg de 1935, se declaró “funcionario de la humanidad”⁴⁴. Y aún se atrevió a ir más lejos en la crítica porque al final de la conferencia y entre comillas también se declara combatiente contra el peligro de todos los peligros: “el cansancio de Europa” y lo hace en nombre de los “buenos europeos”.⁴⁵ No sé si desde el campo fenomenológico se ha señalado la fuente de esta cita. Se trata del §377 de *La Gaya ciencia* de Nietzsche, *Wir Heimatlosen (Nosotros los apátridas)* lugar principal de la Obra de “el último gran filósofo alemán”⁴⁶ en donde este autor se declaraba profundamente anti-nacionalista y anti-racista. ¿Por qué hizo Husserl esta alusión a los “buenos europeos”? Porque en el Discurso de Rectorado Heidegger había relacionado el origen de la filosofía y la ciencia griegas con el mito de Prometeo que el joven Nietzsche, aún bajo la influencia wagneriana, identificó con el propio mito de la cultura creado por y para los “pueblos arios”.⁴⁷

La prueba autobiográfica que queremos aportar sobre la hipótesis de que Husserl le está contestando a Heidegger (aunque ni la *Krisis* ni la conferencia de 1936 se puedan leer exclusivamente desde esta perspectiva) es la carta que Husserl mandó el 5 de enero de 1933 a Alexander Pfänder:

He llegado a la triste conclusión de que, filosóficamente, no tengo nada en común con *esta profundidad del espíritu, esa genial falta de cientificismo de Heidegger*, y de que la crítica abierta o disimulada de Heidegger reposa sobre un malentendido muy grosero: en realidad, Heidegger está empeñado en la construcción de una filosofía sistemática del tipo de las que he querido hacer imposibles para siempre dedicando a ello toda mi vida. Hace tiempo que se han dado cuenta de esto otras muchas personas menos yo. *No he dejado de decirle a Heidegger la conclusión a la*

⁴⁴ Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Barcelona, 1990, p. 348, 356-7, 334,

⁴⁵ “La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa es la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como “buenos europeos” con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita; (...)”. E. Husserl: *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Barcelona, 1990, p. 358. Cursivas nuestras.

⁴⁶ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 11. *GA*, 16, 112.

⁴⁷ M. Heidegger: *Oc*, p. 9-10. *GA*, 16, 109.

F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, §9. Alianza Editorial. Madrid, 1977, p. 91-93. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Deutscher Taschenbuch Verlag. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1980. Band 1, 68-70.

que he llegado. No estoy emitiendo ningún juicio sobre su personalidad, pues ésta se ha vuelto completamente incomprensible para mí. Durante cerca de una década fue mi mejor amigo pero, naturalmente, esto se acabó. La falta de comprensión acaba con la amistad: *este giro en la apreciación científica y la relación personal* ha sido una de las heridas más grandes que he recibido en toda mi vida.⁴⁸

A esta “conclusión” había llegado Husserl, se dice en esta misma carta, después de haber estado leyendo a fondo *Ser y tiempo* y “los últimos trabajos” de Heidegger. 1928, el año que sucede a Husserl en Friburgo y da la conferencia inaugural *¿Qué es metafísica?*, de la que ya hemos comentado a propósito de la “destrucción” del papel soberano de la lógica en las investigaciones filosóficas, es también el año en el que la ruptura de Heidegger con su maestro se hace patente:

Tras ocupar su plaza nuestra relación duró unos dos meses y después se terminó pacíficamente. Sencillamente esquivó del modo más simple toda posibilidad de intercambio científico, como si fuera para él algo manifiestamente innecesario, indeseable y hasta incómodo.⁴⁹

Por lo tanto, hay que desmitificar esa leyenda que quiere hacernos creer en una mentira: que la dedicatoria original de *Ser y tiempo* había quedado “oculta” en una cita a pie de página. La ruptura con Husserl es anterior a su entrada en el partido; pero sí es cierto que esta entrada en acción aclara aún más las razones filosófico-políticas de esa ruptura que va mucho más allá de un simple desacuerdo entre ideas.

Husserl no fue el primero en establecer una relación entre la filosofía del tiempo de Heidegger (“historicidad”) y el enemigo principal del espíritu filosófico y político de Occidente: el “naturalismo”. Hemos señalado que ya Karl Löwith había dado un “testimonio” muy temprano acerca de la relación filosófica entre la filosofía de Heidegger y su adhesión al nazismo. Creemos, sin embargo, que Emmanuel Lévinas lo intuyó antes y con más precisión. Lévinas publicó en 1934 un artículo que tituló *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Para él sí es importante el nazismo para el análisis filosófico porque, y a diferencia de lo que opina actualmente Emmanuel Faye en su extraordinaria investigación *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía* (Akal. Madrid, 2009), *conlleva una filosofía, una concepción del hombre y del mundo radicalmente contraria de la que se deriva de la filosofía occidental judeo-cristiana, greco-latina y moderna. Pero entre Lévinas y Faye no hay, en mi opinión, más diferencia que la que pueda salir al paso del término “introducción”.* *¿Cómo es posible que el nazismo se introduzca en la filosofía y en Occidente?: destruyéndolos. El combate por el ser al que Heidegger, antes y después del Rectorado exhorta a la juventud alemana, carece de categorías para su comprensión en el contexto de la*

⁴⁸ *Pfänder-Studien*, ed. por Herbert Spiegelberg y Eberhard Avé-Lallemant. La Haya, 1982, pp. 342 ss. Citado por Hugo Ott: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Alianza Universidad, n° 731. Madrid, 1992, p. 195. Cursivas nuestras.

⁴⁹ Hugo Ott: *Oc*, p. 195. Cursivas nuestras.

*hermenéutica tradicional porque éste combate tiene su fundamento en la “aniquilación total” del otro.*⁵⁰ “Despiertan la nostalgia secreta del alma alemana”, escribe Lévinas; pero no basta con distinguir entre “universalidad cristiana” y “particularidad racista” si queremos, advertía, profundizar en el problema porque “una contradicción lógica no puede dar cuenta de un acontecimiento concreto. La significación de una contradicción lógica que opone dos corrientes de ideas sólo se manifiesta plenamente si se la remonta a su fuente, a la intuición, a la decisión originaria.”⁵¹ Estamos ante una oposición real y la batalla y el campo de batalla es el significado y sentido que debe tener el concepto de “espíritu” así como el sentido filosófico-científico que deben tener las “ciencias del espíritu” desde las que el historicismo desarrolló, a su vez, las ideas de “destino histórico” y “misión espiritual del pueblo alemán”. Para el espíritu de la filosofía y ciencia occidentales basado en el legado humanista judaico-cristiano y liberal -y con el crucial antecedente moral griego que aparece trágicamente en la *Moira* desgarrando a Edipo o a Antígona- no sólo es libre la elección de destino, sino que, escribió Lévinas, “La elección hecha no se transforma en una cadena. El hombre conserva la posibilidad —ciertamente sobrenatural, pero aprehensible, concreta— de rescindir el contrato con el que se encuentra libremente comprometido”.⁵² Pero a este espíritu de Occidente se le opone otro espíritu de Occidente radicalmente opuesto y no meramente diferente: *el racismo*, cuyo ideal de humanidad tiene su fuente en la biología. “Lo biológico, de nuevo escuchamos a Lévinas, con toda la fatalidad que conlleva, se convierte en algo más que un *objeto* de la vida espiritual, se convierte en su corazón”.⁵³ De esta forma ser uno mismo no tiene nada que ver con la libertad de la persona; todo lo contrario, la auténtica libertad es una especie de “encadenamiento” y, sobre todo, la “aceptación” de tal encadenamiento.⁵⁴ Observa agudamente el fenomenólogo francés que este ideal de humanidad “se ve acompañado por *un nuevo ideal de pensamiento y de verdad*.” Lo que significa que este otro ideal de la filosofía y de la ciencia no ha renunciado a la naturaleza formal de la verdad y su universalidad. No, lo que se descubre “en la *lógica primaria del racismo*” es “una modificación fundamental de la propia idea de universalidad” cuya clave se encuentra en la idea de “expansión de una fuerza” de sentido y estructura radicalmente diferente a la de “la propagación de una idea”. Mientras que la idea que se propaga se va separando cada vez más de su “origen”, en la expansión de la fuerza acontece lo inverso: a más expansión de la fuerza, más cerca del origen de la fuerza. Si la propagación de la idea (por ejemplo, añadimos nosotros, la *Aufklärung*) nos vuelve cada vez más iguales y anónimos al margen de nuestra circunstancia social o étnica, la expansión de la fuerza recalca cada vez más la diferencia entre quien ejerce la fuerza y quien la sufre. Llegando a esta conclusión filosófico-política: “Aquí, el orden universal no se establece como corolario de la expansión ideológica -esta expansión constituye la unidad de un mundo de amos y de esclavos-. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna recupera y glorifica no es tan sólo un nuevo ideal, es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista”⁵⁵. El racismo no se opone, pues, a esta o aquella particularidad de la civilización occidental humanista y liberal; no, lo

⁵⁰ Emmanuel Faye: Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. Akal. Madrid, 2009. Véase, por ejemplo, el cap. VI.

⁵¹ Emmanuel Lévinas: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. FCE. México, 2006, p. 7 y 8.

⁵² E. Lévinas: oc., p. 9-10. He modificado algo la traducción sin poner en riesgo lo esencial.

⁵³ E. Lévinas: oc., p. 17. Cursiva en el original.

⁵⁴ E. Lévinas: oc., p. 17.

⁵⁵ E. Lévinas: oc., p. 20.

que este otro espíritu de Occidente viene a poner en juego “la humanidad misma del hombre”.⁵⁶ El racismo, ha visto Lévinas, es filosóficamente el nudo gordiano de el problema del mal existencial. No se trata de un mal como ausencia o carencia de Bien o de Ser; sino del mal radical, lo que lo acerca a Kant. Esta radicalidad excede, por elemental o primitiva, toda hermenéutica basada en la dialéctica o en cualquier otra forma teórica del poder moderno. Ahora el racismo ya no es otra “teoría” más del poder, sino la realización absoluta del poder y, de ahí, que el exterminio del otro sea una parte esencial de la filosofía del hitlerismo. El racismo conlleva una anti-filosofía occidental si se ha entendido que el espíritu de la libertad filosófica del Occidente judeo-cristiano y greco-latino-moderno se basa en la idea de que el hombre puede “reconquistarse y retornar sobre su elección” hasta el comienzo del mundo, hasta el infinito. Su alma tiene “el poder de dudar”, no está encadenada al tiempo finito e irreversible del “nacimiento” (y la “muerte”, añadimos nosotros) de la facticidad de la historia.⁵⁷

En este artículo Lévinas sólo hace referencia a Nietzsche. Pero para la edición inglesa de 1990 se anexa una carta del propio Lévinas en donde se alude directamente a Heidegger y a *Ser y tiempo* en relación a la filosofía del hitlerismo:

Este artículo apareció en *Esprit*, revista del catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder. El artículo surge de la convicción de que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico de carácter accidental. Existe en este texto la convicción de que dicha fuente se remonta a una posibilidad esencial del Mal elemental en el que la buena lógica puede desembocar y contra el que la filosofía occidental no se encuentra del todo asegurada. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser preocupado por ser —por el ser, «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», según la expresión heideggeriana—. Posibilidad que amenaza aún al sujeto correlativo del «ser que ha de ser reunido» y «dominado», a ese famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se pretende y se cree libre. Debemos preguntarnos si el liberalismo resulta suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Adquiere el sujeto la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro hombre en la elección que lo eleva a dicho grado? Elección que procede de un dios -o de Dios- que lo mira en el rostro del otro hombre, su prójimo, «lugar» original de la Revelación.⁵⁸

⁵⁶ E. Lévinas: *Oc*, p. 21.

⁵⁷ E. Lévinas: *oc.*, p. 18.

⁵⁸ E. Lévinas: *oc.*, p. 23-24. Carta dirigida por Emmanuel Lévinas al profesor Davidson y publicada en el *Critical Inquiry* en otoño de 1990, Vol.

La cita de Heidegger pertenece al §9 de *Sein und Zeit*, analítica del *Dasein* que divide a la existencia humana en “auténtica” e “inaauténtica”. Ahí está la oposición real propuesta por esta filosofía existencial que enfrenta en el marco de la lucha por el ser a lo “propio” de lo “impropio”. Ahora bien, si no se trata de una oposición lógica (*nein*) sino de la oposición que destruye al otro (*Nichts*), es porque Heidegger ya había recuperado el suelo de su ser más elementalmente propio, o “Da”, a través de la hermenéutica de la facticidad de 1922 en donde la civilizada ousia, o sustancia universal, término filosófico que registra tanto la profunda heterogeneidad que hay entre los hombres como su no menos profunda igualdad, quedó eliminada por otra ousia greco-germánica en cuyo nuevo “pensar” o Denken late un inconfundible racismo cultural ya que la “sustancia” era, auténticamente, sinónimo de “bien patrimonial”. Esta filosofía piensa que tanto la (auténtica) cultura como la (verdadera) existencia son patrimonio de los griegos de Alemania. Y, de ahí, que podamos afirmar esta tesis: lo que ya en 1922 ponía Heidegger en juego no era otra cosa que el bioz, el derecho a la vida.

Y aunque Lévinas no hubiera escrito este “Postscriptum” de 1990, tarde o temprano habríamos reparado que otros capítulos de *Ser y tiempo* habían sido señalados en 1934. “Desde entonces, toda estructura social que anuncie una liberación con respecto al cuerpo y que no lo compromete se vuelve sospechosa como una deslealtad, como una traición. Las formas de la sociedad moderna basadas sobre el fundamento de voluntades libres no parecen sólo frágiles e inconsistentes, sino *falsas y mentirosas*. (...) Una sociedad de base consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!”.⁵⁹

Un buen conocedor de Heidegger no dudará en señalar que la crítica a la democracia y la ausencia de suelo del pensamiento moderno son las dos caras del mismo antisemitismo que late veladamente en el capítulo 77 de *Ser y tiempo*. Es más: sin salir de ese mismo cap. Heidegger, relanzando el pensar del conde Yorck (casualmente ferviente antisemita como se comprueba en la primera cita que abre mi trabajo), hace suyas tanto la necesaria y destinal muerte del hombre del Renacimiento y su autonomía moderna como la exigencia pedagógica que tiene el Reich de destruir la opinión pública; que la autenticidad del *Dasein* se opone radicalmente a la autonomía, frente al Reich, de la sociedad civil tal y como quedó modelado y cerrado sobre sí mismo el cuerpo étnico del Volk en el cap. 74; que esta comunidad es im-pensable si, antes, no destruimos todo vestigio de subjetividad (ya en calidad de “yo”, “alma” o “persona”) tal y como se formula en el cap. 25; que la decadencia de Occidente de Spengler está nítidamente reflejada como “caída” en el cap. 38; en fin, que para esta ontología no hay (“es”) más muerte auténtica que la que se resuelve como ofrenda del *Dasein* en el *Dasein-Volk* cuyo desarrollo ocupa los caps. 46 a 53, y cuyo arco de bóveda comienza, decíamos, justo al final de *Ser y tiempo* en tanto que la tarea del nuevo pensamiento (Denken) no es otro que el de pensar-Sorge el suelo, leit motiv de la finitud fáctica (que nunca contingente) que, desde 1922 en el Informe Natorp, había definido como el tema crucial de la hermenéutica de la facticidad, la muerte propia, cerrada sobre sí misma, sin cuya conciencia quedamos fuera de la aprehensión del ser, al igual que el círculo de la pre-comprensión del sentido del ser sólo y exclusivamente lo puede dar el suelo, su suelo, su arraigo o raíz del cp.77.

⁵⁹ Emmanuel Lévinas: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, p. 17, Cursivas nuestras.

4.- Un texto inédito de Heidegger en español: “La salud del pueblo” (Volkgesundheit).

La publicación de los escritos políticos inéditos de Heidegger (GA, 16, 2000) ponen de manifiesto que el paso que se va a dar desde lo filosófico (sociedad falsa y mentirosa) a lo biopolítico (salud del pueblo e higiene racial como materia obligatoria para la universidad alemana) tiene su razón de ser, efectivamente, en el concepto de “historicidad”. Karl Löwith había dado un testimonio verídico, pero faltaba resolver la incógnita del por qué desde la propia filosofía heideggeriana. Es lo que he intentado desarrollar objetivamente en este estudio, quedando en la promesa de una nueva entrega dedicada por completo a la cuestión biopolítica de la filosofía heideggeriana. Al menos, quisiera ofrecer el horizonte de trabajo de ese nuevo artículo que preparo, horizonte que me da el siguiente texto traducido por mí. Se trata del fragmento de una conferencia que dio el Rector en el Instituto de Anatomía Patológica de la universidad de Friburgo, a finales de 1933. Ahí, y en nuestra opinión, Heidegger pone en contacto la destrucción de la “teoría” como base de la nueva filosofía y ciencia alemanas que él ha llevado a cabo en su nueva ontología con la tanatopolítica del régimen nazi iniciada inmediatamente después de la toma de poder. En otras palabras, la Sorge o cuidado del ser se ratifica, tal y como el Dasein-Volk queda ratificado ontológicamente como “suelo” en los cps. 77 y 74 de *Ser y tiempo*, como salud del pueblo.

La medicina también es una ciencia “especulativa”. Sólo tenemos que entender el término de “especulativo” en su verdadero significado. Proviene de *speculari*, que constituye la traducción latina del término griego *qewrein*. Dicho término con ello se refiere al conocimiento “teórico”, o sea científico. En este significado verdadero es en el cual aún Kant y la filosofía del idealismo alemán utilizan los términos “especulación” y “especulativo”. A lo que se refiere es a lo siguiente: cada ciencia, en tanto “especulativa”, se basa en fundamentos y principios últimos, los cuales ilustran la esencia de su área de investigación. Estos términos y principios básicos sólo pueden obtenerse de una última contemplación filosófica del todo del ámbito científico y de su relación con la totalidad de lo existente (*das Seiende*). Así, por ejemplo, lo que la medicina entiende por “enfermedad” dependerá enteramente de aquello que con anterioridad definió como la esencia de la salud. Lo decisivo y sorprendente consiste ahora en que la esencia de la salud jamás ha sido definida en todos los tiempos ni en cada pueblo de la misma manera. Los griegos, por ejemplo, entienden por “sano” el estar preparado y fuerte para actuar dentro del Estado. Quien ya no cumplía las condiciones de este actuar, ya no podía contar tampoco con la ayuda del médico ni siquiera en caso de “enfermedad”. A diferencia de la concepción griega, en la concepción y creencia cristiana acerca del mundo es precisamente el exceso de sufrimiento y dolor el que se entiende por salud, o sea aquel estado que prepara y dignifica para la vida beata en el más allá. La felicidad y

el bienestar terrenales, sin embargo, son por sí solos lo enfermizo e insano. Para el mundo moderno burgués, la salud significa la permanente persistencia del bienestar físico. Ello tuvo como consecuencia que la medicina y el oficio del médico a menudo han ido decayendo en meras técnicas para la erradicación y el alivio de estados de enfermedad. Para lo que es sano y enfermo, cada pueblo y cada época se da su propia ley en función de la grandeza y amplitud interior de su propio estar (*Dasein*). Ahora mismo, el pueblo alemán está reencontrando su propia esencia y se está volviendo a dignificar para su gran destino. Adolf Hitler, nuestro gran *Führer* y canciller, ha creado mediante la revolución nacionalsocialista un nuevo Estado, a través del cual el pueblo tendrá que volver a asegurarse la permanencia y persistencia de su historia. Esta revolución no ha sido obra de seres humanos que sólo querían derrumbar lo existente o destruir lo viejo o incluso aniquilar lo presente, sino que es la obra de seres humanos que aspiran a un nuevo orden espiritual y que desde la más profunda responsabilidad actúan por el destino de su pueblo. Cada pueblo lleva su primera garantía de autenticidad y de grandeza en su sangre, en su tierra y en su crecimiento físico. Si pierde este bien o si sólo lo debilita decisivamente, todo esfuerzo de política de Estado, todo saber económico y técnico, todo actuar espiritual, a la larga carecerá de utilidad y de meta. El pueblo alemán aspira a reencontrarse consigo mismo para lograr una auténtica responsabilidad propia. Sólo de esta forma puede un pueblo actuar de forma responsable en relación y en interacción con otros pueblos. Sin embargo, un pueblo guiado por su propia responsabilidad también es portador de su propio derecho y obligación de obtener confianza y una reacción responsable por parte de los demás pueblos. Y por ello, nuestra más íntima creencia nos dice que a través de la revolución nacionalsocialista el pueblo alemán no sólo se ha vuelto a encontrar consigo mismo, sino que de este hecho nacerá una nueva y auténtica comunidad de pueblos y naciones, construida desde la fuerza propia y el honor y la responsabilidad de cada uno de los pueblos, guiados por la fidelidad a lo grande y lo esencial del destino humano. (Martín Heidegger: *GA*, 16, 150-152).

Simulacro y realidad

Marc Richir

Traducido por Fernando Comella

William Columbus University, Wichita

¿Qué¹ hay de la cuestión de lo político y de la política, aquí y ahora, después de las pesadillas de la primera mitad del siglo XX – elevadas a una escala sin precedente en la Historia –, y desde la aparente restauración de 1945 (¿pero restauración de qué?), que es de hecho, vista con cierta perspectiva, una victoria americana, obtenida, a grandes rasgos, en dos tiempos mayores, a saber el final de la gran guerra mundial y “la caída del muro” (1989)? ¿Hay que achacar al agotamiento de las energías la astenia socio-política que parece imperar hoy día y que da la impresión, en los últimos tiempos, de alentar derivas autoritarias (hablamos aquí del “mundo occidental”) – dando por hecho que cuando la autoridad no es ya más que un simulacro las decisiones que la reivindican se tornan autoritarias y arbitrarias? O bien: ¿habría que achacar a una política sin política, concebida día a día en la inmanencia de lo empírico y según las circunstancias, a una política, pues, sin perspectiva histórica, a no ser la de las urgencias del momento y la noción abstracta de “progreso” – ¿pero “progreso” hacia dónde? –, habría que achacarle pues la anemia socio-política actual que parece conducir hacia la desocialización, hacia una suerte de páramo superpoblado, hacia la destrucción del vínculo social, hacia lo que la ideología casi siempre desengañada de nuestros tiempos designa como “individualismo”? ¿No podría decirse que no por ello se detiene la Historia, que tiene sus lentitudes que cualquier historiador conoce, que camina simplemente a su ritmo? ¿Pero no nos encontramos entonces cara a cara con esa perspectiva infernal de un “final de la Historia” muy cercano, que no hacemos más que presentir en el desfondamiento al parecer inexorable de lo político, ya que los increíbles desarrollos tecnológicos, de los que cualquiera puede percatarse aun siendo víctima de ellos, como de tal o cual cataclismo meteorológico o telúrico, parecen en efecto hacer de la humanidad la única especie biológica capaz – por su objetivación en artefactos cada vez más sofisticados, aptos no tanto para salvarla como para remplazarla – de destruir su propio ecosistema y, con ello, perecer? ¿Quién será lo bastante temerario o estúpido para decir, hoy, lo que pueda ser el planeta Tierra dentro de un siglo?

¿Qué es lo que se nos está yendo de las manos? ¿Cuál es el maleficio? Tomarle la medida – o intentarlo, pues ¿hay todavía una medida cualquiera en nuestro tiempo? – a esta cuestión de la que sólo acabamos de dar una versión inspirada en la “vulgata”, es darse cuenta, después de otros y junto con muchos otros, de que estamos viviendo sin duda, por lo menos, un vuelco sin precedente histórico. Ahora bien, si queremos despertar de lo que no es sin duda más que una traducción edulcorada de las pesadillas, que son a su vez sin duda pesadillas de la Historia, en la que se han cometido y siguen cometándose atrocidades que no tienen nombre, no podemos contentarnos con eso, con una complacencia pasiva que sería tanto un narcisismo mortífero – triunfo de la muerte en alguna

¹ Nota Editorial: Se trata del capítulo introductorio del libro de Richir “La contingence du despote”, que se publicará, en principio, en 2014, en la colección “Critique de la politique”, editorial Payot. Richir ha tenido a bien concederle a *Eikasia* la oportunidad de publicar este inédito absoluto (que, por lo tanto, ni siquiera ha visto la luz en su versión francesa original). Esta obra está siendo traducida al español en su totalidad por quien, a modo de adelanto y muestra de su trabajo, firma esta traducción, Fernando Comella. Esta traducción será publicada en papel por Brumaria (www.brumaria.net) en el marco de un proyecto más amplio de difusión de la fenomenología de Marc Richir.

ensoñación infernal – como un goce tristemente jubiloso del instante y del presente, pues ambos van de la mano en un clivaje del que la producción cultural contemporánea nos ha ofrecido, por desgracia, infinitas variantes.

No contentarse con eso, quiere decir sin embargo recuperar un mínimo de lucidez política, dar cuenta de que ese teatro de sombras tiene más que ver con la *evaporación* de lo político que con lo que ha podido llamarse su ocultamiento. ¿Pero qué es “lo político” en masculino singular? ¿Y qué lo diferencia de *la* política? Pregunta ésta de una extrema complejidad, pero rara vez abordada en cuanto tal. En una primera aproximación, antes de acercarnos a ella pausadamente, digamos que la política es la estructura dinámica (*siempre* en movimiento) que articula las diferentes instancias en juegos mutuamente móviles en los que se reconocen explícitamente los elementos del campo que, en virtud de esos mismos juegos, definimos a su vez como político – de forma clásica por ejemplo, en la modernidad, las instancias del poder ejecutivo, del poder legislativo y del poder judicial. Esta estructura, dinámica a la vez por su movilidad intrínseca y por los efectos reales que los juegos de las instancias pueden tener en la realidad, si bien determina el lugar de los actores políticos en el campo político, así como el alcance simbólico (político) de sus acciones, es rara vez “reconocida” en cuanto tal, y lo es tan sólo por aquellos que están dotados, precisamente, de un *sentido político*. Casi siempre, de hecho, esta estructura produce sus efectos inconscientemente, porque está casi siempre encubierta por su representación imaginaria – y correlativamente por la representación imaginaria de sus instancias – en la ideología. Que el único vínculo que une a lo político con su representación sea justamente un vínculo imaginario, quiere decir que el referente de la representación no es lo político en su estructura compleja y móvil – en este sentido lo político es irrepresentable –, sino lo político como una entidad vaga cuya indeterminidad, que parece serle característica, parece recurrir, para completarse y encontrar un orden, a *una* de esas instancias en cuanto unificadora y determinante, a saber a la instancia del poder ejecutivo, de un poder capaz de definir el campo político mediante sus decisiones, que tienen valor coercitivo para todos los actores al menos potencialmente políticos. En otros términos menos abstractos: en ausencia de poder coercitivo, rey, príncipe, magistrados republicanos o incluso magistrado republicano supremo (presidente de república, monarca republicano “electo”), caemos en el reino de la anarquía, esto es de la coerción del más fuerte o de los más fuertes sobre los más débiles. Como si entonces este tipo de representación de lo irrepresentable, esta manera de concretarse lo político fuera sin más necesaria e inevitable, cuando en realidad introduce una distorsión mayor del campo político en la representación política y que por ello tiene por horizonte, al parecer exclusivo, y al que conduce casi ineludiblemente, a la tiranía, es decir al ordenamiento del campo político entero mediante la voluntad y los actos, presuntamente seguidos de efectos reales más o menos inmediatos, de *uno solo* rodeado por sus auxiliares.

Resulta pues capital darse cuenta de que el vínculo entre la representación política y lo político es un vínculo imaginario, y que el vínculo entre lo político y su representación no es *nunca* un vínculo entre el original y la copia. Creer esto es caer precisamente en la trampa de la ideología, cuando resulta esencial comprender que aquello como lo cual aparece y lo que hace aparecer no es nunca más que un *simulacro* de lo político y del campo político. Y es ésta la razón por la cual este simulacro de lo político implica al mismo tiempo la evaporación de este último – si lo político se mantiene oculto en los pliegues y en los recodos del campo, no puede hacerlo sino fuera del simulacro, cuando el simulacro se ha revelado como un simulacro, es decir como una apariencia de algo que

efectivamente no ha existido jamás y que no existe en modo alguno.

El simulacro de lo político y del campo político tiene diferentes expresiones, algunas de las cuales hemos apuntado ya. La ideología, en primer término, en la cual, con la disolución del vínculo social y la aparente promoción del sujeto individual como trasfondo, se esboza la tendencia hacia la homogeneización de la sociedad, hacia la indistinción de lo público (que compete a la política) y de lo privado (que supuestamente la mimetiza en miniatura), así como la propensión a lo “políticamente correcto” que va acompañada de la imposición de una suerte de “neolengua” donde las palabras, aun siendo contradictorias, crean presuntamente la cosa, enredándose así en una jerigonza proliferante. Todo esto en medio de un vacío donde cada cual se cree “con derecho” a raciocinar acerca de cualquier cosa, a alinear tautologías pseudo-sabias sobre una “realidad” socio-psicológica imposible de encontrar, en una actitud que no es sino carencia de pensamiento, sinsentido, sandez vehiculada por medio de pseudo-conceptos sin referente preciso, y todo para rendirse, a fin de cuentas, ante una especie de fatalidad cuasi-meteorológica (residuo último de lo político) sobre la cual nadie, ni aun los actores de la política, convertidos en profesionales, tiene el más mínimo poder. Otro síntoma del simulacro de lo político es la teatralización del campo político, amplificada al infinito por los medios de “comunicación” de masas: comedia paradójica porque es más bien siniestra, donde todo es *mentira* y manipulación falaz de la “información”, y todo ello tiene lugar en el no-tiempo del instante, en la ignorancia del pasado (mucho antes que en su olvido) y en el rechazo del tiempo histórico, de los ritmos de la Historia. En último lugar, lo hemos evocado ya, los juegos políticos se han convertido en cosa de una cantidad restringida de profesionales (entre tres y cuatro mil en Francia, para un país que cuenta más de sesenta millones de habitantes) cuyo oficio consiste en interpretar la comedia pública con mayor o menor habilidad, esto es, esencialmente, con más o con menos demagogia, sin otra preocupación que la de “perseverar en su ser”, lo más lejos y el mayor tiempo posible, ignorando la “voluntad general” (en el sentido de Rousseau).

Tendremos ocasión de volver a centrarnos con más calma en esta paradoja de una sociedad completamente entreverada de simulacro, expuesta en un escenario teatral, sin que la obra que se desarrolla sobre las tablas haya sido escrita por nadie (o eso parece). Sea como fuere, debemos ahora avanzar un poco más para comprender mejor la situación, aunque sólo sea *a minima*. En todo esto, hay una “realidad” fundamental a la que hasta ahora hemos dejado a un lado, sin duda porque la ideología se empeña en disimularla – y esto forma seguramente parte del meollo de su *próton pseudos*.

Esta “realidad” fundamental es que, según la célebre fórmula de Maquiavelo², toda sociedad está *dividida* en dos “humores” antagonistas e irreconciliables: el de sus miembros que desean dominar, y el de aquéllos que desean *no* ser dominados. El primero es característico de la clase dominante, compuesta por los « Grandes », es decir por los que en un momento u otro han podido hacerse con honores, cargos públicos y sobre todo acumular riquezas: el objeto de sus deseos está siempre más o menos determinado, y aquéllos que forman parte de esta clase están bien en connivencia, bien en desacuerdo. El segundo es característico de la clase dominada, del pueblo de los oprimidos por la clase dominante, “sin rango” y pobres: el objeto de su deseo es escapar de esa opresión, no ser

² Reconozcamos aquí y de una vez por todas nuestra deuda para con la obra, a nuestro juicio fundamental, de Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, Gallimard, París, 1972 y 1986 (ed. esp. *Maquiavelo: el trabajo y la obra*, Trotta, Madrid, 2010), que nos abrió las puertas de la obra de Maquiavelo y de toda la sutileza de la cuestión de lo político. Esta inspiración atraviesa el presente ensayo de cabo a cabo.

dominados, como acabamos de decir, así que su deseo carece de objeto determinado o determinable, porque es indefinido, negativo, y en este sentido insaciable e infinito – sin duda la quintaesencia del deseo. Si sólo hubiera este estado de la vida en sociedad, ésta sería imposible: la sociedad divida, y originariamente dividida según la “visión” de Maquiavelo, se desgarraría irremediabilmente en dos, no constituiría una sociedad. Por eso, el todo se mantiene sólo en un equilibrio más o menos inestable por la mediación del príncipe que, por un lado, busca y encuentra a los auxiliares de su autoridad y de su poder en la clase dominante – que lo aprehende como uno de los suyos, con quien les une siempre un vínculo de mayor o menor rivalidad – pero que, por otro lado, sólo puede conservar su autoridad y su poder, mantener a raya a los dominantes – los “Grandes” – si se ha ganado, en ese mismo movimiento, el apoyo o incluso la aprobación o el afecto del pueblo, del que se presenta como el valedor frente a las intenciones de dominación de los Grandes. De tal modo que, en esta estructura paradójica de lo que constituye una de las versiones del campo político, el pueblo, en lugar de padecer la opresión bruta y desnuda de los Grandes, se ve abocado a padecer la opresión del príncipe, trasladada esta vez al registro político. Por ello resulta que el príncipe, instituido de algún modo como centro mediador, es también el que garantiza (al menos presuntamente), desde el abismo de la división, la unidad de la sociedad. No se trata ya de que la “suelde” consigo misma, sino de que la indeterminación de su posición, las dificultades infinitas de las mediaciones que ha de ejecutar entre ambas clases saltando, por así decir, por encima de la división, hacen de él, en el seno de la cambiante inestabilidad de los juegos de la política, el lugar de paso entre la negatividad pura y las determinaciones que no pueden dejar de lograrse para garantizar una mínima consistencia a las relaciones sociales, que han de ser definidas cada vez (según las circunstancias) en el campo político. Sin que pueda decirse que haya ahí, a la manera de Hegel, una Razón en busca de su camino, esta estructura del campo político es con todo paradójica porque, por una parte, para escapar del dominio absoluto de los Grandes, el pueblo se ofrece al poder *eo ipso* coercitivo del príncipe, cae de algún modo de un dominio bajo otro y porque, por otra parte, para satisfacer su deseo de dominación, los Grandes han de someterse a la coerción del príncipe, en este caso en virtud del poder de negatividad que detenta (o parece detentar), pues parece haber integrado en sus pensamientos y acciones la negatividad desnuda del deseo del pueblo. Con esto apuntamos ya la extrema complejidad de lo político y de su campo, y atisbamos todas las posibilidades de errores, perversiones, corrupciones y degeneraciones políticas. Quede esto dicho antes de tomar en consideración otra configuración del campo político, realmente revolucionaria para el pensamiento de lo político, descubierta y puesta en circulación por Pierre Clastres.

Bástenos, por ahora, con insistir en la *universalidad* de la concepción maquiavélica de lo político respecto, al menos, de las sociedades históricas. El príncipe es una instancia cuya figura empírica puede ser, con igual pertinencia, tanto el rey como el Déspota o el tirano, en época clásica, o, en épocas más recientes, el monarca republicano (el presidente o el primer ministro en nuestras “democracias”). Esta misma concepción nos permite, además, plantando cara a los espejismos de la ideología, sacar a la luz, defender e ilustrar la especificidad y la autonomía de lo político y, con ello, comprender mejor lo que llamábamos la evaporación de lo político. En particular, nos permite precisar el concepto vago de libertad como libertad política que debe, para hacer que sus otras acepciones sean posibles, anteponerse decididamente a ellas, y en especial a lo que se llama, desde el horizonte del liberalismo, la libertad económica. Dar primacía a esta última supone, en efecto, convertirse en

cómplice de todo aquello que, hoy día, concurre hacia el establecimiento de un régimen oligárquico en el que todo parece converger hacia los juegos y conflictos de la clase dominante, donde ya no hay, en el campo político aparente, más que el monarca y su partido, por un lado, y una oposición de pretensiones más bien populares, por otro – aun cuando es sabido que muchas complicidades subterráneas los vinculan uno a otro. Sea como fuere, se supone que los gobernantes son proveedores exclusivos de prosperidad, o más bien prestamistas, pues es sabido que la clase dominante, indiferenciada y opaca, no da nunca nada, sino que presta siempre, a interés por añadidura, sacando provecho incluso de la pobreza, aunque se trate de una pobreza relativa. La economía se ha convertido en una suerte de Moloch que devora a la sociedad, un monstruo anónimo tras el cual se disimula la clase dominante, una especie extraña de divinidad cuyos sobresaltos hacia el crecimiento de riqueza se celebran, y cuyas caídas hacia el riesgo de desmoronamiento en la nada se justifican, contra viento y marea; tal es la opacidad en que la envuelven los medios modernos de las tecnologías de la información, donde la circulación de riquezas (monetarias) y los sobresaltos se dan a escala planetaria. Sin que la economía sea, como se ha dicho estúpidamente, “determinante en última instancia”, se ha convertido, bajo esta forma perversa, en el coto privado de la clase dominante en el que, *también* ahí, lo político se evapora, no dejando tras de sí más que restos imaginarios y, más precisamente, una “sociedad hecha de simulacro”, cuya ficción misma no representa ya ninguna realidad. Todo esto, en una suerte extraña de tiranía blanda, silenciosamente destructora de todo lo que puede contribuir a una vida civil, donde el monarca republicano y su entorno aparecen como marionetas de los Grandes, como histriones de una comedia que a nadie le parece ya graciosa, payasos de circo que no divierten siquiera a los niños. El ridículo y el absurdo; lo irracional, en cualquier caso.

Defender e ilustrar la autonomía de lo político no significa, en ningún caso, erigir lo político en *religión política*, creer que la política, por sí sola, está en medida de transformar no ya sólo la sociedad, sino la “naturaleza” misma del hombre, por lo demás al precio que sea, puesto que se trataría entonces de una religión. Tomar lo político como objeto de una fe significa en efecto que cualquier sentido que se elabora en cualquier acción – aunque ésta sea de orden privado – es “en última instancia” sentido político, es decir necesariamente transformador de la humanidad y de la realidad que esta última habita. Dicho de otro modo, es suponer que hasta el fondo de toda conciencia, hasta sus últimos recodos, alcanza el ojo de lo político que presuntamente ha de conferir su significado a la acción, conforme o no conforme, y esto más allá de cualquier significado moral vinculado a las costumbres. Y como este objeto, petrificado en una pseudo-trascendencia, es un objeto vacío, no puede ser figurado por el dinamismo de la estructura del campo político, sino sólo por una suerte de tirano absoluto que, apoyado por sus secuaces, está llamado a ejercer una opresión desnuda, brutal, salvaje, en una sociedad tendencialmente reducida al caos. En este régimen en el cual la división social en clases se niega sin cesar no hay ya pueblo (más que en simulacro), sino masas sobre las cuales el poder político que se ejerce se asimila a una pura coerción esencialmente arbitraria, sin que obedezca a interés particular o común, sin más objeto que la guerra hacia dentro y hacia el exterior, pero la guerra para nada, la guerra por la guerra. Lo que se le resiste es el enemigo que hay que aniquilar por fuerza, mientras el caos social lo permita. Es, podría decirse, si esta expresión conserva algún sentido, el *Estado contra la sociedad* – no siendo ambos más que simulacros puesto que se reducen, en el mejor de los casos, a instancias administrativas subordinadas y marginalizadas con respecto al tirano, a su partido y a sus milicias. No

sería falso afirmar, pese a las apariencias, que asistimos a la desaparición del Estado, pero ésta va de consuno con la desaparición de la sociedad. En este tipo de régimen, donde lo político, por su parte, ha desaparecido tornándose religión (que cuenta con sus “misas” y sus rituales), reina la muerte como atracción/repulsión del vacío – estos regímenes no tienen trascendencia alguna, banalmente no son “paganos” sino *ateos* – como si la muerte fuera sin tregua inminente, como si pusiera siempre a la acción frente a la urgencia de conjurar la ruina definitiva. Se habrá reconocido en esto a los regímenes *totalitarios*, paradójicos por tratarse de algún modo de teocracias sin dios, de regímenes de anarquía, pero de una anarquía de violencias, de arbitrariedades en la que, si aún subsiste algo diferente de un espantoso terror social (la célebre “guerra de todos contra todos” según el mito de Hobbes, aunque situada erróneamente por él en los orígenes), no puede ser más que, como átomo de la masa, la positividad pura (sin resto) y ciega del cuerpo – intuición genial de Lévinas en su *Filosofía del hitlerismo*. No cabe la menor duda de que nos encontramos aquí frente a la mayor perversión de lo político, creadora de infiernos, de pesadillas, de atrocidades insoportables e insuperables (*unaufhebbar*), de la que por desgracia no podemos decir que haya desaparecido (más que en el mundo occidental) del campo de la Historia ni de las fantasmagorías mórbidas de la ideología – tanto de “izquierdas” como de “derechas”. La ilusión de que lo político, y la acción política, puedan transformar al hombre mismo es tal vez la ilusión más mortífera de nuestro tiempo. Para retomar nuestras consideraciones iniciales, es tal vez el saber implícito de esta experiencia histórica lo que, enmudeciéndonos, ha conducido paralelamente a la expansión infinita (desmesurada) del capitalismo – y más precisamente del capitalismo financiero –, a la evaporación de lo político, sin contar que es tal vez este saber mismo el que ha hecho posible la ceguera frente a esa expansión que tiende a desplazar la división social al terreno del simulacro (no hay ya, en el discurso social, conflicto de clases entre dominantes y dominados, sino solamente conflictos sociales, diseminados y localizados, puesto que los marginados no tienen ya un estatuto cabalmente político). Desvanecimiento de la división por desvanecimiento de lo político.

Geometría quirial y constitución del espacio

Marc Richir

Traducción por Pablo Posada Varela (Bergische Universität Wuppertal – Université Paris – Sorbonne)

1. El espacio y el cuerpo

Que¹ el espacio no esté simplemente dado en o con la naturaleza (pero ¿bajo qué forma lo estaría? ¿Euclídea? ¿No euclídea), o que, sencillamente, no sea un sistema regulado (objeto de estudio matemático) de cuerpos o cosas, con las diversas simetrías que quepa poner de manifiesto, es cuestión que, desde los fundadores de la física matemática (Leibniz, Newton), resultó ser todo menos evidente. Esta cuestión, que otrora fuera materia de debate, ha quedado, a día de hoy, prácticamente acallada.

Ha sido preciso esperar a Husserl, fundador de la fenomenología, para que dicha cuestión aflore: ha de haber una relación de constitución entre nuestro cuerpo vivo (*Leib*) y la espacialización, entre el modo en el que nuestro cuerpo está formado y el modo en el que percibimos las cosas en el espacio. Y, a poco que ahondemos en la cuestión, nos parecerá apresurado dar por sentado que el espacio haya de ser necesariamente euclídeo – es decir, en la terminología contemporánea, posterior a Riemann y a Einstein, poseer una métrica particular. Esto plantea varias cuestiones epistemológicas que nos contentaremos con rozar al paso, y entre las que está la de saber si hay un espacio absoluto (Newton) – espacio que, por cierto, es euclídeo –, o si hay un espacio del universo (Einstein) – que puede también, según qué solución consideremos, ser elíptico o hiperbólico.

1.1. La realidad propia del espacio

En lo referente a este problema, tuvo Husserl en el Kant del escrito precrítico titulado: “Del primer fundamento de las regiones en el espacio”, fechado en 1768, a un gran precursor. En esta disertación de unas pocas páginas se esfuerza Kant por mostrar la “realidad propia” del espacio frente a los leibnizianos que, *grosso modo*, concebían el espacio como un sistema de relaciones simultáneas entre distintos cuerpos físicos, por lo tanto, como un sistema enteramente analizable por medio de conceptos. Por “realidad propia” del espacio se ha de entender la del espacio absoluto (newtoniano) “independiente de la existencia de toda ‘materia’ y tomado como ‘primer fundamento de la posibilidad de composición de ésta’ ” [KAN 70, p. 92].

En este contexto, distingue Kant entre la situación “consistente en la relación de una cosa con otra en el espacio” y la región, que consiste en “la relación del sistema de dichas situaciones con el espacio absoluto del

¹ Ofrecemos la referencia contenida en la página www.laphenomenologierichirienne.org confeccionada por Sacha Carlson, y que contiene un vínculo al escaneo de la versión original en francés de este texto de Richir que aquí traducimos: [Symétrie chirale et constitution de l'espace.pdf](#) (publicado en 2005 por [Hermès Sciences](#)). [NdT]

universo” [KAN 70, p. 92]. Dicho de otro modo, si la situación es relativa y local, la región pone a lo local en relación con lo global. Y para Kant, si lo local siempre es matemáticamente analizable, lo global, así como la relación de lo local con lo global, sólo resultan, en cambio, matemáticamente representables (por la geometría), pero no susceptibles de ser directamente desvelados en su realidad por medios o conceptos puramente matemáticos – cosa que Newton ya había sentido al considerar implícitamente el espacio absoluto como “creador” de inercia en el sentido físico de resistencia al cambio de estado de movimiento o de reposo.

1.2. *Cuerpo propio y coordenadas espaciales*

No llega Kant, con todo, a tal extremo. De modo muy característico y, para la época, muy original, parte del cuerpo propio como sistema de orientación, o, en primera aproximación, como centro de un triedro trirectángulo cartesiano – lo que corresponde a la caracterización husserliana del *Leib* como aquí absoluto del que, sin embargo, no existe, para Husserl, punto-origen o punto-cero (*Nullpunkt*) alguno situable en el espacio. Sea como fuere, siempre cabe situar arbitrariamente dicho punto en el encuentro de tres ejes (intersecciones de tres planos ortogonales) que definen respectivamente lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, el detrás y el delante. Como sabemos, es posible situar, mediante este sistema como sistema de coordenadas cartesianas, cualquier punto del espacio. O también, y más primitivamente, podemos, respecto del cuerpo propio, decir de tal o cual cosa que está más o menos baja o en alto, más o menos a la izquierda o a la derecha, más o menos delante o detrás, y de ese modo describir analíticamente cualquier situación de cosas, unas respecto de otras, y en particular en relación al cuerpo como cosa, es decir, arbitrariamente situado. En la medida en que semejante análisis conviene a lo local y no parece implicar lo global, parece enteramente adecuado u objetivo.

Así y todo, habremos de notar que las coordenadas de cualquier punto sólo pueden ser obtenidas mediante su proyección sobre cada uno de los ejes como formando parte, con cualquiera de los otros tres ejes, de un plano. Se trata pues, propiamente, de la descripción y del análisis de la situación de ese punto respecto del punto elegido como origen y, ciertamente, es posible, por abstracción, considerar cada uno de los planos y de los ejes como infinitos, de tal modo que podamos englobar el universo entero. He ahí la representación del espacio homogéneo e isótropo en geometría analítica. Pero ¿se trata acaso del espacio mismo? Si consideramos el cuerpo propio como el centro de referencia a partir del cual se definen las simetrías de alto y bajo, izquierda y derecha, delante y detrás – por lo tanto, el cuerpo de pie sobre el suelo –, ¿acaso ello basta a su orientación respecto de las cosas del espacio o, más bien, a su orientación en el espacio? Ello habida cuenta de que, para nosotros, el espacio tiene, incontestablemente, tres dimensiones, a pesar de que, por lo demás, no parezca comportar, en esta representación, abstracta ya, ni alto ni bajo, ni derecha ni izquierda, ni delante ni detrás – los ejes pueden ser arbitrariamente elegidos. He ahí, sin lugar a dudas, la razón por la que Kant halla en el cuerpo el único medio capaz de discernirlos. Hay pues una suerte de hiato entre lo que podríamos llamar el espacio propio del cuerpo propio, y el espacio abstracto de la geometría, que, de suyo, no ofrece medio alguno para la orientación. Ésta se da exclusivamente por

medio de la relación o respecto de la situación con las regiones, luego en relación al cuerpo propio, resultando, por así decirlo, tal o cual centro de coordenadas lo equivalente al cuerpo propio evadido de sí mismo para considerarse, abstractamente, como cuerpo-objeto.

2. La derecha y la izquierda: ¿una distinción arbitraria?

En el fondo, para Kant, todo se resume en el hecho de que la intersección de tres planos es por sí misma insuficiente para constituir el espacio mismo, que no su representación; representación que, de hecho, lo presupone. Así, tras haber dedicado un largo desarrollo al problema de la orientación [KAN 70, p. 93-95], se plantea la cuestión de saber si hay, en relación al cuerpo, una distinción no arbitraria o no convencional entre la izquierda y la derecha – habida cuenta de que tanto lo alto y lo bajo, como el delante y el detrás pueden distinguirse “de modo natural” en un plano, es decir, que el cuerpo propio puede subir o bajar, avanzar o recular permaneciendo el que es, superponible a sí mismo por simple traslación.

2.1. La tercera dimensión del espacio

Ahora bien, ¿acaso son intercambiables, de modo análogo, la derecha y la izquierda? Dicho de otro modo, ¿pueden, la mano derecha y la mano izquierda, superponerse por simple traslación, permaneciendo en el mismo plano? Manifiestamente no puesto que hace falta una rotación de 180° en el espacio, y según la tercera dimensión (profundidad) para obtener dicha superposición. He ahí la simetría quirial que, según Kant, nos permite “intuir”² el espacio mismo, o lo que en sus términos denomina el espacio “absoluto” y del que el espacio geométrico no es, efectivamente, sino representación. Dicho de otro modo, la simetría quirial revela la tercera dimensión del espacio, su profundidad, y es, de ese modo, el revelador del hecho de que el cuerpo propio posee, por sí mismo, un delante y un detrás.

Se ha de prestar mucha atención a la interpretación fenomenológica de este hecho puesto de manifiesto por Kant. Se trata, para Kant, de “mostrar que el fundamento de una determinación completa de una forma corpórea no reposa exclusivamente sobre la relación y la situación de sus partes, las unas respecto de las otras, sino, además, sobre determinada relación que mantienen con el espacio absoluto y general, el espacio tal y como los geómetras se lo representan y a pesar de que esta relación no pueda, con todo, ser percibida de forma inmediata. Es sobre este único fundamento sobre el que descansan estas diferencias (*scilicet* de relaciones) del cuerpo” [KAN 70, p. 96, el subrayado es nuestro].

No se destaca la simetría quirial para alegar que es constitutiva del espacio mismo, sino precisamente para mostrar que constituye, como acabamos de señalar, su revelador: sólo tomando conciencia de esta simetría toma el

² Obviamente en el sentido técnico – propio del vocabulario kantiano – de “tener la intuición de”. [NdT]

cuerpo plena conciencia del espacio. Ésta ya está ahí, como lo muestra también el reflejo en el espejo, donde el cuerpo visto [corps vu] se presenta ante el cuerpo vidente [corps voyant] según esa misma simetría, simetría que implica una semi-revolución: mi mano derecha, al contacto con el espejo, toca la mano izquierda del cuerpo reflejado, y mi mano izquierda, la mano derecha del cuerpo reflejado – lo cual mucho dice sobre “la imagen especular” y la rotación de 180° que tiene lugar, y que es irreductible al mero plano del espejo. Será en virtud de este hecho como Kant pueda, felizmente, escribir que “si uno se imagina que la primera criatura fue una mano humana, será necesario que ésta sea mano izquierda o derecha, y [que] al crear la primera, la operación de la causa creadora fuera necesariamente otra que aquella por la que su réplica pudo haber sido engendrada” [KAN 70, p. 97].

A partir de entonces, el espacio real no sólo es el que esta mano ocupa (ver p. 98, subrayado por Kant – espacio real por oposición al espacio ideal de la geometría). Efectivamente, de ello se desprende que “las determinaciones del espacio no son consecuencia de las situaciones de las partes de la materia, las unas respecto de las otras, sino que éstas son consecuencia de aquéllas” [KAN 70, p. 98]. Y es precisamente ahí donde se sitúa la relación de lo local con lo global, que no es simple objeto del pensamiento (concepto), sino objeto de la intuición – que Kant nombrará más tarde intuición pura o forma pura de toda intuición, y que es del orden de lo “sensible”. Ofrece un sorprendente ejemplo de ello cuando explica que si la mano estuviese solamente definida por las relaciones entre sus partes como cosas, permanecería a tal punto indeterminada, que “podría convenir a cada parte del cuerpo, lo cual es imposible” [KAN 70, p. 98].

2.2. El espacio y el anclaje del aquí absoluto

Todo el interés fenomenológico de este texto reside en que tras la distinción entre naturaleza o realidad y concepto y teoría vemos perfilarse la complementariedad irreductible del cuerpo propio vivo (*Leib*) con el espacio.

Desde el punto de vista fenomenológico, el *Leib* es efectivamente un aquí absoluto a partir del cual se define el espacio, no ya a la manera de un triedro trirectángulo cuyo aquí absoluto fuera el punto-cero (*Nullpunkt*) o el origen, sino que se define, en la medida en que, como decíamos, no es situable *a priori* como un punto en el espacio, como comportando en sí mismo los horizontes de lo alto (cielo) y lo bajo (tierra), del delante y del detrás, más o menos alejados o próximos, y de la izquierda y de la derecha. Izquierda y derecha que, para superponerse, presuponen y revelan a una el detrás y el delante. Es ésta una disposición que en el siglo XVIII se hubiera considerado “natural”. Sin embargo, comoquiera que ya no sabemos hoy lo que es la naturaleza (*physis*), pasada por la criba de dispositivos de observación y de experiencia cada vez más complejos, no podemos zanjar con claridad en punto a la cuestión de saber lo que, en el caso que nos ocupa, pertenece en propio al ámbito de lo innato – y tanto más por cuanto la psicopatología nos ha puesto sobre aviso en relación a los fenómenos de desorientación, y ello a pesar de lo que digan al respecto aquellos que quieren reducirlo todo a procesos cerebrales. Todo lo que la fenomenología puede decir sobre el particular es que cuerpo vivo propio y espacio se constituyen de una misma

atacada, al hilo de evidencias no razonadas ni calculadas (no se trata de un proceso cognitivo del cuerpo y del espacio), constituyendo así la historia fenomenológica transcendental del sujeto humano.

Más que un espacio absoluto en el sentido de la física – lo que aún es para Kant – el espacio absoluto es, antes bien, coextensivo con el aquí absoluto y con la configuración corpórea del *Leib*; configuración en algún lugar de la cual está anclado, de modo indeterminado, el aquí absoluto. También en este sentido hay que comprender que el aquí absoluto no está *a priori* solo, sino que es originariamente coextensivo con otros aquí absolutos – los de los otros – y por lo tanto que el espacio absoluto fenomenológico es, antes bien, el de esta coexistencia; coexistencia en la que sólo podría, si fuera de veras posible, ponerme en el lugar desde el que el otro me está viendo de forma actual precisamente llevando a cabo una rotación de 180° – mi mano derecha se topa con su mano izquierda a menos que se dé el cruce o diagonal necesarios para que mi mano derecha encuentre directamente su mano derecha. He ahí una de las componentes de lo que hace que el *Leib* del otro no sea el simple duplicado (por traslación) de mi *Leib* propio. El encuentro con el otro no se da sino mediante esta distorsión, en la que, ciertamente, puede insinuarse lo imaginario, pero en virtud de una distorsión en simulacro, como lo pone de manifiesto la imagen especular, donde sólo puede encontrarme en mi imagen al hilo de esa misma rotación, efectuada en imaginación – rotación que me permite aprehenderme en imaginación como objeto. Entre mi *Leib* como aquí absoluto y el aquí enteramente virtual³ del *Leib* en imagen hay una irreductible fractura.

3. Trascendencia y experiencia

El texto kantiano va pues bastante más lejos de lo que a primera vista parecería. Queda pendiente – acabamos de aludir a ella – la nueva pregunta, planteada en fenomenología, por la historia fenomenológica transcendental (en fenomenología genética) de la constitución del *Leib* y del espacio como generados en un único y mismo movimiento.

Contentémonos con indicar que éstos últimos no son iguales para el recién nacido, para el niño que se desplaza gateando, o para el niño que ya se tiene en pie. Cabrá, claro está, invocar el desarrollo de las capacidades físico-fisiológicas, pero jamás podremos deducir, sin presuponerlas de forma más o menos subrepticia, las estructuras concretas del *Leib* – el espacio que cada vez le corresponde, las simetrías que en él podemos encontrar, siempre a posteriori, como reveladoras de dichas estructuras concretas, estructuras susceptibles de ser perturbadas.

Esta historia es, precisamente, transcendental, es decir, no hecha de acontecimientos [non événementielle], y no consta de una sucesión de etapas de toma de consciencia o conocimiento: como historia transcendental está, como hubiera dicho Husserl, “en función” (*fungierend*), a saber, profundamente escondida y olvidada (por lo que será la consciencia) a medida que se realiza – lo que produce la ilusión de que la totalidad del espacio ya siempre

³ “Virtual” no está utilizado aquí en el sentido técnico que la palabra adquiere, en la fenomenología de Richir, a partir de los “Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje” (2008). [NdT]

estuvo ahí, constituido del todo, desde el principio. No en vano habla Newton del espacio absoluto como de los *sensorium dei*.

No es pues necesario, para poder percibir el mundo circundante con su profundidad espacial, que lleve a cabo de forma efectiva la experiencia de la rotación de 180° que superpone mi mano derecha a mi mano izquierda⁴.

En el texto que hemos tomado como base, Kant exhibe la prueba de que una representación puramente matemática del espacio presupone siempre el espacio mismo, y esta prueba es aquí, para él, la simetría quirial propia del *Leib*. Sin embargo, no pretende mostrar que el descubrimiento de esta simetría sea, precisamente, constitutiva del espacio. El hecho, mencionado por Kant, de que los lúpulos se enrosquen de izquierda a derecha mientras que las judías lo hagan de derecha a izquierda prueba, a su parecer, la realidad (natural) del espacio. Lo mismo sucede, cabría decir a día de hoy, con las moléculas levógiras o dextrógiras. Sin embargo, no quiere esto decir que los lúpulos o las judías constituyan espacio: nos lo revelan, y esta revelación sólo nos es, a su vez, accesible, porque la propia constitución de nuestro *Leib*-espacio nos es revelada por la geometría quirial, las más veces por completo implícita por estar ya siempre constituida junto a nuestro *Leib* al hilo de su historia transcendental.

El modo en el que, por consiguiente, vincula Kant esta prueba a la disposición del cuerpo propio es rica en consecuencias fenomenológicas como las que acabamos de indicar. Aún cabría extenderlas alegando que este espacio absoluto como coextensivo con el aquí absoluto del *Leib* está *también* “en función” en las concepciones no euclidianas de la geometría. Pero ello supondría abordar cuestiones epistemológicas difíciles que exceden con mucho el marco de la presente contribución.

4. Bibliografía

[KAN 70] KANT E., “Du premier fondement de la différence des régions dans l’espace » (1768), *Quelques opuscules précritiques*, traduction française de S. ZAC, Vrin, Paris, p. 91-98, 1970.

⁴ Por este carácter de “estar en función” de la historia transcendental de la subjetividad; por estarlo secretamente, bajo la forma de sedimentos que son hábitos. [NdT]

El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907

Luis Alberto Canela Morales
Universidad de Guanajuato, México
Departamento de Filosofía

Resumen

El problema de la constitución fenomenológica del espacio *proto-espacial* y del espacio objetivo, resulta ser uno de los cuestionamientos más importantes planteados por Husserl. En efecto, dicho emplazamiento no sólo involucra temas filosóficos, sino también geométricos. En este sentido, el siguiente artículo tiene por objetivo dilucidar la correlación entre las secuencias del campo visual y los movimientos cinestésicos, haciendo una breve escala en el concepto de cinestesia, cuerpo vivido y asociación, todo ello desde el contexto de una serie de lecciones de *Cosa y espacio*, que como bien sabemos anticipan los análisis de *Ideen II*.

Palabras clave

Cinestesia, asociación, espacialidad, campo visual.

Abstract

The issue of phenomenological constitution of space, proto-space and three-dimensional space, is one of the more important issue in the husserlian phenomenology. Indeed, Husserl pretends to discuss and to investigate philosophical and geometrical questions, in relation with the space. In the next paper, I want explain the relationship between the sequences of the visual field and the movements kinaesthetic, focusing in the concepts of: Body, kinaesthesia and association. This last point, it considered in the context of the lessons of *Thing and Space*, which anticipate the analysis of *Ideen II*

Keywords

Kinesthesia, association, spatiality, visual field.

El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907

Luis Alberto Canela Morales
Universidad de Guanajuato, México
Departamento de Filosofía

Según Ulrich Melle, “en el análisis de la percepción de las lecciones de la cosa física de Husserl, está de fondo la intelección de que lo percibido se da a través y mediante un evento de conciencia” (Melle, 1983:101). Esto significa, que nuestro análisis debe analizar las determinaciones objetivas a causa de los movimientos cinestésicos para luego describir el espacio tridimensional.

Sobre la misma línea, Husserl señala en el §44, que trasladará su análisis a la raíz de los cambios en los objetos: los cambios cinéticos.¹ Para Husserl resulta claro, fenomenológicamente, que todo objeto espacial está constituido por el movimiento, ya sea por los cambios de orientación de nuestro cuerpo o por los cambios o movimientos de la *cosa*. El §45 se centra sobre todo en el reposo y movimiento de la *cosa* que nos aparece como inalterada.² Si tomamos en cuenta el movimiento o reposo del cuerpo, puede ocurrir lo siguiente:

- 1) si nuestro cuerpo no se mueve, entonces, el campo objetivo se ve inalterado o permanece en completo reposo.³
- 2) si nuestro cuerpo se mueve, entonces, el campo perceptivo cambia, se ve alterado y responderá al movimiento de nuestro cuerpo.⁴

Lo anterior deja en claro que los cambios producidos por nuestro cuerpo (*Leib*) comienzan a hacerse patentes, resultando con ello la primacía de un moverse por encima de llegar a ser movidos.⁵ Alcanzado este punto, resulta que el §46 introducirá por primera vez el concepto de sensaciones de movimiento (*Bewegunsempfindungen*)⁶ las cuales juegan un rol esencial en la aprehensión de una *cosa*. Sin embargo, Husserl

¹ Hua XVI, 154.

² Recordemos que cuando hablamos de inalteración de la *cosa* nos referimos a la no-modificación de su forma geométrica.

³ Hua XVI, 157

⁴ *Idem*.

⁵ Hua XVI, 158

⁶ En sentido estricto el término sensaciones de movimiento se remonta hasta los análisis de Hermann von Helmholtz, pasando por Alexander Bain y por último Ernst Mach. Sobre este último, haremos referencia, de modo muy general, a dos de sus textos: *The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychical* y *Space and Geometry in the Light of Physiological, Psychological and Physical Inquiry*, ambos son una muestra, clara de cómo obtenemos conceptos como espacio, sensación, corporalidad, etc., desde un ambiente más “psico-físico”, mismo que Husserl habrá de advertir y criticar con el tiempo. Según Mach, cada sensación puede ser localizada y determinada desde el elemento que lo irradia, observando con ello que a cada acción le corresponde un estímulo por parte de nuestro cuerpo, esta “evidencia” lo lleva a postular el principio que resume buena parte de su investigación: “El principio del completo paralelismo de lo psíquico y lo físico”. Cfr.. Ernst Mach, *The Analysis of Sensations*, pág., 46 y ss., *Space and Geometry* pág., 11 y ss. Asimismo, Mach afirma que el espacio sensible se divide en

las modificará y hará de ellas un concepto fenomenológico; dicho de otro modo, el resultado o el residuo fenomenológico de estas sensaciones de movimiento son las cinestesias:

Nuevas sensaciones son necesarias, y hablamos aquí de sensaciones de movimiento, naturalmente estas tienen en la “aprehensión” animadora una posición y una función totalmente distinta a los contenidos exhibitivos. Ellas posibilitan la exhibición, sin exhibirse ellas mismas. Pero debo decir en la nota terminológica que la palabra “sensación de movimiento” no nos es útil ya que no queremos sugerir que es nuestro sentir el movimiento de la *cosa* o que la *cosa* siempre esta exhibida en estas sensaciones. La palabra es usualmente relacionada con el movimiento propio y podría entonces ser entendida psicológicamente. Para excluir este significado psicológico, emplearemos el término *cinestesia* (*Kinästhesie*), la cual, como palabra extranjera, es menos confusa.⁷

En efecto, por las confusiones y por todo el cariz psicológico (y psicofísico) que carga el concepto de sensaciones de movimiento, a Husserl no le parece esta noción la más adecuada para explicar los diversos movimientos del cuerpo. Además, las sensaciones de movimiento son una especie de sensaciones *cuasi-musculares* y sensibles capaces de ser localizadas en el cuerpo, son perfectamente determinadas y forman parte de nuestro sistema motor; dicha postura, Husserl la comparte a medias.

Según Husserl, las cinestesias son “mecanismos” que forman parte de los movimientos de nuestro cuerpo, mejor dicho, contribuyen a la percepción o exhibición de la *cosa* permitiendo su constitución espacial en tres dimensiones; por lo que, en tanto conciencia del movimiento,⁸ también podría hablarse de una “conciencia cinestésica” (Melle, 1983:114 y ss.). El fondo del asunto es que Husserl devela la relación constitutiva entre nuestro cuerpo vivo (*Leib*), descrito líneas más adelante, y la espacialización del mundo. Dicho de otro modo, entre el modo en cómo nuestro cuerpo está (con) formado y el modo en el que percibimos las cosas espaciales.

A ellas, las cinestesias, no les corresponde nada cualitativo de la *cosa*. Es posible que sí escorcen nuestro cuerpo en tanto *Körper*, pero no lo representan proyectándolo; y sin embargo, sin ellas no habría ningún cuerpo físico, ninguna cosa exhibiéndose. Asimismo, las cinestesias tienen una doble estructura pues “la misma sensación puede ser interpretada de dos maneras: como una propiedad del objeto experimentado, y como una sensación localizada en la parte correspondiente del cuerpo” (Zahavi, 1994: 71).

sensaciones de espacio primarias: que son las que no llevan necesariamente sensaciones de movimiento (*Bewegunsempfindungen*) y sensaciones de espacio secundarias porque llevan consigo las sensaciones de movimiento.

⁷ Hua XVI, 160-161

⁸ En su ensayo, “Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl”, el fenomenólogo argentino Roberto Walton, rescata notablemente, el papel de la corporalidad y su “incorporación” en la subjetividad, además de relacionar la temporalidad de las protensiones con la posibilidad de las cinestesias que pueden realizarse” Cfr. (Walton, 1993).

En las cinestesias podemos distinguir dos rasgos particulares: primero, “las sensaciones cinestésicas no son exhibitivas y, sin embargo, sin su colaboración la cosa no puede exhibirse mediante escorzos” (Fernández Beites, 1999:429) y segundo, favorecen la constitución del cuerpo como cuerpo propio, esto es, como un sentir del cuerpo (*Leibgefühl*). Más aún, las cinestesias son sensaciones localizadas por lo que no son representativas, se contraponen a las sensaciones (visuales y objetivas) no localizadas, las cuales sí son representativas y exhibitivas pues “tienen el carácter de escorzos de cosas” (Rabanaque, 2010:188). Del mismo modo son fundamentales e imprescindibles en la constitución de la *cosa* que justo ellas no exhiben pero sí contribuyen a su aparición.

En estas lecciones de 1907, parece ser que Husserl no está del todo seguro acerca de si las cinestesias o “conforman un básico y esencialmente nuevo género fundamental de las sensaciones”⁹ o si ellas “no pertenecen más bien, junto con las sensaciones táctiles, a un género superior”,¹⁰ o mejor aún, si ellas exhiben algún tipo de movimiento o exhiben el cuerpo en cuanto tal. Esta ambigüedad nos hace movernos en dos planos sumamente distintos y diametralmente opuestos: primero, un plano psicológico (psico-físico) donde habría una realidad corporal previa que funcionaría como condición necesaria para que el yo pueda infundirle movimientos intencionados, o segundo, un plano fenomenológico donde las cinestesias estén dirigidas a constituir al cuerpo como órgano del yo.

Para evitar la dicotomía anterior, la lectura que nosotros planteamos, ateniéndonos fielmente a los §§46, 47, 49 y 50, es que Husserl intenta “volcar” las cinestesias a la inmanencia de la vida consciente, de la vida del yo.¹¹ Esto significa que las cinestesias aunque son “localizadas” en el cuerpo no forman un campo hylético y por lo tanto no son expositivas, no se agotan en el campo de las sensaciones.¹² En efecto, las cinestesias sufren una aprehensión objetivamente que las liga a miembros corporales, es decir, se localizan fácticamente en el cuerpo, pero antes de eso tienen en el yo un origen y una sede. Así, las cinestesias al ser *funcionales* son también medios y fines, pues su labor no se acaba en ser meros procesos que incentivan el movimiento, sino también son su fin mismo. En resumen, podríamos decir que las cinestesias son iniciativas del yo,¹³ pero su operatividad se da al encarnarse en movimientos corporales “ordenados” a los nuevos aspectos de la *cosa*.¹⁴

En estas lecciones de *Cosa y espacio* también comienza a perfilarse la idea de que nuestro cuerpo tiene una doble condición, por un lado es una “cosa natural” y por otra es el “portador” de un sujeto constituyente. En cuanto

⁹ Hua XVI, 161.

¹⁰ *Ídem*.

¹¹ Esta lectura encuentra eco en el ensayo de Serrano de Haro (1997).

¹² Hua XVI, 162.

¹³ Muchos años después Husserl volverá sobre esta misma línea en un texto muy posterior, *Experiencia y juicio* señalando, en el párrafo § 19, que las cinestesias son procesos subjetivos activos, y a su vez receptivos, que nos brindan la posibilidad de percibir todos los lados del objeto.

¹⁴ En *Ideas II* en los §§ 36 y 37 Husserl las describe con mayor detalle: “Prescindiendo de su distintivo como centro de orientación, el cuerpo cobra significación para la edificación del mundo espacial gracias al papel constitutivo de las sensaciones [...] En toda constitución y en todos los niveles tenemos necesariamente “circunstancias” referidas unas a otras y lo “perteneciente” a todas las circunstancias; por todas partes hallamos el “si-entonces” o el “porque-entonces” *Ideas II*, 89 [Hua IV, 57]. En resumen, las cinestesias son procesos gobernados por el yo, de forma activa y a la vez se dan de forma pasiva, como es el caso de las *habituales* y *asociaciones*.

cuerpo físico, (*Körper*), nuestro cuerpo adquiere una serie de determinaciones propias de las *cosas* como el tener una forma y/o figura espacial, así como el de ocupar un tiempo objetivo, etc., en tanto cuerpo físico, su modo de vinculación es también física, es decir, nuestro cuerpo puede sufrir una serie de modificaciones o deformaciones (estas sí mecánicas y causales) provenientes del exterior. Pese a lo anterior, el cuerpo en tanto *Körper* mantiene una gran distancia con las *cosas*, pues es el punto cero de orientación espacio-temporal, de un *hic et nunc* ; sobre esta línea y a juicio de Ducros:

Las lecciones de 1907 oscilan entre una primacía concedida al yo-eje de orientación (*point-centre-je*) y una primacía a las cinestesias, único punto-yo que es retenido. Si siempre es el cuerpo propio el constituyente del espacio, entonces, hace falta (y esta es la dificultad) pensar en él como librándose de su espacialidad, del espacio mismo. El fundamento a-espacial del espacio es, paradójicamente, en el espacio: sólo el yo-eje de orientación posee esta dimensión (Ducros, 2007: 15).

El señalamiento visto a la impronta es interesante y pondría en tela de juicio la posibilidad de la constitución del espacio por la acción del cuerpo. Empero, tal argumentación trabaja con una distinción entre el yo como eje de orientación y las cinestesias, algo en lo que ya hemos reparado como erróneo, pues las cinestesias son algo así como el “yo andando”. Más aún, si decimos, junto con Ducros, que el yo es *a-espacial* y que como tal no podría rendir espacialidad a lo sentido, entonces aceptaríamos la tesis de una separación tajante entre el yo y su cuerpo, algo que en *Cosa y espacio* no es del todo claro y no es del todo claro porque Husserl llega en ocasiones a denominar a esta relación como un *yo-cuerpo* (*Ichleib*),¹⁵ con lo anterior el argumento de la preeminencia sobre uno u otro no tiene cabida, pues en realidad no hay tal preeminencia, ambos son necesarios y fundamentales para la constitución del espacio tridimensional.

Ahora bien, nuestro cuerpo, en tanto cuerpo vivido (*Leib*), se constituye como el punto cero (*Nullpunkt*) de orientación.¹⁶ Mismo que tiene, como referencia espacial, el “aquí absoluto-central” de nuestra corporalidad, que si bien es cierto desde él se define y constituye el espacio, esto no significa que aquel esté situado, *a priori*, como un punto (inamovible) en el espacio. Antes bien, Husserl señala que más allá de nociones como: cerca, lejos, arriba, abajo, derecha e izquierda, el aquí absoluto siempre tendrá una orientación de “algo *respecto de* mi cuerpo”. En buena medida, el “aquí absoluto” del cuerpo no está solo, sino que es (originariamente) *coextensivo* con otros aquí

¹⁵ Hua XVI, 80, 84, 161, 240.

¹⁶ Marc Richir hace una observación interesante en su texto, *Symétrie chirale et constitution de l'espace*, cuando señala que Husserl tuvo como precursor a Kant, en relación al concepto de *Leib*. En efecto, el filósofo de Königsberg en su *Von dem ersten Grande des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768), hace el esfuerzo por mostrar la realidad propia del concepto de espacio, en ese sentido y “de modo muy característico y, para la época, muy original, parte del cuerpo propio como sistema de orientación, o, en primera aproximación, como centro de un triedro trirectángulo cartesiano – lo que corresponde a la caracterización husserliana del *Leib* como aquí absoluto del que, sin embargo, no existe, para Husserl, punto-origen (*Nullpunkt*) alguno situable en el espacio.” (Richir, 2005: 22). Damos la paginación original del texto de Richir, aunque la traducción de este texto corresponde al doctorando Pablo Posada Varela, a quien agradecemos la observación sobre este y más textos.

absolutos – pertenecientes a los cuerpos vivido de los Otros (Richir, 2005) –. Sobre lo dicho en las primeras líneas de este párrafo, Behnke señala: “en sus primeras lecturas sobre la cosa espacial percibida visualmente, Husserl sugiere que este punto central está localizado en algún lugar de la cabeza, en o detrás de los ojos (véase Hua XVI:227-28)” (1996: 146). Interpretación en parte atinada, pues en las lecciones de *Cosa y espacio*, aunque hay una mayor ponderación de la visión, esto no implica algún tipo de privilegio sobre otras partes de nuestro cuerpo como pueden ser nuestras manos o el torso; en todo caso, Husserl no habla de “partes de cuerpo”, sino más bien de un “núcleo corporal” (*Kernleib*)¹⁷ sujeto a la orientación cero. Esto sugiere que es “todo nuestro cuerpo” quien valida la organización del espacio.

Más aún, “el sistema cinestésico no es sólo un sistema de posiciones, sino de “recorridos” de aquello de cuya necesidad hay que ser consciente pues se dirige al logro de una apariencia óptima” (Claesges, 1964: 75-76). En resumen, las relaciones con las cosas siempre son en virtud de una *determinada orientación* con nuestro cuerpo, lo que destaca la “complementariedad irreductible del cuerpo propio vivo (*Leib*) con el espacio”. (Richir, 2005: 25)

Nuestro cuerpo vivido, cuya característica principal es justamente la de ser el centro de nuestra subjetividad constituyente, es un estrato,¹⁸ podríamos decir superior y quizás fundante, que está plenamente vinculado con la voluntad del yo. Mi cuerpo vivido organiza una serie de perfiles visuales y táctiles del modo “si-entonces” (*Wenn-So*); sin embargo, en muchas circunstancias la secuencia de sensaciones cinestésicas eluden mi control voluntario, en efecto, existen movimientos corporales que no dependen del todo de nuestra actividad reflexiva o mediática, pues actúan de forma “espontánea” y sin mediación de la actividad del yo; por ejemplo, cuando nos hallamos en una situación de peligro la reacción de nuestro cuerpo es inmediata y sin pre-meditaciones, en una circunstancia concreta como el ser perseguidos por una jauría de perros, los movimientos cinestésicos se dirigen a la búsqueda de evitar el peligro, otro ejemplo puede ser que cuando se dirige un balón hacia nuestra cabeza lo primero que hacemos es cerrar los ojos y poner las manos encima para cubrarnos.

La duplicidad del cuerpo, arriba mencionada, no es excluyente ni separadora, antes bien, el propio Husserl sugiere la idea de que el cuerpo es “el puente vinculante (*die verbindende Brücke*) entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física en el mundo.”¹⁹ En efecto, nuestra corporalidad es un punto “intermedio” que comparte características tanto de la región natural como de la región espiritual, adquiriendo hábitos que Husserl denominará *esquemas corporales*, esto es, modos o actividades ya establecidas que responden según ciertos intereses provenientes del exterior.

¹⁷ Hua XVI, 368

¹⁸ *Ideas II*, pág. 332 [Hua IV, 284]

¹⁹ Hua Mat IV, 186. Estas lecciones de *Natur und Geist* (aproximadamente de 1919) son sumamente importantes para una mayor comprensión del concepto de corporalidad, desafortunadamente escapan a nuestra comprensión y no podremos trabajarlas a detalle. Por otro lado, dejamos constancia de nuestro agradecimiento al Dr. Luis Román Rabanaque quien muy amablemente nos proporcionó su comunicación presentada en el V Coloquio del CLAFEN, celebrado en la Cd. de Morelia, Michoacán en 2008, y cuya explicación de la “analogía del puente” nos apropiamos.

Es claro que las cinestesias o sensaciones cinestésicas juegan un rol esencial en la constitución de la *cosa*, no obstante, aún falta elucidar como se relacionan con las secuencias perceptuales de los objetos, esto es, de cómo nuestros movimientos corporales contribuyen a la aparición de los perfiles de la *cosa* y de cómo es que son “consecuencias de las tendencias perceptivas” (Biceaga, 2010: 98).

Si partimos de la idea anterior, y sobre todo de la constitución de la *cosa* a partir del sistema ocular, podemos explicitar cómo es que obtenemos una serie secuencial de apariciones y cambios de la *cosa*. Si la sensación cinestésica oculomotora (C_1) es constante durante el flujo de tiempo de T_0 - T_1 , entonces, la imagen visual (I_1) es constante durante ese mismo lapso de tiempo. Si C_1 cambia, en una secuencia continua, a C_2 en el lapso de T_1 - T_2 , entonces, I_1 cambia a I_2 y así sucesivamente, a la inversa funciona igual. Del mismo modo, cada pausa en C , es una pausa de cambio en I , pues “su relación es de dependencia [...] y la dependencia es recíproca. “A la misma (*gleicher*) sensación- C , la misma imagen y la misma imagen, la misma sensación- C ”.²⁰ Ahora bien, hay que entender el concepto de “imagen” como una de las “vistas” de la cosa captada, en ese sentido “las imágenes funcionan como contenidos exhibitivos (y sólo en virtud de las funciones exhibitivas, con respecto a los objetos exhibidos, es que se llaman imágenes)”.²¹ Como el análisis que nos compete discurre en la percepción, la idea adquiere mayor sentido, pues las “vistas” (imágenes) están en correlación con los cambios en la orientación de la mirada (atenta/temática) del yo.

No se debe confundir la correlación de dependencia con una relación motivada *empíricamente*, es decir, como si la conexión entre C e I estuviera fijada y determinada tal que una comprendiera a la otra *causalmente*. Aunque *de facto* cada sensación- C es compatible con una imagen visual, no se sigue que en ellas opere una relación de motivación empírica, dicho de otro modo, su relación debe ser entendida al modo *genético-psicológico*, es decir, al modo de una relación real (*real*) basada en experiencias repetidas de que la vivencia α remite a la vivencia β . Antes bien, las sensaciones cinestésicas y las imágenes están asociadas. En este §51 de *Cosa y espacio*,²² Husserl define el concepto de asociación:

Aquí hablamos de asociación en la forma del enlace de vivencias que juntas han ido a dar (*Zusammengeratener*) a vivencias co-pertenecientes (*Zusammengehörig*), es decir, de las intenciones y cumplimientos asociativos a través de los cuales los datos fenomenológicos que les falta unidad esencial adquieren una cierta unidad extra-esencial [...]²³

²⁰ Hua XVI, 177

²¹ Hua XVI, 201-202

²² Husserl afirma que tanto el concepto de “asociación” como el de “motivación” han sido analizados en sus *Investigaciones lógicas*. Hay que recordar que en las *Investigaciones lógicas*, el concepto de asociación comprendía la idea del fenómeno de “indicación”, es decir, de como un contenido de conciencia remite a otro contenido de conciencia. La conciencia asocia A con B porque A apunta a B y de algún modo le pertenece, la conciencia tiene establecido ya su mutua pertenencia. Tanto el concepto de motivación como el de asociación son desarrollados con más detalle y precisión en el tomo XI de Husserliana, Hua XXXI, Hua XXXIII, Hua Materialien VIII y en *Experiencia y Juicio*.

²³ Hua XVI, 178-179

La asociación es, entonces, una ley esencial en la génesis de la inmanencia de la conciencia temporal que tiene incidencia en la esfera de la sensibilidad a un nivel pasivo (que está en constante latencia). Husserl apunta como la co-pertenencia entre los datos asociados es profunda y de carácter esencial. La síntesis que opera en las asociaciones ocurre cuando determinaciones percepciones que se han constituido por separadas llegan a establecer conexión o coincidencia (nunca total). Ciertamente, la conciencia perceptiva “reactiva” o nos conduce a una fase temporal pasada, esto es, trae a la “presencia” aquello que yacía oculto. De ahí que el conjunto de lo percibido no se “pierda” una vez que ha sido vivido originariamente, más bien, se queda en el ámbito o el dominio de la génesis pasiva.²⁴ Bien apunta Richir:

Todo depende, en definitiva, de que la síntesis pasiva no es pasiva en virtud de una receptividad ciega de la conciencia, sino precisamente en virtud de una “actividad” sintética en que la conciencia es pasiva como tal, síntesis pasiva en virtud, en suma, de otra cosa que llamaremos, en eco a Husserl, inconsciente fenomenológico, y donde se constituyen las unidades fenomenológicas como tales (Richir, 1989)²⁵

Sobre el concepto de asociación podemos decir que describe la “formación de complejos pre-intencionales de sensación” (Bernet, 1993:134) o “la génesis de un campo sensible” (García-Baró, 1993: 138) a través de la síntesis (total o parcial) de los contenidos o datos hyléticos.²⁶

En ese sentido, la asociación funciona como un principio *unificante* que vincula, “íntimamente”, los componentes de la experiencia presente con la dación de lo pasado y lo futuro, en gran medida contribuye –sobre todo a nivel de los datos hyléticos que se exhiben de un modo cohesivo, integrante y homogéneo, pues pertenecen al mismo campo sensible– a unificar, las diferentes percepciones presentes de una misma cosa, permitiendo la constitución de objetos intencionales.²⁷ Ahora bien, dentro del campo perceptivo, en este caso, dentro del campo

²⁴ Es muy complicado afirmar que Husserl definiera algo así como las “síntesis pasivas” en estos años, aunque sí es cierto que lo anticipa. Cfr. (Richir, 1989).

²⁵ Traducción inédita del doctorando Pablo Posada Varela.

²⁶ En la fenomenología genética suele distinguirse dos momentos de la asociación:

1) Las asociaciones reproductivas son las que con base en la aparición de un elemento en nuestro presente “despiertan” la representación de otro elemento. Son muy comunes a nivel de los actos de rememoración, donde a través de un dato de nuestro presente impresional, se despierta un dato pasado, también se puede hablar de asociaciones anticipativas que al estar dirigidas a lo protendido lo van “delineando” según el estilo y modo de las daciones pasadas. Lo despertado no puede ser o consistir en una repetición (o identidad) de la percepción original, antes bien es un hacer explícito el contenido cuyo sentido era el de ser “indiferenciado” en el flujo temporal, pero que se ha conservado como él mismo, de tal modo que el yo pueda disponer de él en cierto momento. En ese sentido, la asociación alude al hecho fenomenológico de la apropiación, referencia y dependencia de una cosa con otra, tal que la posición de creencia en una, motiva la creencia en otra, ambas unificadas en su unidad interna esencial, dicho de otro modo, “las motivaciones asociativas forman la infraestructura de los actos de creencia o tomas de posición” (Biceaga, 2010: 19), (Conde Soto, 2006) y (Richir, 1989).

2) Las asociaciones o fundiciones (*Verschmelzungen*) de unidades y datos afectivos pasivos, –entendamos por “afectivo” un determinado estímulo que provoca o motiva un objeto sobre nosotros– al interior de la esfera del presente viviente. En una palabra: síntesis. Un claro ejemplo de lo anterior es la asociación de los “diversos momentos de color” y “las diversas notas musicales” que juntas forman una coloración total y una melodía, respectivamente. (Conde Soto, 2006)

²⁷ El tomo XI de Husserliana, *Análisis sobre las síntesis pasivas*, desde su inicio aclara el vínculo que existe entre la protoimpresión, la retención

visual se producen no una sino varias y diferentes síntesis asociativas entre las que podemos destacar las síntesis mediadas por las relaciones de *igualdad*, *semejanza* y *contigüidad*; asimismo, operan en la organización de campos sensibles nociones de homogeneidad y heterogeneidad, por ejemplo, los datos visuales forman un campo homogéneo de datos que se dan simultáneamente a la heterogeneidad constituida por el campo táctil:

La unidad continua perceptiva que es un objeto se forma a partir de diferentes fases protoimpresionales: una protoimpresión se une o se funde [verschmilzt] con protoimpresiones anteriores y posteriores. Por una parte tiene que haber una operación de la conciencia de tiempo que permite que la primera sea retenida y se relacione con la segunda; por otra, está en juego una relación de asociación por parecido o identidad que viene a sobrevenir sobre la relación meramente temporal y hace que ambas se fundan pasivamente para formar un solo objeto. (Conde Soto, 2006:222)

Todo lo anterior se refleja en lo que Husserl denomina “apariciones motivadas” correlativas a las “cinestésicas motivantes”²⁸ muy visibles en aquello que podemos denominar *horizonte cinestésico práctico*,²⁹ es decir, de como la movilidad de nuestro cuerpo es el origen de todo tipo de acciones dentro de una esfera práctico-volitiva. Con ello, nuestras motivaciones y afecciones serían una especie de “movimientos potenciales” voluntarios o involuntarios; en cuanto tales, son movimientos libres, y por libres hay que entender nuestra habilidad (normal) de movernos inmediata y espontáneamente, sin ningún tipo de implicación automatizada que “pre-figure” nuestro movimiento. Antes bien, el yo-puedo es principio de la acción que en cierta medida busca su cumplimiento mediante la actividad del cuerpo.

La atención (temática) es, entonces, una disposición cinestésica de mi cuerpo, pues los objetos percibidos nos afectan y ante eso reaccionamos con movimientos corporales. Este reaccionar no funciona al más puro estilo “condicional”, de causa y efecto, de antecedente y consecuente, sino más bien en términos de motivación.³⁰ Hay una motivación y algo motivado, lo que se traduce en acciones del tipo: “*si giro de tal manera mi cabeza...entonces el objeto percibido, digamos una cuadro, ya no aparece o aparece de otro modo*”. De igual modo, la correlación entre la conciencia constituyente (corporalizada) se ve reflejada en las variaciones de la naturaleza, dado que proporciona determinaciones objetivas al espacio objetivo, y donde a cada movimiento cinestésico le corresponde una serie de matices o escorzos de las *cosas*.

y la protención en la esfera de la percepción.

²⁸ Hua XVI, 179-182

²⁹ Que se compone a su vez en varios campos cinestésicos pues “el sistema cinestésico es muy complejo y se articula en una multitud de subsistema” (Fernández Beites, 1999: 431).

³⁰ Hua XVI, 191. En *Ideas II*, 263-264 [Hua IV, 216-217]

La conclusión de la argumentación anterior es que un cambio motivado en las circunstancias-C significa un cambio en las apariciones de las imágenes, ya sea que aquellas estén en movimiento o en reposo. La multiplicidad de imágenes responderá a la motivación de dichos emplazamientos. Justo por ello es relevante tener en cuenta el *nexo motivacional* que ocurre entre los sistemas cinestésicos y la (con) formación de objetividades intencionales,³¹ todo esto dentro del contexto de tendencias afectivas.

La multiplicidad de variabilidades e invariabilidades del campo de imágenes está en correspondencia unívoca con la multiplicidad de C, dicha correlación entre la multiplicidad-C y la multiplicidad-I tienen un suelo en común, a saber, la *multiplicidad de lugares* del campo pre-empírico que supone cada manifestación. Con lo que nos topamos aquí es con una serie de transiciones continuas que corresponden a cada punto visual.

El campo visual, en tanto campo pre-empírico, es también un campo de lugares y posibles transformaciones, esto significa que los cambios cinestésicos oculares son un sistema idealmente cerrado de lugares dentro de los cuales encontramos la cualidad y la extensión, ambas están determinadas por la forma y la figura, que a su vez están localizadas espacialmente; con todo, el campo visual, junto su orden fijo de posiciones, es un campo donde “todas las posiciones son equivalentes y pueden ser conmutadas” (Petitot, 2000: 350). En el §49 de *Cosa y espacio*, y a propósito de la relación entre las secuencias cinestésicas y los datos visuales, Husserl habla de como las sensaciones cinestésicas forman un sistema multidimensional continuo, de este modo el campo espacial es un “sistema de facultades cinestésicas”. El campo perceptivo es una suerte de múltiples (y diferentes) lugares acoplados a los diferentes sistemas cinéticos. En resumen, hablar de orientaciones en el sistema de localizaciones en el campo visual, es hablar de *orientaciones fijas*, pero intercambiables:

Dos cualidades iguales sólo pueden existir como cualidades de lugares diferentes, las cualidades son distintas, debiendo su distinción o dualidad a los lugares. Los lugares son en sí distintos, pero las cualidades sólo a través de los lugares.³²

Lo dicho en la cita enfatiza la fuerte vinculación entre las posiciones pre-empíricas, y sus cualidades, con el tema de los colores, pero esta vez acentuando su ubicación o localización espacial; dicho con mas precisión, cómo la coloración es establecida a través de la determinación de la forma y la figura que llenan o de cómo el sistema de lugares proto-espaciales está cubierto por la coloración continua que a su vez se encuentra fundada en un campo pre-empírico:

En cada manifestación o multiplicidad de imágenes en las que la exhibición de una objetividad se despliega unitaria y sistemáticamente en esta o aquella dirección, se tiene aún una unidad

³¹ Aunque también cabe la posibilidad de que el nexo motivacional pueda entenderse como un ensayo para describir el movimiento del cuerpo como un suceso objetivo en el mundo espacio-temporal. Cfr. (Melle, 1983, 115 y ss.)

³² Hua XVI, 185

que en cada caso se da a través de la extensión y coloración pre-empírica. La multiplicidad de las extensiones pre-empíricas significa, sobre todo, una transformación de la multiplicidad visual de lugares en sí mismos.³³

La coloración da a la extensión cumplimiento y preminencia para ser unidad. La coloración podría ser incluso la base sobre la cual las imágenes se presentan con cierta unificación, la unidad de la coloración será, entonces, la unidad de la presentación de un estado de cosas; sin embargo, la secuencia de las imágenes y su unidad, pertenecen al ámbito de la conciencia de unidad. Los párrafos 54, 55 y 56 se encargan de dilucidar lo anterior:

Si aprehendemos un complejo de C e I en su transcurso (*Ablauf*) típico, como en reposo, entonces, un carácter aprehensivo dependerá de esto, el cual, distribuye diferente a C y a I, referido a la secuencia de I, en el sistema total bajo las circunstancias (*Umständen*) cinestésicas posibles y así porta las posibilidades de cumplimiento en el transcurso preciso de tales sistemas.³⁴

Ciertamente, una *cosa* puede darse en múltiples apareceres, en complejos de imágenes, como tal tienen una extensión temporal, donde cada fase temporal corresponde a un tipo de presentación o, digámoslo así, una exhibición de imagen. La unidad de esos múltiples apareceres está constituida por la conciencia de unidad:

Una continuidad de imágenes (*BilderKontinuität*) extendida en el curso de tiempo (*Zeitverlauf*) (son imágenes en el campo visual) pre-empírico, es un flujo temporal de coincidencia y fusión con una continuidad de circunstancias cinestésicas. Esta continuidad de imágenes es una multiplicidad lineal destacada (*herausgegriffen*) de una multiplicidad multidimensional de posibles imágenes, y como estas últimas incluyen, infinitamente, a muchas otras multiplicidades lineales de imágenes, y cada una de ellas, de acuerdo a su tipo determinado, está abarcada (*umspannt*) por el tipo general determinado de la multiplicidad total.³⁵

La conciencia de identidad constituye una continuidad que le confiere identidad a la *cosa*, de este modo, la *cosa* está constituida por un *continuum* de tipos que están esencialmente en concomitancia con las circunstancias-C. El propio Husserl enfatiza, quizás en un sentido muy cantoriano, cómo el *infinito potencial* está presente en los apareceres singulares (imágenes), de tal suerte que la continuidad de los distintos apareceres es una potencialidad³⁶ ya predelineada en la esencia de cada aparición actual.

³³ Hua XVI, 186

³⁴ Hua XVI, 186-187

³⁵ Hua XVI, 187

³⁶ Hua XVI, 190

La aparición de la *cosa* responde a una motivación de una circunstancia cinestésica manteniendo con ello una secuencia correlativa de tal y cual modo; así pues, la aparición actual responde a un interés en particular, pero que lleva consigo muchas otras posibilidades ya co-presentes en ella. Dicho nexo de motivaciones, en el que una continuidad-I se vincula a una continuidad-C, promueve aquello que Husserl llamaba, previamente, una apariencia propia, que ahora se entiende como “el haz de rayos de las intenciones eminentes que van a través de las imágenes, sólo [que] referidas a cada fase de la aparición.”

De lo anterior también podemos deducir que las circunstancias-C vinculadas al cambio de las I's están *determinadas*, pues ocurren en un momento *pre-establecido* de presentación, claro, siempre de acuerdo al tipo y al carácter de las intenciones penetrantes, con lo cual se confirma la idea de que cada nueva imagen cumple una motivación cinestésica. El §56 completa esto al señalar que las secuencias cinestésicas son también secuencias con estructura temporal.³⁷

La dación se ejecuta (*vollzieht sich*) como un proceso en la temporalidad fenomenológica, el fenómeno total con sus componentes-C y sus componentes-I están extendidos temporalmente. En la transición de C_0 a C_1 , las imágenes motivadas tienen su efusión de I_0 a I_1 y puestas en coincidencia temporal con las C's.³⁸

En efecto, el curso íntegro de sensaciones de movimiento motivadoras-C y el campo de imágenes por ella motivado se extiende en el tiempo. Como estamos en el plano de la temporalidad, Husserl señala que las cinestesias, al participar de la temporalidad, pueden discurrir con velocidades lentas o rápidas; empero, todo el “tiempo” se ofrece o se presenta el mismo objeto, mientras que cada fase pre-temporal exhibe o expone la temporalidad objetiva, cada imagen del objeto mediante su *quasi*-figura, *quasi*-tamaño y *quasi*-coloración expone su figura, tamaño y color objetivos, respectivamente.³⁹

A cada sucesión de fases temporales le corresponde una sucesión de puntos visuales, “cada punto de la imagen tiene también su lugar pre-empírico de tiempo”.⁴⁰ A este respecto, sucede algo peculiar, pues la serie puntual y sucesiva de imágenes (iguales) presentan una misma cosa o un mismo lado de la cosa, pero la serie temporal no puede exhibir el mismo punto de la duración de una cosa, sino que justamente expone una serie de puntos temporales distintos. La inversa es interesante, pues cada imagen de la cosa exhibe su riqueza interna, muestra la diversidad de rasgos y notas propias de la cosa, pero esta riqueza y diversidad se agrupa en un solo momento temporal, en un “ahora”:

³⁷ Este párrafo, salvo pequeños detalles, también fue publicado como apéndice (No.10) dentro del tomo X de Husserliana. Sólo en este breve párrafo seguiremos a la traducción del Dr. Agustín Serrano de Haro de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Hua X), señalando con un asterisco (*) dichas citas. Por esta ocasión, daremos tanto la página de Hua XVI como de Hua X.

³⁸ Hua XVI, 197.

³⁹ Hua XVI, 198-199.

⁴⁰ Hua XVI, 198, Hua X, 121

[...] la serie puntual de imágenes que se despliegan en esta continuidad de lugares de tiempo expone el mismo punto de la cosa, pero la serie de lugares de tiempo no hace lo propio con un punto temporal idéntico de la cosa, sino que expone asimismo una serie temporal. Y el punto individual de la imagen tiene el mismo lugar de tiempo que todos los restantes puntos coexistentes de la imagen. *⁴¹

En este mismo contexto también puede señalarse que el contenido de imagen no se toma como tal sino en tanto “exposición de” tal o cual estado de cosas. La intencionalidad que recorre los contenidos de imagen se va experimentando como una objetivación temporal. Husserl señala, correctamente, como cada fenómeno perceptivo no se agota en su dación “actual”, pues en su propio fluir temporal va tomando en consideración los perceptos pasados y los perceptos “futuros”, otorgando con ello vigencia temporal a cada aparecer.

Conclusiones

Lo dicho hasta ahora remarca, en buena medida, el interés de Husserl por describir y desarrollar una fenomenología de la espacialidad, o mejor dicho, de la *cosa* espacial. Nuestro breve escrito procuro, en la medida de lo posible, enfatizar los problemas que conlleva el tema de la percepción.

Se torna preciso recordar que para Husserl, la esencia de la *cosa* en general es el ser una unidad intencional, idéntica y constituida de apariencias actuales o posibles, ligadas por un nexo que va, constantemente, cumpliéndose y que está subteridido por una conciencia tética. Empero, tanto el cumplimiento como la decepción admiten variados caracteres o tipos de *modificaciones*, donde más que ver un cumplimiento y decepción completo y decisivo, observaremos *re-determinaciones* o formas de cambio, dicho con otras palabras, un constante llegar a ser de otro modo. Ahora bien, las nuevas determinaciones siguen estando ligadas con la aprehensión original, lo cual significa que aquello percibido (y que no estaba anticipado) no es del todo ajeno, ni tampoco afecta radicalmente a la *cosa* en su identidad.

Lo anterior, apunta a que el análisis de lo percibido tiene una serie de variaciones que van tornando compleja una fenomenología de la espacialidad. Es muy cierta la idea husserliana de que nuestro que cuerpo vivo y su correlativo espacio se constituyen en una especie de *hiato vivencial*, es decir, que son complementarios sin ser reducibles el uno al otro.

⁴¹ Hua XVI, 198-199, Hua X, 121-122

Bibliografía

A) Tomos de Husserliana citados.

[Hua IV] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel, Boston/Londres: Martinus Nijhoff, 1991.

[Hua X] *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Nachdruck der 2. verb. Auflage, Boston/Londres: Martinus Nijhoff, 1969.

[Hua XVI] *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hrsg. von Ulrich Claesges, Boston/Londres: Martinus Nijhoff, 1973.

[Hua XXIII] *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Hrsg. von Eduard Marbach. Boston/Londres: Martinus Nijhoff, 1980.

Traducciones españolas de Husserl utilizadas.

Edmund Husserl, (1982) *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, Trad. Bernabé Navarro

-----, (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II*, 2ª ed., México, UNAM. Trad. Antonio Ziri6n.

----- (1997), *La idea de la fenomenología*, Madrid, F. C.E. Trad. Miguel Garc3a-Bar6

-----, (1999) *Investigaciones L6gicas*, (dos tomos), Madrid, Alianza. Trad. Jos6 Gaos y Manuel Garc3a Morente.

- -----, (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta. Trad., Intr., y notas de Agust3n Serrano de Haro.

B) Bibliografía secundaria citada

- Behnke, A, Elizabeth, (1996) "Edmund Husserl's Contributions to Phenomenology of the Body en *Ideas II*" en *Contributions to Phenomenology. Issues in Husserl's Ideas II*, Vol. 47. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers. Pág. 135-160.
- Bernet, Rudolf, *et al.* (1993), *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press,.
- Biceaga, Victor, (2010), *The concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Heidelberg/London/New York, Springer, Dordrecht.
- Claesges, Ulrich, (1964), *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- Conde Soto, Francisco, (2006), "El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl" (Tesis doctoral). Universidad de Barcelona.
- Ducros, Par Paul, (2007), "La Terre: La théorie du géostatisme d'Edmund Husserl" en *Bulletin d'analyse phénoménologique III* 5.pp. 1-88
- Fernández Beites, Pilar, (1999), *Fenomenología del ser espacial*, Salamanca, España, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca.
- -----, (2000), "El campo visual y su protoespacialidad subjetiva", en *Escritos de Filosofía*, No. 37-38, Buenos Aires, pág., 273-298.
- García-Baró, Miguel (1993), *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme.
- Melle, Ullrich, (1983) *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers.
- Petitot, Jean, *et. al.* (Ed.) (2000), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press.

- Rabanaque, Luis R. (1996), "El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal del sujeto" en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, No. 29-30, pág., 21-39.
- -----, (1998), "Alteridad, cinestesia, tiempo" en *Escritos de Filosofía*, No. 33-34, Buenos Aires, pág. 91-107.
- -----, (2010), "Cuerpo, Cinestesia, *Noema*" en *Selected Essays form Latin America: Traversing Multifarious Dimensions of Worldly* (PHENOMENOLOGY, Vol. 2), De Macedo Duarte, Andre, Rosemary R.P. Lerner y Antonio Ziri6n(Ed.), Bucharest, Zeta Books/ Paris. Arghos-Diffusion.
- Serrano de Haro, Agust6n (1990), *Fenomenología y ontología*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- -----, (1997) "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo" en *La posibilidad de la fenomenología*, (Ed.) Agust6n Serrano de Haro, UCM, España.
- Walton, Roberto, (1993), *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Almagesto.
- -----, (2009), "El aparecer y lo latente" en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III* (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) C6rculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Cat6lica del Per6; Morelia (M6xico), Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo. P6g. 105-120.
- Zahavi, Dan, (1994), "Husserl's Phenomenology of Body" en *Études Phenomenologiques*, No. 19, p6g., 63-84.

Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología

Marc Richir

Traducción de Roberto Obarri. Universidad de Granada. Université de Rouen.

Las ambigüedades del concepto de naturaleza

Previo¹ a toda empresa de clarificación, es preciso remarcar y subrayar fuertemente que el concepto de naturaleza no es un concepto «universal» —es decir, «transcultural»—, sino, al contrario, un concepto de origen filosófico que aparece en Grecia a través de la institución simbólica de la filosofía. Dicho brevemente, en la medida en que ésta se instituye, poniendo en cuestión la distinción entre aquello que es realmente —y eventualmente «sin nosotros»— y aquello que no es sino en apariencia, la filosofía encuentra, en el orden de lo real, dos tipos fundamentales de «cosas»: aquellas que, de una u otra manera (maneras que son muchas) están unidas a la actividad humana o provienen de ella (por ejemplo, los objetos «técnicos»), y aquellas que escapan a la misma: los «seres» que existen desde siempre, independientemente de la actividad humana (por ejemplo, los dioses o las ideas), o los seres que se producen a partir de sí mismos, «espontáneamente», sin nuestra intervención —los objetos, los «seres» naturales— y en un devenir (*genesis*) —el de la *physis*— que no nos ha esperado y que no nos esperará en su proceso para nosotros inexorable. Sería, evidentemente, demasiado extenso desarrollar en este cuadro sumario las diferentes figuras que se han elaborado a través de la historia antigua de la física, es decir, de la ciencia (filosófica) de la naturaleza. Nos interesa en cambio insistir en el hecho de que, tanto en el terreno mitológico como en el mítico, aquello que en filosofía llamamos «naturaleza» no aparece como tal. Aquello que, para nosotros, etnógrafos o historiadores, aparece como «naturaleza», no se muestra sin embargo y de ningún modo con el carácter que tiene para el pensamiento mítico o mitológico, sino, al contrario, como ya simbólicamente codificado por la cultura. La distinción naturaleza/cultura pertenece a nuestra propia cultura, y con ello se entiende que no es un hecho intrínseco a toda cultura. De este modo, es preciso entender el concepto de «naturaleza» en un sentido diferente, el de una indeterminación simbólica radical e irreductible, puesto que es imposible codificarla de manera definitiva: este sentido es quizá el de la «naturaleza» en su acepción fenomenológica: el sentido de lo salvaje, de lo indomable, más que el de lo físico.

La dificultad es considerable, pues si lo salvaje —en el sentido fenomenológico de aquello que no entra en los códigos simbólicos— es entendido como indeterminación radical e irreductible, resulta de ello que no es posible aprehenderlo como tal, permaneciendo por tanto en el horizonte (que recula a medida que vamos hacia él) de todo análisis fenomenológico, al menos entendido en su sentido *husserliano*, clásico. También, y de modo igualmente enigmático, esta inaprensibilidad de lo salvaje está en relación con el hecho de que, tanto en el pensamiento mítico

¹ NdT : Marc Richir, [Nature, corps et espace en phénoménologie.pdf](#) (publicado en 1999 en las Ediciones [La Découverte](#)). Artículo disponible en su versión original en la página montada por Sacha Carlson, a saber : www.laphenomenologierichirienne.org . Señalar, por último, que este texto ha beneficiado de una última lectura por parte de Pelayo Pérez García que nos ha permitido corregir algunos fallos. Nuestro más sincero agradecimiento.

o mitológico como en el pensamiento filosófico, la naturaleza, en último término, no aparece nunca como tal: todos los seres, bien sean divinos, celestes, heroicos, humanos o naturales cohabitan sin dificultad en el mismo mundo simbólicamente instituido por vez primera; y en las «físicas» de los filósofos, de las cuales la más famosa y la más completa es la de Aristóteles, la naturaleza es finalmente un «sector del ser (*étant*)», enteramente recodificada (con más o menos acierto) en los términos de la lengua filosófica. El paso por delante con relación a la mitología, y que es altamente significativo, es que, como mínimo, este «sector» está recodificado según los caracteres esenciales (eidéticos) que le son propios —de los cuales el principal sería la proveniencia a partir de sí-mismo, la «espontaneidad».

Estos caracteres esenciales, eidéticos, revelarían entonces una ontología en la cual se entiende que han sido despejados los modos de ser y los géneros de ser de los entes (*étants*). La física filosófica apunta así hacia la posibilidad de tocar el ser mismo de la naturaleza y de sus seres, sin preguntarse si las «categorías» del ser pueden serle aplicables sin excepción —lo que acaba por llevarnos a ciertos «impases» bien conocidos cuya discusión nos llevaría muy lejos en la física aristotélica (por ejemplo, el «problema del lanzamiento de proyectiles»). Resulta que, como mínimo, en esta inadecuación se podría manifestar una «resistencia»: aquella que, de manera tendencial y por medio de refinamientos sucesivos todavía en marcha, la física instituida en la época moderna —la física de corte matemático especialmente— trata de vencer con sus propios medios. Seccionando la realidad en secuencias regladas y acontecimientos mensurables, es decir, en secuencias en principio repetibles (estos son los cuadros de la experimentación), la física moderna consiste, no tanto en la pura y simple descripción como en la integración de un máximo de tales secuencias en el seno de una y la misma teoría (la primera fue la teoría de la gravitación de Newton), que sería una suerte de condensado matemático en donde la referencia a la realidad es definida por las secuencias en cuestión (verificabilidad de la teoría). Nos hemos maravillado muchas veces de que las teorías físicas, como solemos decir, «avanzan», sin remarcar precisamente que la sorpresa proviene de la inocencia consistente en no apercibir que tales teorías están hechas justamente para «avanzar» —lo que es particularmente relevante, hoy en día, en la mecánica cuántica.

Dicho de otro modo, la genialidad, puesto que hay solo una, en la física moderna, matemática, consiste en que, bien sea en el sentido que va de los procedimientos experimentales a las teorías o en el que va de las teorías a los procedimientos experimentales (la teoría permite casi siempre proyectar nuevas secuencias regladas de acontecimientos a las características mensurables para «verificarse») — es siempre posible disciplinar lo real sin tener que preguntarse en ningún sentido por su esencia o su ser, contentándose con articular lo filosóficamente incognoscible y desconocido a lo filosóficamente incognoscible y desconocido. Hay que añadir que este proceso, por medio de los refinamientos de los que hablamos, no tiene límites: como notamos hoy en día, aunque posiblemente con cierta sorpresa un tanto retrasada, este proceso se extiende hasta lo viviente e incluso hasta lo humano, si bien es verdad que, paradójicamente, volvemos a encontrar en una situación próxima —aunque no idéntica— a aquella del pensamiento mítico y mitológico en la que todos los seres —aunque ya no los haya divinos o heroicos— parecen cohabitar sin dificultad en una «teoría» que se entiende (ideológicamente) como única y total. Esto equivale a decir que en las ciencias modernas de la naturaleza, la naturaleza misma, de institución filosófica,

ha desaparecido. Sepultada en la objetividad (verificable) de las teorías, la naturaleza no es otra cosa que un «resto» o «residuo», pues no aparece siquiera, de hecho, como naturaleza, sino como «realidad», entendida en el sentido de aquello que resiste a la teorización, o también, por parafrasear a Maldiney, en el sentido de lo que, estabulado (“mis à quai”), las teorías “no se esperaban”.

Nacida en el cambio de siglo con Husserl, la fenomenología comparte enteramente esta situación. Lo más corriente, en Husserl, es que la naturaleza se comprenda como aquello que es o puede ser objeto de las ciencias (objetivas), incluyendo las determinaciones psicológicas de la vida animal y humana. La «actitud natural» husserliana, aquella que se trata de poner entre los paréntesis fenomenológicos para revelar sus estructuras y génesis, no es una actitud salida de la naturaleza, aunque ella sea en un primer momento nuestra actitud «espontánea» hacia el mundo y en la vida, sino aquella que se limita a «vivir» el mundo, los seres, las cosas y las situaciones como «siendo de suyo», en aquello que es de hecho y cada vez la cohesión simbólica de una experiencia. Como comprobamos en la actualidad —el hecho no es reciente, si bien ahora es más manifiesto— la «naturaleza» (por ejemplo el paisaje) está siempre en alguna medida civilizada, hominizada o humanizada (más en los lugares «planos», sin duda menos en las montañas). La «naturaleza virgen» es a menudo opaca, ingrata y hostil, y la misma «actitud natural» ha sido también simbólicamente codificada de parte a parte, aunque no sea necesariamente de manera homogénea y en todo caso de un modo extremadamente complejo, de lo que resulta, de nuevo, que la naturaleza ya no es, bajo la forma de la objetividad más o menos bruta, sino aquello que ha sido ya siempre codificado y recodificado por las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, la fenomenología, en sus análisis, consiste precisamente en «suspender» (*epochè*) estas codificaciones y recodificaciones para «liberar», en los fenómenos, las dimensiones primeramente escondidas («trascendentales») en las cuales se instituyen (por *Stiftung*) estas codificaciones y recodificaciones, con las relaciones y operaciones que ello implica.

Podríamos pensar que, según lo expuesto y remontando una pendiente «natural» —aquella sobre la cual hemos descendido siempre para ser «captados» por la «actitud natural»—, Husserl nos incita a descubrir, a contracorriente, una «espontaneidad» que sería del orden de la *physis*. Ahora bien, esto no es nunca así, y esto no puede ser nunca el caso de la fenomenología: no encontraremos nunca, en Husserl, como sí lo encontramos en Aristóteles, una teoría física del hombre o del alma humana, precisamente en la medida en que la actitud fenomenológica —la de la *epochè* de la cual solo nosotros, seres humanos, somos capaces, y siempre capaces (aunque no sea metódicamente, como en la práctica de la fenomenología)— es, como decía Fink, y aprobado sobre este punto por Husserl, una actitud antinatural pero también, enigmáticamente, inhumana —sin que por ello podamos atribuirle, sin dar un salto dogmático, metafísico, a un «origen» trascendente o metafísico. Dicho de otro modo, la fenomenología se cuida de dar un «salto metafísico» en la medida en que no busca y nunca ha buscado elaborar una teoría física, ni siquiera de la simple espontaneidad de la «actitud natural». En este sentido podríamos decir —y haría falta quizá salvar la excepción de ciertas fórmulas muy arriesgadas del último Merleau-Ponty, preguntándose si se trata todavía de fenomenología—, que no hay prácticamente rastros de la *physis* o de la naturaleza en la fenomenología. El «romanticismo fenomenológico» de la espontaneidad y de la transparencia de la *physis* en la experiencia humana, de una disposición natural a las cosas y al mundo, es una contradicción en los términos, o un contrasentido sobre la palabra «natural», que designa de hecho nuestro anclaje simbólico, constituido

desde siempre y variable, según las culturas, en la relación al mundo, los seres, las cosas y las situaciones.

Ahora bien, a pesar de lo dicho hay en fenomenología —no hemos dejado y no dejamos de sostenerlo en nuestros trabajos—, algo así como lo salvaje —que no es sin comunicación con una muy real *hybris* fenomenológica. Lo salvaje no queda fuera de nosotros, en un «afuera» que —las experiencias del siglo lo muestran— fuese extrañamente dúctil, extrañamente reductible a la hominización. Lo salvaje está en nosotros, en las profundidades, en los abismos de nuestra vida y nuestra conciencia, y que aprendemos a presentir al darnos cuenta de que no tenemos sino palabras, en general muy vagas e imprecisas, para designar aquello que «pasa» en nosotros —por ejemplo, para comprender que es pensar, sentir, imaginar, soñar.

No podemos tratar aquí, evidentemente, de volver a desarrollar aquello que hemos tardado tanto tiempo (¡y tantas páginas!) en desarrollar. Nos limitaremos a indicar una de las direcciones que Husserl ha seguido en el curso de los años treinta (aunque se preparaba de hecho desde el comienzo de su actividad), y que, sin duda, es susceptible de interesar a los arquitectos. Es la dirección en la que, en efecto, Husserl redescubre algo así como una *physis* o una naturaleza en la *Leiblichkeit* (corporeidad viviente) del *Leib* (cuerpo viviente), en tanto complejo extraordinariamente entreverado de cenestesias y como origen de la constitución del espacio. Digamos en primer lugar que los análisis de Husserl que vamos a resumir (son extremadamente minuciosos y complejos) pueden sin dificultad ser reenviados a la física del cuerpo y a la fisiología de los órganos de los sentidos; que ellos tienen, entonces y por así decir, su correspondiente científico. Pero es esto mismo lo que constituye su interés, puesto que hay un lugar privilegiado en el que se puede apreciar la distancia —enorme a decir verdad— entre el análisis fenomenológico de la experiencia y el análisis físico objetivo. El *Leib*, el cuerpo vivo o viviente del hombre, no puede confundirse con el *Körper*, el cuerpo físico. En la *Leiblichkeit* se revela sin duda, a diferencia de la interpretación física, algo como una *physis* más propiamente fenomenológica, la constitución o la preconstitución salvaje del espacio en el que vivimos desde siempre, y sin la cual, sin duda, la elaboración físico-fisiológica no tendría otro sentido que el operatorio, como en el caso de tratar médicamente algunas disfunciones cenestésicas. Vale la pena, además, referir esta cuestión en esta época del triunfo aparente del «cognitivismo», orientado únicamente —hay que decirlo— a las operaciones de las cuales conocemos ya de antemano la finalidad.

Cuerpo y espacio en fenomenología: la tierra originaria²

Contrariamente a la representación copernicana y post-copernicana que tenemos del mundo desde la institución de la física moderna, Husserl sostiene, paradójicamente, que en el registro más originario o más arcaico de nuestra experiencia la tierra, como «arché originaria» (*Ur-Arche*), «no se mueve». Esto es debido a que tanto el reposo como el movimiento, que no lo son en principio sino de los cuerpos (*Körper*), no tienen sentido sino es en

² Podemos leer con provecho una exposición simple de la problemática en el apéndice XVI del volumen XV de *Husserliana*, texto traducido recientemente en francés y publicado en HUSSERL, E. *Autour des Méditations cartésiennes*, Jérôme Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1998, p. 213-230. Para el punto de vista de MERLEAU-PONTY sobre la cuestión, hay que dirigirse a las notas del curso sobre *La nature*, éd D. Séglaud, Seuil, col. «Traces écrites», Paris, 1995, p. 102-113. Los dos textos de Husserl que vamos a resumir, y que han sido traducidos al francés en el volumen titulado *La Terre ne se meut pas* (Minuit, Paris, 1989), son respectivamente los *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Umsturz der kopernikanischen Lehre...)* y las *Notizen zur Raumkonstitution* que siguen al primero. Los dos textos fueron escritos por Husserl (sin estar destinados a la publicación) en la primera quincena de mayo de 1934.

relación con la tierra, o con suelo terrestre (*Erdboden*) que, en su forma originaria de «representación», no es un cuerpo, no se mueve y no está en reposo como lo estaría otro cuerpo cualquiera. Pese a lo que podamos decir de la relatividad del movimiento y reposo de los cuerpos, éstos son siempre devueltos, en la experiencia primordial —es decir en particular antes de la institución de la teoría científica— al suelo terrestre, que está en reposo en un sentido diferente del resto de cuerpos, y al cuerpo vivo (*Leib*) que es el mío, y que no es sino uno con el suelo que él define desde siempre y desde sí como un «centro de orientación». Todo el enigma del espacio reside, según Husserl, en esta unidad del *Leib* y del suelo terrestre, el cual no es una superficie empírica sobre la que puedo moverme, sino este «no-corporal», este «inmóvil originario», este protoespacio que mi *Leib* puede recorrer sin jamás distanciarse del mismo ni perderse para encontrárselo al lado como puro *Körper*. Esta suerte de mutua adherencia del *Leib* y de la tierra que jamás se abandonan —adherencia coextensiva entonces de una suerte de reposo trascendentalmente absoluto— produce, ciertamente, que la tierra (el proto-espacio) sea un todo del cual las partes son los cuerpos, pero un todo que como tal no es él mismo un cuerpo más. La paradoja consiste entonces en que, si la tierra es divisible en cuerpos (en reposo o en movimiento), y si hay «lugares» en ella, éstos no son lugares definibles por los cuerpos, sino solamente de modo intrínseco —y volveremos sobre ello— por las cenestesias del *Leib*, en el interior del inmóvil trascendental originario del sistema *Leib*-suelo terrestre. De igual modo que mi *Leib*, con sus cenestesias, no se abandona jamás para reencontrarse en el exterior de sí mismo como cosa entre las cosas, el suelo terrestre, en su acepción de referencia trascendental originaria, no se abandona nunca para transformarse en cuerpo: allí donde yo me encuentre, sea incluso en un avión o en cualquier aventura espacial, mi *Leib* lleva consigo por así decir el suelo sobre el que se sostiene. Así, es preciso comprender la tierra como arché del mundo, como «foco (*foyer*) originario» de toda experiencia, y mi *Leib* como *Urleib*, cuerpo viviente originario, irreductiblemente sujeto a la tierra y del cual todo cuerpo vivo (el mío como el de los otros) saca una parte del sentido de su ser. Desde entonces también, en este nivel arcaico de la experiencia, el complejo tierra-*Leib* es aquel que hace posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo, comprendido esta vez como modalidad nula del movimiento; a partir de un reposo que no es él mismo un modo del movimiento.

¿Diremos que este «arcaísmo», que parece ligado a lo más elemental de nuestra condición de seres terrestres (cuerpos de pie sobre el suelo), y a nuestra experiencia más elemental de la espacialidad, anterior a toda elaboración simbólica, es como mínimo el rastro de lo salvaje, es decir, de la *physis* en nosotros, y respecto del cual sería propio de la fenomenología ponerlo en evidencia y llevarlo por consiguiente al análisis?

Estas consideraciones husserlianas, que hemos retomado del *Umsturz*, necesitan de numerosas aclaraciones, las cuales el mismo Husserl se había esforzado desde bien pronto de hacer en las *Notizen*, en particular a propósito de la proto-espacialidad propia del *Leib* y de aquello que es susceptible de sujetarlo a la tierra. Volviendo al cuerpo vivo como centro de orientación, con sus direcciones principales (izquierda/derecha, arriba/abajo, delante/detrás), entremezcladas siempre en la experiencia, Husserl precisa un punto capital: que todas estas direcciones parten de mi *Leib*, y más precisamente, de un «aquí», aunque se mantiene la cuestión de saber cómo este «aquí» viene a ser uno con el *Leib*, sin por otro lado ser assignable o determinable como un punto o un lugar en el *Leib*. Se trata de comprender cómo el cuerpo vivo pueda ser (antes de objetivarse como *Leibkörper*) una parte innata de indeterminación, que constituiría por virtud de sus cenestesias el «aquí», él mismo geoméricamente

inasignable e indeterminable y en relación al cual se constituirían las mismas orientaciones. Puesto que, estando en reposo o en movimiento, el cuerpo viviente permanece en sí mismo, y las sensaciones de movimiento (las cenestesias) de sus ojos o de sus miembros son, pese al hecho de que pueda por una parte verse o sentirse como un cuerpo que aparece, de un orden totalmente diferente al de las sensaciones (y percepciones) de los cuerpos exteriores: no pueden abandonarse, como tampoco se abandona el suelo trascendental; se lleva consigo, en su movimiento, el «aquí» y las orientaciones que por así decir se reintegran continuamente en sí mismas, sin moverse exteriormente, en el seno del movimiento. En este sentido, y del mismo modo que el suelo terrestre del *Umsturz*, el *Leib* no se mueve como un cuerpo: el *Leib* es un reposo originario que se mantiene por homeostasis —Husserl sabe bien, por su cultura científica, que hay condiciones psíquico-fisiológicas para el mantenimiento de este equilibrio homeostático, pero no es esto lo que interesa en este texto.

La cuestión que Husserl se plantea es en efecto la de la constitución de los lugares. Por mucho que éstos sean definibles desde los cuerpos-cosas exteriores, deben serlo también, al menos en una parte esencial, por la *Leiblichkeit*, la corporeidad viviente del *Leib* mismo, es decir, por las cenestesias. Pero el *Leib*, como «sistema» de las cenestesias es extraordinariamente complejo: tomado en su conjunto tenemos en primer lugar una multiplicidad de cenestesias que se unifican, en el *Leib*, en una cenestesia global; a continuación, todo desenvolvimiento (*dérroulement*) cenestésico puede ser inhibido y llevado al reposo en todo instante, reposo que puede igualmente ser entendido como fin de una cenestesia cumplida o como momento previo a una cenestesia que comienza, y ello igualmente en un poder que se actualiza o en un poder que permanece potencial (el detenimiento es entonces «en espíritu»). Por último, tanto para el sistema global como para las cenestesias parciales (ligadas a tal o cual parte del cuerpo) hay un reposo absoluto en tanto punto cero de energía o de tensión cenestésica, como «punto» (no geométrico) de orientación de tal o cual cenestesia o del conjunto de las cenestesias, en relación al cual todo detenimiento suspendido en el desenvolvimiento (*dérroulement*) cenestésico puede definir un lugar (en alguna medida como tal o cual estado de tensión cenestésica). Esto significa, para la cenestesia global en realidad unificada —al menos en la mayoría de los casos de cenestesias correspondientes al sistema oculo-motor—, que hay un cero absoluto de energía (de tensión cenestésica) que corresponde al lugar no geométrico del *Leib*, al «aquí» a partir del cual se determinan los ejes globales de orientación. Dicho de otro modo, este lugar no puede ser determinado en el espacio porque éste no lo está sino por la concomitancia de los [puntos] cero de energía (o de tensión) de todas las cenestesias parciales. Sería el mismo caso, relativamente, para el resto de lugares del sistema cenestésico —tal cenestesia parcial, estando en el estado cero de detención (*détente*), pero no aquella otra— porque ellas son definidas paralelamente y combinadas, en esta definición, según su estado cero o su estado de tensión. Esta descomposición analítica (y por tanto abstracta) de la situación cenestésica hace entrever tanto más su complejidad extrema y fugaz, la cual hay que concebir, concretamente, como en cambio permanente —homeostasis—, lo que significa que el grado cero absoluto de energía del sistema revierte incesantemente sobre sí mismo como «lugar» absoluto —inmóvil, en tanto que no se abandona— de referencia. Desde entonces, los detenimientos posibles de las cenestesias por suspensiones instantáneas constituyen, en relación al «lugar» absoluto, otros tantos lugares posibles (no actuales, y por tanto potenciales), correlativos del «sistema» cenestésico global. Pero hace falta precisar que

estas potencias no son ilimitadas, si admitimos que hay siempre un límite a la tensión de energía cenestésica. Este límite —Husserl no lo dice aquí por una cuestión de economía, pero no es impensable en fenomenología— lo podría franquear solo la *phantasia*, y a partir de ella, la imaginación. Resulta de ello que el *Leib* tiene también sus lejanías [lointains], y constituye, a través de su sistema de cenestesias una suerte de «espacio» cenestético, un todo de lugares que le son propios, un proto-espacio.

Lo más destacable es, sin embargo, que por el hecho de que las cenestesias son lo que son, los lugares definibles en ellas son también susceptibles de ser experimentados (*empfunden*), y en consecuencia, abrir un campo continuo de datos, o una *hylè* (materia) fenomenológica propia que no es «sensible» (*sinnlich*) como podría ser un cuerpo. De tal suerte, toda aparición (*Erscheinung*), sea la de un cuerpo o la del *Leib* como cuerpo, está «motivada», y en alguna medida abierta a su aparecer de aparición [*à son apparaître d'apparition*], por este o aquel *datum* hylético de cenestesia, es decir por este o aquel lugar del sistema cenestésico que, no apareciendo, si hablamos en propiedad, *trans-aparece* (*durchscheinen*) —lo que tiene por corolario que el hábito que tenemos de percibir o de sentir tal o cual aparecer tiene por correlato un hábito cenestésico, de modo que el cuerpo vivo, como «espacio» de cenestesias y de sus correspondientes lugares se estructura y se instituye de manera durable en la misma historia que el mundo. A este nivel profundo de análisis, la correlación ya no es la del sujeto viviente (de la vivencia no percibida) con el objeto exterior (percibido), sino la del cuerpo vivo —*resintiéndose* desde el interior pero de modo por así decir «insensible»— con el mundo que aparece en sus apariciones.

Esta correlación es a su vez muy destacable ya que, casi siempre prerreflexiva, anterior o exterior a la actividad de la conciencia, es en alguna medida instintiva (decimos clásicamente, refleja) y consiste en el reenvío del aparecer a una situación óptima de aparición por el trans-aparecer (el *datum* hylético insensible, el lugar) del sistema cenestésico: la homeostasis de éste comporta también este poder de «adaptación» continua a la aparición, visible o sensible, más o menos bien integrada al proto-espacio de los lugares cenestésicos. Es particularmente llamativo, y Husserl vuelve sobre ello en repetidas ocasiones, cuando, sin reflexionar sobre ello, acompañamos con nuestro *Leib* el movimiento de un cuerpo, y esto, sin que hayamos necesariamente pensado en una finalidad determinada —como cuando acompañamos el vuelo de un pájaro.

Para simplificar las cosas y exponer de la mejor manera lo que parece ser nuestra situación «natural» habitual, Husserl se propone pensar la unificación del campo de cenestesias por el campo oculomotor y su grado cero de energía cenestésica. Los campos de aparición son también reenviados al campo visual, y los lugares cenestésicos a los lugares visuales. Las apariciones que se encuadran [*découper*] en ellas, y que Husserl designa aquí por «imágenes» (él los ha llamado «fantasmas» en otros contextos) constituyen las unidades que no son todavía propiamente cuerpos, sino que, por la unidad del cuerpo vivo y de la tierra —la más manifiesta con la visión y la estación vertical—, aparecen con su primer plano y su plano de fondo. Se sigue entonces curiosamente que el *optimum* de las cenestesias oculomotoras, su grado cero absoluto, constituye, como la tierra y en armonía preestablecida con ella, un reposo absoluto que no es un modo del movimiento, y al cual se remiten [*rapporment*] en principio todo el resto de los lugares cenestésicos y las apariciones que de éste surgieran en transparencia. Este reposo absoluto es al mismo tiempo una proximidad absoluta, imposible de eliminar o de transponer (no abandona el movimiento del *Leib* mismo), y en relación a la cual surge y tiene sentido toda distancia, pero también todo lugar

posible del sistema cenestésico. Desde entonces, el movimiento presupone un cambio en la mutabilidad de la relación de las cenestesias a la proximidad absoluta, ya que a toda aparición en el campo visual corresponde un cambio propio de lugar cenestésico, el cual conduce a transferir el sistema cenestésico justo al *optimum* de aparición para el aparecer que surge (con tensión) en reposo suscitando en él el movimiento del *Leib* y modificando entonces su estado cenestésico anterior para llevarlo al reposo en vistas de este aparecer. Lo esencial, de nuevo, es que no es el aparecer el que determina su lugar, *a priori*, en el espacio, como si lugares y espacio estuvieran «dados» desde siempre, sino que es el *Leib*, con su «espacio» cenestésico originado sobre un aquí imposible de situar en el espacio, el que define sus lugares como «lugares experimentados». Toda «imagen» (aparición visual) tiene —escribe Husserl— su «lugar experimentado» en el campo del sentir, y «la imagen³ tiene su significación de imagen en la medida en que ese lugar entra en una relación intencional con el *optimum* por el cambio de lugar cenestésico que le corresponde». Dicho de otro modo, la imagen hace aparecer otra cosa que ella misma: el lugar como lugar del *Leib*. No hace falta entonces localizar éste por su envoltura corporal, que es la envoltura física del *Körper*; en aquello que revela lo visual, el *Leib* llega tan lejos como le permiten las cenestesias del campo oculomotor, incluso si esto puede darse por imposible, como por la *phantasia* —la imagen, el fantasma, revela en este sentido tanto la *phantasia* como la percepción o la sensación. Para que la aparición se vuelva aparición del cuerpo, hace falta que éste sea él mismo aprehendido por el *Leib* como aquel que puede estabilizarse en el lugar de un *optimum* cenestésico real o posible, real, si éste se alcanza efectivamente, posible si el *Leib* puede *fantasearse* (*sich phantasieren*) o «*fantasmarse*»⁴ con sus cenestesias, allí en lugar de aquí, pero también allí *con* su aquí.

De este modo se constituye, para Husserl, un campo de lugares posibles al que corresponde un campo de lugares de reposo corporales posibles, aunque —y este punto es capital— es un «espacio» que no puede ser ocupado corporalmente, es un campo de emplazamientos como fondo sin cuerpo para los cuerpos. No es, entonces y en todo rigor, el todo de los cuerpos, ya que este todo sería todavía (en tanto que divisible en cuerpos) un cuerpo: es el suelo absolutamente en reposo para los cuerpos, su «suelo terrestre». Como tal, está abierto y libre, es un «espacio» constantemente visible (y no visto). En tanto que campo de cenestesias reales y posibles, actualmente operantes en los movimientos cumplidos, o simplemente «*fantasmados*» como posibles en la *phantasia* (antes de toda representación en imagen) sin ningún cumplimiento real de movimiento, el cuerpo vivo, que, en realidad, encuentra allí su estatuto fenomenológico más puro, no es otra cosa que el espacio mismo, es decir (también) la tierra misma como arche originaria, inmóvil e inexteriorizable hacia fuera [*ailleurs*], sea que yo me mueva, sea que yo me pare. El *Leib* es también aquello que, en la medida en que está ligado a la facticidad del cuerpo humano tal y como éste se nos da, con aquellos caracteres que nosotros no hemos construido, constituye una de las huellas (traces) de la naturaleza, de la *physis* en nosotros, sea naturaleza o *physis* humana, y que además, sin duda, es la

³ NdT: Aquí como *Bild* o *Phantom* (Husserl también usa la palabra “*Apparenz*”, por ejemplo en las “Notas para la constitución del espacio”). Así, este uso de “imagen (*Bild*)”, en Husserl, no tiene directamente que ver con el *Bild* de la *Bildbewusstsein*. Cuestión distinta es que Richir, que es consciente de esta diferencia, haya buscado una relación entre el extraño estatuto del *Bildobjekt* y lo que el propi Richir llama la *Phantomleiblichkeit*. Para esto último puede consultarse el artículo de Alexander Schnell, incluido también en este mismo número de *Eikasia* y titulado: “Cuerpo, *Leib* y *Leiblichkeit* en Richir y en Merleau-Ponty”.

⁴ NdT: Otra posibilidad de traducción, respetando la opción de Richir de traducir la voz alemana “*Phantasie*” por *phantasia* sería traducir “*phantasieren*” no por “fantasear” sino por “phantasear”. Guardar pues, en español, la “ph”, vestigio del origen griego de la palabra, y que el francés conserva.

única que la fenomenología puede analizar sin abandonarse a la especulación metafísica. Es cierto que este cuerpo vivo será instituido, educado, adiestrado; se amoldará al guión del *Leibkörper*, del cuerpo como viviente, pero esto será siempre sobre este fondo irreductible.

Hablamos de huellas de la naturaleza, y no hay duda, en efecto, de que su irreductibilidad de fondo, y enterradas como están por la institución simbólica que hace fondo sobre ellas, no las vuelve salvajes por relación con ésta última. ¿Podemos sostener por tanto que el *Leib*, su *Leiblichkeit* es simplemente la naturaleza en nosotros? ¿O la única, en todo caso, que puede reencontrar la fenomenología? Sabemos sin duda que Merleau-Ponty no estuvo lejos de pensar así, en una suerte de generalización del *Leib* y de la *Leiblichkeit* en lo que él llamaba la carne. Pero esto fue al precio de una extensión que parecía englobarlo todo y a la cual nada parecía escapar, ni siquiera la idealidad; al precio, entonces, de una suerte de *Naturphilosophie* implícita, es decir, de una metafísica — al menos, desde el juicio que podemos hacer a partir de una obra que se quedó brutalmente en estado de inacabamiento, y cuyos puntos esenciales quedarán sin duda y para siempre como oscuridades que nosotros no podremos nunca disipar en su lugar. Falta por decir, en efecto, que el *Leib* y la *Leiblichkeit* primordial abiertos por Husserl lo son del hombre, y que somos nosotros los que, en fenomenología, efectuamos este retorno hacia lo arcaico; retorno que le da forma en el análisis, que lo recodifica (por «subtrucción») en los términos de la fenomenología, es decir, también de la filosofía: somos nosotros los que, por así decir, le «hacemos hablar». Y es por ello que nosotros pensamos que es más justo decir «huellas de la *physis*» en nosotros en vez de «la *physis* misma en nosotros». Sea como fuere, a buen seguro tocamos aquí parte del enigma que no deja de constituir el cuerpo vivo humano: éste, como campo de cenestesias, no es un cuerpo y no es divisible en cuerpos; no puede ser por tanto ocupado por cuerpos, sino que es, en tanto que proto-espacio o espacio inmóvil de sus lugares que no se abandona jamás, en tanto que *hylè* insensible y sin embargo sentida, transparente o *transapareciente* a las apariciones sensibles (visibles) de los cuerpos. En este sentido, inaparente o *inapareciente* como tal (cuando él aparece, lo hace ya como *Leibkörper*), no hace otra cosa que parpadear como fenómeno (en nuestros términos: fenomenalizarse) entre su aparición, en la que desaparece como transpuesto en *Körper*, y su desaparición en la que aparece, desvaneciéndose de su transparencia en las apariciones de cosas, identificándose al mundo. Parpadeo que es de igual modo el de la espacialización, ligada irreductiblemente al *Leib* como fenómeno, el cual no es por ello otra cosa, en su fenomenalización misma, que el «aquí» como matriz de espacializaciones, donde sería vano buscar un modelo o alguna medida estable. Puesto que éste es el otro versante del mismo enigma, solo puede venir de la institución simbólica (la «cultura») y de la educación que hace de nuestro *Leib* un *Leib* habitante del *Körper* como *Leibkörper*, y esto, precisamente, en aquella extraña ductilidad que hemos señalado y que es aquí la del *Leib* en todos sus hábitos, los cuales pueden ser adquiridos por la transmisión de la herencia simbólica. Es decir: si el *Leib* no es propiamente la naturaleza en nosotros, sino un rastro de la naturaleza en nosotros, este rastro —parafraseando a Heráclito en un sentido diferente del de Heidegger— «gusta de esconderse». Y es que hay todavía otra característica sorprendente del cuerpo vivo humano, que acompaña sus formidables capacidades de adquisición de hábitos: es su poder de *mimesis*, no tanto en el sentido de imitación especular que revelaría un simple psitacismo (el cual existe, masivamente), como en el sentido de *mimesis* no especular activa e interior (interior de su cuerpo cenestésico). Pero esto exigiría, para mostrarlo, que analizásemos el papel y el poder de la *Leiblichkeit* en el

encuentro con el otro («intersubjetivo»), revelador de la *phantasia* (y no la imaginación, que sería aquí especular), de la ubicuidad, por la aprehensión que en esta caso se da de otro aquí absoluto, él mismo también un grado cero de energía cenestésica, en el que yo podría estar, pero donde irreductiblemente no estoy, no estaba y no estaré.

Otra cuestión, extraordinariamente difícil, y que no hemos podido tratar aquí, es la de una posible pluralidad originaria de absolutos —los cuales bien podrían entenderse (por la *mimesis* activa e interior) que no entenderse. La fenomenología no hace sino comenzar. Pero al menos habremos cumplido parte de nuestra tarea si hemos conseguido mostrar que en todo caso, y suponiendo (lo que no se sigue de suyo) que la naturaleza tenga algo que ver con el fenómeno como nada más que fenómeno (ya que él tendría irreductiblemente en sí una dimensión anónima y salvaje), ella no puede, en principio, ser hallada por la fenomenología como una positividad o una estructura operatoria estable y posible de ser designada como tal. Si ella no deja sino huellas salvajes, éstas son huellas sobre las cuales nosotros hemos pasado desde siempre. No serían rastros que nosotros podríamos «intuicionar» para encontrar en ellos una norma o modelo, en una suerte de absurda «ecología fenomenológica». Si existen arquitecturas artificiales a base de ser irregulares, convencionales o arbitrarias, si vivimos, por desgracia, cada vez más bajo la empresa de la violencia impuesta por el *artefacto*, precisamente inspirado en este o aquel paradigma abstracto, no puede haber arquitecturas «naturales». Pero quizá haya arquitecturas que conservan algo de los rastros salvajes sobre los cuales hemos pasado sin saberlo en la institución de nuestro cuerpo como cuerpo vivo. Bajo este título sin embargo, la arquitectura no es simplemente una técnica más o menos sofisticada, sino un arte.

Cuerpo, Espacio y Arquitectura

Marc Richir

Traducido por Susana Velasco (Escuela T.S. Arquitectura Madrid / susanavelasco.net)

1. Las falsas evidencias

Sin¹ pretender abordar aquí todas las dificultades que hay para caracterizar la relación con nuestro cuerpo (*Leib*, cuerpo vivo o de carne por oposición a *Körper*, cuerpo físico o “cadáver”) en términos de tener (un cuerpo) y de ser (un cuerpo) – esta caracterización la esboqué aquí mismo, el año pasado –, me permitiré, sin embargo, tratarla brevemente con el fin de obtener un punto de vista posible para una problemática fenomenológica de la articulación entre *Leib* y espacio, y más aún, entre *Leib* y arquitectura.

Tenemos un cuerpo, en efecto, pero es un cuerpo vivo, un *Leib*, y no un *Körper*, que sería más bien una cosa (*Ding*) de la que bien podríamos desprendernos cuando nos apeteciera. Este cuerpo, *Leib*, no nos abandona nunca, nos acompaña, más o menos bien, en lo mejor y en lo peor, a lo largo de nuestra vida y, sin él, no estaríamos en el mundo, no tendríamos, ya no sólo ninguna “percepción” del mundo (óptica, auditiva, táctil, olfativa, gustativa), sino más aún ningún “pensamiento” ni ninguna “práctica” del mundo. Esto equivale a decir que en un sentido, desde luego muy sutil y muy difícil de aquilatar, este cuerpo vivo lo somos aunque sólo fuera en las “cogitaciones” del Descartes de la Iª y de la IIª *Méditation métaphysique*, antes del análisis del fragmento de cera. Pero, si bien es cierto que no podemos tenerlo nunca de modo puro en el sentido de una máquina que puede ponerse en acción a voluntad por obra de nuestro espíritu-piloto, tampoco lo somos nunca de modo puro en el sentido de que al menos una parte de nuestro cuerpo está siempre situada en el mundo como una cosa entre las cosas. Se trata del hecho, hablando a la manera de Merleau-Ponty, de que nuestro cuerpo sea vidente y visible, sintiente y sensible, vidente que se ve a sí mismo como visible entre los visibles, sintiente que se siente a sí mismo entre los sensibles, hecho repleto de sentido que es más del orden de la facticidad (Heidegger) que de la factualidad del estado-de-hechos, y que pone de manifiesto el carácter limitado y provisional de la dialéctica del ser y del tener, incapaz, por sí misma, de comprender el enigma de la encarnación.

Por lo que se refiere a la articulación que buscamos entre *Leib* y espacio, es sin embargo en esta facticidad donde todo se juega. Que lo vidente sea visible, que lo sintiente sea sensible. Esto último significa, en efecto, que el *Leib* (vidente, sintiente) “aporta” a eso que mide en virtud de sus órganos de sentido su propia medida, y que en

¹ [Corps, espace et architecture.pdf](#) (Artículo publicado en 1997 en *Ousia*). Artículo disponible en www.laphenomenologierichirienne.org gracias a la generosidad y el buen hacer de Sacha Carlson. Por lo demás, agradecemos a Pelayo Pérez García una última revisión de esta versión al castellano que aquí publicamos. El rigor y la generosa atención de su lectura nos ha permitido detectar algunos errores que se nos habían escapado, y nos ha permitido también modificar algunas formulaciones que han mejorado ostensiblemente la legibilidad, la elegancia y la precisión de la versión final. Agradecemos también a Pablo Posada algunos consejos atinentes a problemas de traducción.

parte se ve también medido por aquello que mide. El *Leib* es, como dijo Merleau-Ponty en *Lo Visible y lo Invisible*, “medidor universal” del mundo, pero es un medidor medido por el mundo, en quiasma con el mundo: no hay “figura” (*Bild*, *Gestalt*) del mundo que sea incorpórea, y eso quiere decir también que el *Leib* forma parte integrante, parte entre otros términos, que es una “parte total” del mundo. La dificultad reside, sin embargo, en que si el *Leib* es parte del mundo, parecería tener que haber sido medido por el mundo al que ha dado acceso, y que si él es parte total del mundo, este ser-medido es literalmente insituable – a menos, precisamente, que el cuerpo no sea reducido a una cosa, a un *Körper* de extensión definida; pero entonces ese *Körper* no será ya, precisamente, ni vidente ni sintiente, será una cosa entre las cosas, un objeto que habríamos abandonado o dejado atrás.

Una manera de situar de forma ideal el ser-medido, fenomenológicamente insituable, es la geometría. Pero antes de abordar esta cuestión, precisemos que esta insituabilidad en términos definidos no significa la ausencia total de situación del *Leib*. Tenemos costumbre de decir, y es incontestablemente correcto, que el cuerpo es medidor en tanto que, centrado por el eje vertical, y en una tierra que, como dijo Husserl, no se mueve y está cubierta por la bóveda celeste, éste conlleva las distinciones de alto y bajo, del delante y el detrás (detrás nunca visto de modo actual), y, más sutilmente, de la izquierda y la derecha (simetría quirial: las dos manos no son superponibles más que por una rotación de 180 °). A eso, hay que añadir, en virtud de las limitaciones de los órganos de los sentidos, la distinción entre cerca y lejos, la cual no le es directamente accesible a la pura visión. Resulta, de forma evidente, que toda figura aparece ya sea en lo alto, en lo bajo, o entre ambos, ya sea a izquierda, a derecha o frontalmente (o escondido justo detrás), ya sea delante o detrás. De forma correlativa, es evidente que aparece más o menos alto o más o menos bajo, más o menos a la izquierda o a la derecha, más o menos delante o, presumiblemente, más o menos detrás. Es característico que, en esta situación fenomenológica, el medidor, que aporta sus distinciones, sea *medido* por un “más a menos”, por lo que los Antiguos nombraban a la diada indefinida – lo que entronca con lo que dijimos sobre la insituabilidad en términos definidos. Es decir, que esos ejes no pueden todavía ser tomados, y hay que estar muy atentos a este punto, en el sentido de los ejes geométricos de referencia, los ejes del triedro trirectángulo cartesiano. Dichos ejes comportan a la vez las direcciones elementales de sentido del *Leib* como medidor, y las “figuras” del mundo, que aparecen en sus prolongaciones y en relación a las mismas, confiándole al *Leib* la posibilidad de ser medido por ellos: estas prolongaciones, esta especie de horizontes del *Leib* sobre los que las “figuras” del mundo se posan un poco como los pájaros sobre las ramas, indican, estructuran, espacializan algo que no es del *Leib*, algo que lo mide, al tiempo que es él quien, en otro sentido, lo mide. Hay, en esta doble situación, una indeterminación que confina al enigma de la *voluminosidad*, es decir a la vez la *opacidad* del *Leib* y de las cosas, y a su *profundidad*, a su desajuste interno, espacializante, que hace que se tengan en sí mismos, allí donde se sitúan, allí donde “están”. Pero esto significa también, enigmáticamente, que los tres ejes en cuestión no se cortan en un mismo punto como en geometría: salen y entran en un “área” de indeterminación, que es la indeterminación fenomenológica misma del *Leib* como medidor/medido. Esto es, podríamos decir, una consecuencia normal, puesto que no es sino por abstracción (geométrica) como podemos hablar del *Leib* como de un centro de visión, o, como Husserl hace en ocasiones, como un *Nullpunkt* (punto-cero) de toda medida (o de toda

referencia): como “órgano” global de “percepciones” (en el sentido más amplio, más allá de lo visual), el *Leib* es un quiasma muy complejo de otros quiasmas, es decir de órganos ellos mismo sintientes/sensibles, en los que no hay piloto en ninguna parte en la cabeza.

Para comprender mejor las cosas, veamos, retrospectivamente, lo que da de sí la abstracción geométrica, y en particular en el caso de la percepción visual tal y como, en ciertas ocasiones, la ha descrito Husserl. En relación al punto-cero que es considerado como el centro de la visión, y a los tres ejes coordenados que son considerados como coincidentes, la cosa percibida no aparece nunca sino según su corte o su perfil (*Abschattung*), lo que en sí mismo es más bien fantasmagórico (Husserl utiliza en ocasiones el término *Phantom*), es decir plano, sin espesor (sin volumen) o sin profundidad. Y por tanto, esta percepción, de la que soy “titular”, es percepción no simplemente del perfil, sino de la cosa. Para acceder a esto último, es preciso comprender que el perfil mismo así concebido no es más que una abstracción, una especie de instantánea de la cosa, y que la percepción está siempre doblemente puesta en movimiento, a la vez por el flujo del tiempo y por el de la movilidad del centro de visión en el espacio – por la evolución o el despliegue de perfiles en el tiempo y por su variación gracias a los movimientos reales y posibles del vidente en torno a la cosa. Si percibo como *cosa* esta mesa en la que estoy trabajando es, como dijo alguna vez Husserl, porque *yo puedo* moverme en torno a la misma, y ello con la presunta fe de que, en este recorrido, tendré a la vista otros perfiles de esa misma mesa. Ahora bien, ¿de dónde viene esta presunta fe, esta *doxa* originaria, sino de que yo tomo, de manera aparentemente espontánea, todo punto del espacio como un centro de visión posible? ¿Y de dónde viene a su vez esta aparente espontaneidad, si no es del hecho de que sé, aún sin ser explícitamente consciente de ello, que el espacio es un lugar homogéneo, infinito e isótropo de puntos, de centros de visión posibles y mutuamente transparentes? Y aún más, ¿de dónde viene ese saber incuestionado, sino de la institución simbólica, moderna, del espacio (después de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno) entendido como una esfera infinita en la que el centro está por todas partes y la periferia en ninguna parte? En esta concepción aparentemente evidente de la percepción, la volatilización del *Leib* en un centro de visión inmaterial (desencarnada), abstraída por la geometrización, se ha generalizado en cierta forma, o más bien universalizado, y la cosa no aparecerá nunca como espacial si nos hemos dado antes el espacio, en el *a priori* aparentemente evidente de su institución simbólica. Ahora bien este espacio es también, no lo olvidemos, el espacio puesto en juego, en el Renacimiento, por la teoría geométrica de la perspectiva, y sabemos que es coextensivo de toda una teoría de la arquitectura, bajo la que, más o menos, vivimos todavía – puesto que no hay, desde hace tiempo, arquitectura sin geometría.

Si, de este caso abstracto, donde una teoría del espacio que volatiliza o sutaliza el *Leib* perceptor (vidente/sintiente), volvemos al caso más propiamente fenomenológico, donde el *Leib* perceptor no se da, precisamente, sin espesor o sin profundidad, llegamos a la paradoja con que debe toparse, a nuestro juicio, todo verdadero arquitecto, y que no es otra que habilitar, en lo posible, los lugares del habitar o del circular para los cuerpos vivos y perceptores, haciéndolo a pesar de la teoría, y así anticipándose, por la *praxis* más que por la *technè*, a las trampas de la teoría. Y esta *praxis* conduce a un arte, en el sentido propiamente estético y no técnico del término.

Antes que nada, ¿cómo entra todo esto en juego, por así decirlo, ya en el estricto nivel de la percepción? No hay, a mi juicio, y por retomar la descripción husserliana de la percepción visual, porqué poner en tela de juicio los datos fundamentales del problema; antes bien se ha de revisar de arriba abajo su interpretación. En primer lugar, el término *Abschattung* ha sido muy mal traducido por “perfil”, porque contiene *Schatten*, *sombra*: la *Abschattung* es sombría, contiene y proyecta sombra, lo que justificaría más bien su traducción por “abumbración”. Ahora bien, la *adumbratio* es la traducción latina del griego *skiagraphia*, literalmente grafía de la sombra, que corresponde a la técnica griega del trampantojo por zonas sombreadas de diferente manera (y no a la geometría de la perspectiva). Todo esto para decir que si la *Abschattung* es sombría, si retiene en sí misma y proyecta la sombra, es, como por otra parte nos enseña la experiencia, por ser ella, ya de suyo, volumen, relieve, por tener en sí misma profundidad, espacio. La abstracción geométrica ha sido lo que, exclusivamente, ha hecho de ella un perfil plano, sin espesor. Pero si ella tiene ya en sí misma espacio, es también en virtud de sí misma, en esta espacialidad misma, como hace posibles – y que se encadena a – otras adumbraciones, y es así como tiene su *Leibhaftigkeit*, su dimensión de carne, complementaria de la encarnación del vidente en un *Leib*. Éste, sin embargo, tiene *Leiblichkeit*, carne, más que *Leibhaftigkeit*, es vidente, mientras que las cosas no lo son. En consecuencia, a este nivel elemental, que procede aún de la abstracción, porque el *Leib* es todavía concebido como el único vidente – en el solipsismo del *solus ipse* vidente –, la cosa es todavía, en términos husserlianos, un *Phantom*, pero fantasma del *Leib*, secretamente acosado por el *Leib*. No estamos lejos de la situación de sueño, pero sin estar en ella todavía; es el lugar hacia el que nos encaminamos

Efectivamente, en segundo lugar, lo único que puede conformar la espacialidad propia de la cosa, fuera de la auto-donación *a priori* del espacio en su institución simbólica, es – Husserl lo entendió a la perfección – la intersubjetividad inmediata de la “percepción”, es decir, en el caso de la visión, la comunidad *encarnada* de miradas posibles. Si sé de entrada, sin razonamiento ni teoría previas, que la adumbración que veo lo es de *tal* cosa que tiene su lugar en el espacio, si no tengo la necesidad neurótica de tumbarme bajo mi mesa de trabajo para comprobar que tiene cuatro patas, que la mesa se acaba en alguna parte y que no se diluye en el infinito, es porque mi mirada está *inmediatamente* habitada, lateralmente, por las miradas, a su vez encarnadas, de los otros – así estén éstos, como suele ser el caso, ausentes –, miradas que son otras tantas visiones posibles de la misma cosa. Así pues, lo que constituye también la espacialidad propia de la cosa (y no sólo de la adumbración) es la coexistencia y circulación inmediatas de las miradas, cuya geometría, una vez más, no es más que el resultado de una abstracción, o más bien de una determinada institución simbólica.

Pero aún hay más, y se da en una doble dirección, a la vez fenomenológica y simbólica. Ocurre, para empezar, que el encuentro fenomenológico del otro es el encuentro de un *Leib* por un *Leib*, o de un *Leib* y de *Leiber*. En dicha experiencia yo apreso al otro como viviendo su vida, ahí, en su *Leib*, en desajuste con el mío, sin que, en y desde mi vida, pueda yo jamás identificarme con tal *Leib* ajeno. Apresentação, y no representación: esto quiere decir, no ya que me proyecte poniéndome imaginariamente en su lugar (esto no sería genuino encuentro sino más

bien identificación psicológica, proyectiva) sino que experimento, en el *Einfühlung* (la empatía), la vida del otro, a distancia de toda intuitividad, luego de toda “percepción”, no como una ausencia, sino como otra presencia que desconcierta o descoloca a la mía, que la desfasa respecto de sí misma, que, en definitiva, y de una manera harto paradójica, la espacializa, la abre a posibilidades hasta ahora inadvertidas, la enriquece. Así pues, correlativamente, esta presentación a distancia del otro es una puesta a distancia de mi propia vida respecto de sí misma, y como no ocurre sin el encuentro del cuerpo del otro como *Leib*, es también una puesta a distancia de mi *Leib* respecto de sí mismo; distancia que le permite reflexionarse (y no tanto abstraerse), anticiparse y, en definitiva, *encarnarse* como *Leib único*, el mío, provisto de su singularidad irreductible, cuyos *Abschattungen* visibles/sensibles adumbrarán o escorzarán, a partir de ahora, lo que, más o menos, serán los límites espaciales. No se da encarnación concreta sin el otro y sin la comunidad encarnada de los *Leiber*, que lo es de los videntes/visibles y de los sintientes/sensibles. Y si mi *Leib* es *uno*, cosa que hemos presupuesto hasta ahora, es porque, de una sola y misma vez, los *Leiber* de los otros son *unos*.

Pero esto nos lleva, a continuación, hacia a la otra dirección, la simbólica. No hay, en efecto, comunidad humana sin institución simbólica. Por consiguiente, la constitución fenomenológica del *Leib* como *uno* es indisociable de la institución simbólica del *Leib* como *uno*, y de ahí, del *mundo* como *uno* y del *espacio* como *uno*. Y esta institución simbólica es a su vez y al mismo tiempo institución de la arquitectura, de la hominización del mundo y del espacio como mundo y espacio del habitar y del circular – y en efecto, sabemos que hay tantas arquitecturas como instituciones simbólicas o culturas. Por lo menos acabamos de comprender, en nuestra contemporánea modernidad que se nos antoja frecuencia tan arbitraria como inhumana, que si existe una relación entre cuerpos y arquitecturas será, en virtud las mediaciones que acabamos de poner de manifiesto, por cuanto la arquitectura, como parte total de la institución simbólica de la humanidad, en tanto que institución simbólica de la comunidad encarnada, y dentro de esta parte total, es al mismo tiempo institución del cuerpo (*Leib*) como *uno*. No tanto del cuerpo como fundido en Uno, ya que se perdería y se dislocaría en ello, sino del cuerpo como “órgano” de “percepciones” a su vez en habitación y en circulación, sin que por ello estén los *Leiber* especificados en individuos albergando cada uno, a su vez, y como sucede en nuestra institución simbólica, la representación codificada de su identidad social como individuos irremplazables. Así, el cuerpo uno no está necesariamente recodificado como tal y de forma total en el campo social, pero es una de sus condiciones de posibilidad.

Hemos visto, en el caso de la institución geométrica, moderna, del espacio, cómo el cuerpo puede volatilizarse en un punto o en un centro de visión, punto o centro que es aún, cada vez, uno, pero que ha dejado de ser un cuerpo, un *Leib*. Nos gustaría ahora examinar el caso, digamos, antisimétrico, del sueño, donde todavía tenemos un cuerpo, un *Leib*, pero ya no un cuerpo uno, para explicitar aún mejor la relación del *Leib* con la espacialidad y, desde ahí, con la arquitectura.

2. La situación del sueño²

Nadie sin duda mejor que Merleau-Ponty ha abordado la cuestión del sueño; en especial en una nota de trabajo de noviembre de 1960, publicada por Claude Lefort junto a *Le visible et l'invisible*. “Escena Otra” del sueño, comenzó por escribir, subrayando la expresión, precisando: tal es “incomprensible en (una) filosofía que añade lo imaginario a lo real” ya que quedaría pendiente de comprender cómo esta añadidura, hecha por la lengua filosófica “pertenece a la misma conciencia”. Es preciso, así pues – prosigue Merleau-Ponty – “comprender el sueño a partir del cuerpo” – claro está: del *Leib* -, es decir, “como el ser en el mundo sin cuerpo, sin observación”, o más bien con un cuerpo imaginario sin peso. Esto significa, en una primera aproximación, sin cuerpo al mismo tiempo *situado*, como cuerpo-cosa o *Leibkörper* (Husserl) entre las cosas, y situado como “centro de perspectiva” sobre las cosas, como “observatorio” del *Umwelt*. Como si, liberado de esa pesadez material, el *Leib* como ser en el mundo sin *Körper* fuera portador de un ser en el mundo “sin cuerpo” o se hubiera mudado en “cuerpo imaginario sin peso”. Y esto conduce a una inversión [retournement] de toda la cuestión del imaginario. Efectivamente, Merleau-Ponty prosigue: “comprender el imaginario por el imaginario del cuerpo”, fórmula absurda si reducimos el *Leib* al *Körper*, o si, como él dice, comprendemos el imaginario como “nadificación” [néantisation] (de la relación real con las cosas reales), es decir, solamente después de la “observación” en la que el cuerpo (*Leib* y *Körper* juntos) está situado entre las cosas. Pero hay más en esta inversión; inversión en la que ya entra en juego la reversibilidad del “cuerpo imaginario” en el “imaginario del cuerpo” puesto que, entonces, el imaginario, comprendido por lo imaginario del cuerpo, es “verdadera *Stiftung* del ser” - traduzco: verdadera institución de un “hay” que es un “hay” *sensible* -, “cuya observación y cuyo cuerpo articulado (scil. ya *Körper* en el *Leib*) son variantes específicas”. Dicho de otro modo, lejos de todo realismo, la inversión ideada por Merleau-Ponty conduce a pensar el imaginario como matricial respecto del vínculo real con las cosas reales - lo que no quiere decir que el imaginario esté en el origen de la realidad. Es más bien como si en el sueño se efectuara cuasi-espontáneamente una *epochè* de la realidad y del cuerpo situado como observatorio (y llevando el *Körper* en él), *epochè* que arrojaría como “resultado” el ser en el mundo con un “cuerpo imaginario sin peso”, un *Leib* que, en adelante, sería portador de su imaginario. ¿Quiere esto decir que habríamos alcanzado de este modo una especie de “puro” ser en el mundo no reificado, donde habría en efecto “verdadera *Stiftung* del Ser”, es decir, que habríamos alcanzado el *fenómeno* del *Leib-mundo* cuyos sensibles no serían sino las concretudes en estallido o, por retomar los términos de Merleau-Ponty, “en fisión”?

El problema se complica inmediatamente ya que si hay sensible en el sueño, hay también sintiente y, por tanto, relación en quiasma de lo sintiente con lo sensible. Es la pregunta que se hace Merleau-Ponty: “¿qué permanece del quiasma en el sueño?” si hay un “hay” sensible en el sueño, ¿cuál es y dónde está, por tanto, el sintiente? Se trata de nuevo de la paradoja del imaginario que parece forjar sensible *in absentia*, en ausencia de cosas sensibles, y donde

² Retomamos una parte de nuestra comunicación en el Colloque Merleau-Ponty que tuvo lugar en París en octubre del 1995, bajo el título “Lo sensible en el sueño”.

el cuerpo como *Leib* oficia, aquí, de sintiente. Será a esta paradoja a la que se enfrente Merleau-Ponty cuando escribe: “el sueño está *dentro* en el sentido en el que está *dentro* el doble interno de lo externo sensible, el sueño está del lado de lo sensible allí donde no está el mundo – he ahí esa ‘escena’, ese ‘teatro’ del que habla Freud, ese lugar de nuestras creencias oníricas –, y no ya de la ‘conciencia’ y su locura figurativa”. ¿En qué se diferencia la respuesta de Merleau-Ponty, que habla de una ausencia de mundo (“allí donde no está”), de la respuesta clásica? ¿En qué no es lo sensible en el sueño una especie de sustituto del mundo? E incluso, ¿no es, como sensible interno, el *doble* del “sensible externo”? Podríamos detenernos aquí. Pero la expresión “el sueño está del lado de lo sensible allí donde no está el mundo” resiste a la decepción y cela su secreto: ¿de qué mundo se trata, y de qué orden es la negación que le afecta? No se trata a buen seguro del mundo del que fue cuestión más arriba en el sueño “como el ser en el mundo sin cuerpo”, y la negación no es tampoco, a buen seguro, la negación nadificante que, llegando demasiado tarde respecto del imaginario del cuerpo, sólo podría comprenderlo negando la realidad de su relación real con las cosas reales. Lo sensible en el sueño no reconstruye simplemente una realidad que se torna ausente, y ello, bajo la forma de imágenes: como sensible interno es más bien efectivo allí lo sensible externo falta. Es decir allí donde el mundo que está atravesado por el sensible externo no es. Lo cual no significa por tanto que ya no habría en absoluto mundo en lo sensible interno, allí donde éste, *ya* ser en el mundo, pero ya de otra forma, no se vea “duplicado” por lo sensible externo. Mundo, pues, y mundo de sensibles, incluso de cosas, pero ya no mundo de cosas reales, de aquellas que sitúan al *Leib*, confiriéndole la pesadez del *Körper*, como “cuerpo articulado” y como observatorio.

En cuanto a la cuestión de saber más exactamente lo que ocurre con el sintiente en el sueño, Merleau-Ponty escribe al punto: “El ‘sujeto’ del sueño (y de la angustia, y de toda vida), es un se – i.e. el cuerpo como *recinto* [enceinte] – “ Y añade, concluyendo la nota: “Recinto del que salimos ya que el cuerpo es visible, una ‘suerte de reflexión’”. El “se” del que aquí tratamos no es evidentemente el “se” heideggeriano: es el “se” que caracterizo, por mi parte, como el del *anonimato fenomenológico*. El sintiente del sueño es pues el cuerpo, el *Leib* como recinto, y el *Leib* sin titular, anónimo. Por lo tanto, adentro “interno”, y anónimo, donde la vida y la relación en quiasma de lo sintiente y de lo sensible se prosiguen por medios distintos que los de la vigilia. Adentro sin afuera, o más bien adentro que se vuelve a fundir en un dentro y en un fuera, suerte de extraña superficie (recinto) donde se continua el quiasma sintiente/sensible, en el estado de ingravidez de lo imaginario, donde tiene lugar la “*Stiftung* del Ser” como cristalizaciones múltiples de “hay” múltiples en los que hay sensibles – y no imágenes, que no son más que residuos en virtud de la nihilización “realista”. Cuando soñamos, evidentemente no pensamos que estamos exclusivamente en relación con “imágenes”, y hacen falta muchas acrobacias, incluidas las de Freud, para conferirles a posteriori un “índice” de realidad. Finalmente, lo más importante para lo que nos ocupa, está en que el cuerpo (*Leib*) como recinto es *invisible*, o por lo menos invisible *como tal*, si suponemos que los sensibles en el sueño son concreciones del *Leib*. Es eso mismo lo que constituye, bien pensado, lo fundamental para el problema del sueño, puesto que esto es lo que, ofreciendo la ilusión de que el sueño se desarrolla en otra escena, produce la *ilocalización* del *Leib* en el sueño (o la localización tan sólo parcial, en añicos [éclats], por visión o tacto), el hecho de que, precisamente, está ausente del sueño bajo la forma de algo visible/tangible. De este modo se comprende aún mejor como el sueño es

“ser en el mundo sin cuerpo”: sin cuerpo puesto que exento de cuerpo visible/tangible (sensible), pero no sin *Leib*. La importancia fenomenológica del sueño se cifra en que revela las operaciones del quiasma sintiente/sensible en el *eclipse del cuerpo* como sensible/visible.

Dicho de otro modo, en el sueño, el cuerpo se vuelve ingrátido porque el *Leib* se ha desanclado del *Körper*, y por ende porque el “imaginario del cuerpo” no es sino lo *infigurable* del *Leib* que, en el sueño, alcanza, de todas formas, a figurarse. Correlativamente, el mundo que es negado en él (mas por nosotros), no es el mundo del ser en-el-mundo, sino el mundo como unidad, o más bien como *Uno* de las cosas, correlato, en el quiasma que está obrando en la vigilia, del *Leib* como *Uno*, como un sensible (visible). El eclipse del cuerpo sensible (visible) es el eclipse de su unidad como “medidor universal”. El recinto del *Leib* es infigurable por ser sin límite o sin afuera ninguno donde el adentro pudiera entrecruzarse o entretejerse. Es *apeiron, periferia infinita y no centrada*, en la indistinción del *Leib* y del mundo, siendo la “escena” del sueño a la vez escena del *Leib* y escena del mundo. La paradoja del sueño es tal, que en él hay *Leib* y hay mundo, pero sin esta “suerte de reflexión” que hace que el *Leib* vidente/sintiente se vuelva al mismo tiempo visible/sensible, y que adquiriera su estatuto de “medidor universal” de las cosas del mundo. También en virtud de esa ausencia de reflexión, tal y como sabemos, los sensibles en el sueño se disponen, o se componen de otro modo que en la vigilia (según lo que Freud llamaba el “proceso primario”, aunque, en sentido estricto, lo que aquí decantamos es más bien su condición de posibilidad, que nombramos el *inconsciente fenomenológico* sin poder entrar en el complejo pormenor de la cuestión).

La situación del sueño es por tanto antisimétrica, formalmente, respecto de la situación de la geometría. En lugar de haberse volatilizado en un punto de referencia inmaterial (sin opacidad, sin espesor), el *Leib* está por todas partes en el sueño, pero inubicado e inubicable, figurado como por añicos pero en sí mismo infigurable. Su “espacio”, si es que tiene uno, periférico, está hecho de apilamientos, de recubrimientos, de superposiciones, de proliferaciones. No cabe aún, de él, teoría posible alguna, y esto es lo que conforma, por así decirlo, su carácter irreductiblemente arcaico, salvaje, refractario a toda institución simbólica, luego también a toda institución de comunidad (es irreductiblemente “privado”, o más bien, singular), y a toda institución de arquitectura. Imposible “construir” sobre el sueño – a pesar de que hayamos podido encontrarnos con una suerte de abstracción genial, ¿pero quién querría habitarla, y vivir en ella? en las arquitecturas de Dubuffet, y más lejanamente, las de Gaudi. Podríamos decir, para desembocar sobre conclusiones, que la geometrización conduciría a un *exceso* del trazado o dibujo [dessin] respecto de la arquitectura, mientras que el sueño conduciría a su falta, y que por tanto habría que pensar la arquitectura a la medida del cuerpo *entre* ambos. Es esto lo que trataré de hacer bajo el exponente de este condicional.

3. *Cuerpo y arquitectura*

No hay cuerpo-uno que valga – hemos sostenido – sin correlativa institución simbólica de la comunidad (de la sociedad). Y del mismo modo no hay institución de la comunidad sin institución de la arquitectura, de los lugares del habitar y del circular – la arquitectura considerada aquí, en su sentido más general, por tanto no necesariamente en su sentido monumental. Lo que se desprende de la situación del sueño es, en primer lugar, la extrema dificultad que existe para pensar el anclaje de un cuerpo despierto y situado en un *Leib* que se hubiera liberado de aquél, la imposibilidad, incluso, de decantar, lo cuál sería aquí completamente ilusorio, cualquier género de fundamento fenomenológico para lo que debiera ser una arquitectura fenomenológica. Efectivamente, dicho anclaje está, precisamente, siempre codificado por la institución simbólica. Puede entonces parecer más cómodo abordar la cuestión a través de lo que hemos denominado *el exceso* de arquitectura, tributaria de la abstracción geométrica, en tanto que este exceso conduce, no ya al sueño, como acabamos de ver, sino a una suerte de pesadilla, en vigilia, sin cuerpo. Eso es así porque la institución simbólica, escindida de lo que la hace vivir, a saber, aquí, de lo que conforma, a pesar de todo, la entera fenomenología del anclaje, degenera, en nuestros términos, en un *Gestell* simbólico, en una especie de “sistema” que prolifera, de suyo y por sí mismo, para así decir “a solas”, indiferente a la vida de los hombres, es decir, también a la cuestión de sus sentidos – transformando la casa en “alojamiento” y los lugares públicos en “espacios”, quedando ambos reducidos a lo que supuestamente es la economía de su “funcionalidad”. No retomaré aquí las críticas que ya esbocé el año pasado en punto a los desastres, digamos, arquitecturales de la época contemporánea: la “suburbización” [banlieuisation], la sub-urbanización y la proliferación de cubos y paralelepípedos rectángulos de hormigón y de acero – sin contar el aspecto monstruoso, inelegante y masivo de muchas de las supuestas “innovaciones”.

Mucho más difícil es captar aquello susceptible de generar armonía (sin siquiera tener por qué llegar a belleza) de un paisaje rural o urbano. Pues ocurre que dicha armonía, que nada tiene de matemática, procede de equilibrios sutiles, pero también de eso que se ha llamado el “genio” de los lugares, aquello que hace que unos lugares parezcan más acogedores que otros, ya sea en la ciudad o en el campo. Ahora bien, es ahí, sin duda, donde mejor se palpa la dimensión *fenomenológica* del anclaje del cuerpo en el *Leib*: tal o cual lugar ejerce atracción sobre nosotros por conllevar su parte de sueño, es decir, precisamente, porque el paisaje en el cual se inserta y sobre el que abre conecta con algo propio de su equívoco originario (que no original) entre *Leib* y *mundo*, pues, de hecho, algo hay del *Leib* que se pone a temblar en el paisaje, convertido en paisaje de mundo, y porque sucede que algo del mundo hace temblar al *Leib* en y aparte del [dans et à l'écart du] cuerpo-cosa, del *Körper*. El paisaje en el sueño es, dijo una vez Freud, la figuración del cuerpo de la madre: aserto muy freudiano, y sin ninguna duda demasiado forzado, codificado ya en los términos de una teoría. Pero que dicho paisaje sea una figuración del *Leib*, y no del cuerpo-cosa, es lo que habremos de retener. Ahora bien, que haya una dimensión onírica en todo paisaje – lo cual es muy distinto a lo que se entiende por panorama -, implica, de manera similar, que hay también, en todo paisaje, figuración en *moción* [en bougé], es decir, *fenómeno* de lo infigurable del *Leib* y del *mundo*, y que es en y a partir de dicho fenómeno, en su temblor y en su parpadeo fenomenológico, como adquieren los lugares su “genio”, su

encanto y su misterio, su intimidad o su aridez, la protección que parecen proponernos o la exposición a los peligros con que parecen amenazarnos, como si fueran “dobles”, en el baile de las miradas, de los “lugares”, no anatómicos a pesar de todo, del propio *Leib* – y es de puro creer que puedan ser “reducidos” al simbolismo basto de la anatomía, tan transparente que ya no hay nada simbólico, como nos sumimos en la estupidez y en la fealdad.

En este contexto, la arquitectura ha de comprenderse más bien – ya lo hemos indicado – como un arte en el sentido estético del término que como un arte en el sentido técnico: no tanto que no haga falta *technè*, mas ésta, como en el caso del artista, no ha de estar ahí sino para ser superada, sobrepasada y disimulada. Pues, en principio, la arquitectura sólo debe estar ahí para empujar aún más lejos aquello que el “genio” del lugar parece proponerle, para acrecentar aún más si cabe el encanto o el misterio, para “ensalmar” tanto más el paisaje, para hacer resonar su dimensión onírica, sin por ello sumirse, he ahí *también* la dificultad, en la ausencia de reflexividad propia del sueño. Este tipo de equilibrio es poco corriente, como sabemos. Lo es por ser coextensivo con una comunidad de hombres encarnados, con una sociedad que, a su vez, no haya degenerado en *Gestell* simbólico, sociedad en la cual el arquitecto no está ahí para hacer cualquier cosa con tal de exhibir sus proezas, y en la que el artista no es representado como ese demiurgo que supuestamente cela y no muestra el secreto último de la creación. Pero, por desgracia, nos encontramos muy lejos de una situación tal, en una época, cual es la nuestra, de saqueo bárbaro de paisajes y lugares, reducidos, en la jerga de los burócratas, a “zonas”. Pero es responsabilidad nuestra, con toda la modestia necesaria, en primer lugar hacer por detener la masacre, para luego encontrar el difícil camino del anclaje de los lugares en el paisaje, para llevarlo hasta un cierto nivel de exaltación, y de ahí, en el mismo movimiento, volver a dar con el camino, no menos difícil puesto que es el mismo que el primero, del anclaje del cuerpo en el *Leib*. Y como este camino está – como ya hemos señalado – a su vez codificado y re-codificado por la institución simbólica, no puede ser practicado, correlativamente, si no es mediante la elaboración y reelaboración simbólicas de nuestra tradición. Como, por lo demás, se ha venido haciendo siempre. ¿O es que acaso nos habríamos vuelto, como de repente, más listos que las generaciones que nos han precedido? Hemos de volver de una vez de esa arrogancia tan contemporánea, que es la forma más devastadora de su insondable estupidez – cuando no la forma más negra, pero también la más vulgar, de su cinismo.

Leib, Umwelt e Arquitectura. Leituras de M. Merleau-Ponty e M. Richir

Luís António Umbelino
(Universidade de Coimbra – Portugal)

Resumo

O vigoroso projecto de refundação do horizonte fenomenológico empreendido por Marc Richir atribui um lugar ao tema da arquitectura. Com o duplo objectivo de medir a importância de tal referência e de tentar mostrar que tipo de diálogos filosóficos põe em jogo, ensaiaremos nesta ocasião meditar na influência que, sobre a reflexão de Richir, poderá ter desempenhado um conjunto de indicações do pensamento merleau-pontyano.

Palavras-chave

Corpo, Espaço, *Umwelt*, Arquitectura.

Summary

In the context of Marc Richir's vigorous project of refunding the phenomenological horizon, the theme of architecture has its place. With the double goal of measuring the importance of this theme in the phenomenological framework and of trying to depict what kind of philosophical dialogues and debates it gives room to, the present paper aims to meditate on the influence played by some aspects of M. Merleau-Ponty's philosophy in Richir's thought on architecture.

Key-words

Body, Space, *Umwelt*, Architecture.

Leib, Umwelt e Arquitectura.

Leituras de M. Merleau-Ponty e M. Richir

Luís António Umbelino

(Universidade de Coimbra – Portugal)

1. O problema fenomenológico da arquitectura.

Não será certamente de espantar que o vigoroso projecto de refundação do horizonte fenomenológico empreendido por Marc Richir atribua um lugar ao tema da arquitectura. A sua importância mede-se pelo conjunto de questões, difíceis mas decisivas, que mobiliza: a necessidade de investigar a aparição rebelde do próprio espaço¹, de dilucidar o imbricamento originário do espaço e do tempo², de meditar a articulação entre *Leib* e espaço³, de interrogar a condição fundamentalmente enigmática e *onírica* do ser-no-mundo⁴, ou de ponderar aprofundadamente o significado do *habitar* e do *habitável*⁵ sobre o pano de fundo da instituição simbólica que a arquitectura não deixa de ser.

A problemática fenomenológica da arquitectura esboça, assim, um quadro teórico tão importante quanto complexo. E, segundo Richir, não são muitos os autores que nos ajudam a enfrentá-lo: Husserl, um pouco, Fink, Patôcka, ou Merleau-Ponty se seguirmos pacientemente as suas indicações. Nesta ocasião interessa-nos ponderar, em particular, o que, nas meditações de Merleau-Ponty, M. Richir considera “linhas de investigação fecunda”⁶ para reflectir o tema da arquitectura.

Nos textos que dedica a este tema, Richir parece-nos indicar, mais ou menos explicitamente, três dessas tais linhas: uma primeira estaria ligada à ideia de que o *Leib* está no espaço à maneira de um *medidor-medido* do mundo: “que o vidente seja visível – escreve Richir –, que o sentinte seja sensível, significa com efeito que o *Leib* é, como o disse Merleau-Ponty, ‘medidor universal’ (*mesurant universel*) do mundo, mas um medidor medido pelo mundo, em quiasma com o mundo”⁷; na esteira de Merleau-Ponty, seria, assim, proveitoso investigar o enigmático modo de mútua pertença que corpo e espaço desenrolam – ou, talvez melhor, que corpo e espaço *incarnam*⁸. Trata-se de uma questão decisiva, já que é por e para esse *Leib* espacial que a arquitectura é feita.

Uma segunda linha de análise fecunda poderá ser procurada na meditação merleau-pontyana do tema da “instituição”, entendido como “matriz simbólica que faz com que haja abertura de um campo, de um futuro

¹ Richir, Marc, « L’espace lui-même : libres variations phénoménologiques », in *Épikhè*, 4 (1994), pp.159 e ss.

² ID, idem, pp. 173 e ss.

³ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », in Younès, Ch. et Mangematin, M. (ed.), *Le philosophe chez l’architecte*, Descartes & Cie, Paris, p. 51.

⁴ Richir, Marc, « Corps, espace et architecture », in Younès, Ch., Mangematin, M. et Nys, Ph. (ed.), *L’architecture au corps*, Ousia, Paris, 1998, pp. 32 e ss.

⁵ Richir, Marc, « Habiter », in *La Maison - Dossier Argile*, n°9, Argile, Vière, La Rochegiron, Banon, avril 2001, pp. 113-119.

⁶ Richir, Marc, « L’espace lui-même », p. 159.

⁷ Richir, Marc, « Corps, espace et architecture », p. 25.

⁸ Cf. Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p. 51 : « Où est donc, pour reprendre l’expression de Merleau-Ponty, la ‘chair’ de la chose ? Elle est manifestement quelque chose qui est en connivence avec la ‘chair’ de notre corps vivant ».

segundo dimensões”, ou seja, que faz com que um sentido já estabelecido possa ser repetido e renovado. O tema é igualmente central, uma vez que, como sublinha Richir numa passagem cheia de implicações filosóficas, “não há arquitectura sem instituição simbólica.”⁹

Uma terceira pista de investigação fecunda encontra-a Richir explicitamente nas análises merleau-pontyanas da “situação do sonho”, ou talvez melhor, da “cena outra do sonho”, enquanto esta permite pensar que “o imaginário, compreendido pelo imaginário do corpo, é *Stiftung* do ser (...)”¹⁰ do qual o corpo expressivo é variante especial. Avançando por esta via, mostra-nos Richir, será possível formular uma tese corajosa: a arquitectura deve servir para “levar mais longe ainda o que o génio dos lugares lhe parece propor (...), para fazer ressoar a dimensão *onírica* desses lugares.”¹¹

As referências são certeiras e justificam uma incursão pelo pensamento de Merleau-Ponty.

2. Primeira pista merleau-pontyana.

A ideia de um corpo medidor-medido do espaço remete-nos, antes de mais, para a questão fundamental, já esboçada por Husserl, do nosso modo corporal de ser no mundo, não simplesmente como *Körper*, mas como *Leib*. Consequentemente, envia-nos tal ideia também para a consideração do *próprio espaço* – do espaço que, aquém de qualquer concepção geométrica, *aparece* primeiro *no* movimento do corpo.

É este espaço que Merleau-Ponty tentará descrever, no trilho de Husserl e sob a influência de E. Minkowski, como *espaço vivido*, por oposição à concepção moderna de um espaço projectado como homogéneo, uniforme, isotrópico e infinito.

De facto, a *realidade* do espaço não é nunca, para o corpo, uma realidade integralmente representável, um “entre as coisas” neutro e mensurável, uma realidade em qualquer momento exterior; outrossim, o espaço é o outro lado do poder activo do corpo, o lado secreto da sua actividade e do pacto que mantém com o mundo. Semelhante pacto não releva – escusado seria repeti-lo – do encontro entre um corpo objectivo, colocado no mundo como mais um objecto a uma distância determinada de outros, e um espaço entendido à maneira clássica como extensão homogénea inalterada pela deslocação dos objectos; tal encontro tece-se, antes, no imbricamento da dimensão vivida do corpo¹² e da *lógica vivida*¹³ do espaço.

Tal imbricamento corresponde a uma familiaridade tácita, a uma *vertiginosa proximidade sincronizada* que ocorre, originariamente, entre as disposições perceptivo-motoras do sujeito perceptivo e um espaço que, em contrapartida, parece desde sempre encorajar certos gestos, reclamar determinadas posturas, exigir precisos movimentos – ou seja, que parece desde sempre solicitar a *co-respondência* e *dis-posição* do corpo para então, em cada resposta ou correspondência, desenrolar-se, para então *aparecer*. Com rigor se dirá que “a série das nossas

⁹ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p. 49.

¹⁰ Richir, Marc, « Corps, espace et architecture », p. 33.

¹¹ ID, *idem*, p. 39.

¹² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. Paris, 1945, p. 90

¹³ ID, *idem*, p. 61

experiências, até à primeira, transmite uma espacialidade já adquirida”¹⁴ – não certamente de modo gnoseológico ou representativo, mas através de uma secreta, imemorial e riquíssima *praktognosia*¹⁵, pela qual se comprovará que a presença do corpo no espaço é sinónimo de uma essencial adesão e equivalência pré-pessoal (anónima) à forma geral do mundo. O “situar-se” do corpo é um entregar-se *dinâmico*, um *ir até às coisas* que é, antes de mais, um *responder ao modo como as coisas vêm até nós* e nos demandam.

O corpo no espaço é bem, neste sentido, uma inesperada obra de arte: “ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes”¹⁶, e a fenomenalidade do espaço não resultará, portanto, de um qualquer sistema de determinações objectivas. A sua *medida*¹⁷ é esse corpo (que lhe dá a direita e a esquerda, o alto e o baixo, etc.). No entanto, – e este é um ponto decisivo – esse corpo é uma *medida* espacial, já que para ele só *há* espaço porque ele próprio faz *parte do espaço* e é desde sempre por ele tocado, atravessado, solicitado. De *dentro do espaço*, aquela capacidade de *medição* do corpo não pode, pois, ser equivalente a qualquer capacidade subsuntiva de adequação integral. Outrossim, deve assumir-se essa situação inédita de uma condição que só pode ser condicionante na medida em que está do lado daquilo de que é condição, só pode ser *medida* porque *feita* por aquilo de que é medida: o espaço é um *medidor* arcaico do corpo.

3. Segunda pista merleau-pontyana.

Chegados a este ponto, uma questão se tornará incontornável: não será a experiência do espaço vivido assim entendida apenas o sinal, o anúncio, a indicação de um modo de pertença mútua que reclama ser pensada a partir de um pressuposto anti-antropocêntrico? Não será necessário, como Merleau-Ponty cedo intuiu ao analisar a obra de Cézanne, levar a sério essa ideia de que só somos medida do espaço porque o espaço, por via de um enigmático poder espacializante¹⁸, já *nos mediu*? Eis o caminho que urge testar: levar às últimas consequências o que ensina o pintor, a saber, que pensamos o espaço porque o espaço se pensa em nós e nos faz a sua consciência¹⁹, que *dar* expressão ao espaço é, no fundo, *devolver-lhe* o que ele *quereria* dizer dele mesmo²⁰. Não se trata aqui de um devaneio literário: enuncia-se uma via de análise precisa – escandalosa para o ponto de vista *da consciência e da relação sujeito-objecto* – que visa testar de modo radical a seguinte tese: o ser percebido não só não se reduz ao percebido, como em muito o parece extravasar.

Será ao longo de uma investigação da linguagem, que Merleau-Ponty encontrará os primeiros pontos de apoio seguros para prosseguir este caminho. O poder de “expressão” da linguagem parece-lhe subverter, desde logo, o sonho de absoluto de um dizer integral. Ao falar, julgamos traduzir e transmitir significados do mundo que possuiríamos feitos e acabados; mas tal é apenas verdade para o senso comum e para sonho científico de uma

¹⁴ ID, *idem*, p. 293.

¹⁵ ID, *idem*, p. 164

¹⁶ ID, *idem*, p. 117.

¹⁷ Cf. ID, *idem*, p. 161 : «La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son 'monde', et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation.»

¹⁸ Richir, Marc, « L'espace lui-même ... », p. 161.

¹⁹ Merleau-Ponty, M. « Le doute de Cézanne », in ID, *Sens et non sens*, Nagel, 1966, p. 30.

²⁰ ID, *idem*, p. 35.

linguagem pura e algorítmica. A pintura, exemplo paradigmático do poder de expressão da linguagem, comprova-o ao demonstrar que a *verdade nativa* da linguagem é o “evento” que não é estranho ao “advento”.²¹ Assim, é certamente cego qualquer modo de expressão que se resuma a uma linguagem entendida como mera função simbólica repetidora de um significado já possuído, e ilusório o sonho de uma consciência produtora de todo o percebido. Na linguagem, justamente, o sentido nunca está todo dado mas, outrossim, sempre iminente: o escritor nunca é aquele que coincide com a totalidade do seu livro já feito, antes aquele que tateia *tendências* de uma totalidade *a fazer-se*; do mesmo modo, o gesto do pintor não é o prolongamento de uma inteligência que já possuiu em si o quadro acabado, mas, quando muito, coincidência com uma em génese constante, uma totalidade *fazendo-se*.

Toda a cultura humana se pode ver reflectida neste gesto de expressão que parece devolver um *sentido* que nela se vem *depositar*, neste gesto que funda raízes no contacto com os acontecimentos, que se radica no modo de experimentar o mundo e por ele ser experimentado, de integrar os acontecimentos e de por eles ser tomado e (trans)formado. É para dizer o sentido que assim se desvenda que a noção de “instituição” surge a Merleau-Ponty como particularmente adequada.

Um sentido *institui-se* acordando-se com “esses eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de experiências terão sentido.”²² Trata-se, pois, de considerar uma “operação que antes de mais constitui os signos em signos, faz habitar neles o exprimido, não sob a condição de qualquer convenção prévia, mas pela eloquência do seu próprio arranjo e configuração, implanta um sentido no que não o tinha, e que, longe de se esgotar no instante em que teve lugar, abre um campo, inaugura uma ordem, funda uma *instituição* ou uma tradição.”²³ Quando, num dado momento, o “gesto ambíguo” de “uma palavra ou espontaneidade” faz “universal com o singular”, quando assim um sentido se faz “com a nossa vida”²⁴, ele não é nem criação absoluta a *partir do nada*, nem pura repetição de um passado petrificado. O enigma da instituição reside aqui: cada nova obra responde a um “estado de coisas estabelecido” e retoma necessariamente algo já feito, mas na ignorância da sua origem²⁵ – sem “motivação aparente”²⁶, como dirá Richir. Ou seja: cada obra compreende tacitamente um estado de coisas que permite a repetição mas, igualmente, reclama – em ausência – abertura de novas dimensões. A capacidade de resposta inovadora do presente ao que assim *motiva sem motivação aparente* é, portanto, abertura ao futuro; esta será assumida na ignorância do seu começo, mas ainda e sempre nutrindo-se da sua “força instituinte”²⁷, isto é, do que resistindo ao instituído, é na *instituição* “sempre por isso instituição *fazendo-*

²¹ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 116. Cf. Bimbenet, E., *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2004, p. 214.

²² Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968, p. 61 : « On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir. »

²³ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, p. 111. Nosso sublinhado.

²⁴ Cf. ID, *idem*, p. 203.

²⁵ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003, 78.

²⁶ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p. 49.

²⁷ Lefort, C., “Préface”, in Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, p. 6.

se”²⁸. A instituição reclama, deste modo, uma forma de fidelidade que só o poderá ser na infidelidade. Cézanne, nos seus quadros, retoma o trabalho com a cor, retoma a questão da expressão do espaço, retoma o problema da perspectiva: fá-lo como se, num certo sentido, a pintura estivesse ainda por fazer; e, neste sentido, esquece o passado aproveitando-o, destrói-o realizando-o, continua-o rivalizando com ele²⁹, cria um sentido novo que, todavia, é aquele que os problemas que o ocupam já reclamavam. A instituição diz esse sentido que “começa”, se partilha, retoma, comunica e compõe-se *no tempo, pelo interior* de um tempo feito de eventos e adventos que se convocam e se respondem *à distância*, compondo uma temporalidade de sobreposição. Na instituição, de facto, entrelaçam-se um passado *disponível* que se conserva quando se ultrapassa, um presente cuja novidade nunca é inteiramente “casual”, e um futuro que se abre “sem garantia”. Assim, “contra a ideia de uma aquisição simples, pontual, irreversível e, mais genericamente, contra a ideia de uma temporalidade progressiva e linear, vulgarmente associada ao tema do ‘milagre’ renascente”³⁰, a instituição tece-se de um *trabalho de germinação* contínua com o próprio dinamismo de sentido que mantém vivo o esforço de *devolver* expressão. Que a arquitectura seja uma forma por excelência de *devolver* expressão ao espaço, seria o ponto a sublinhar aqui. Mas antes de podermos tirar todas as ilações deste facto, algo mais há a dizer.

4. Terceira pista merleau-pontyana.

Não é um pormenor despreciando que, segundo Merleau-Ponty, alguns traços da *instituição* se assinalem já na ordem da vida³¹, como o demonstram, entre outros, os trabalhos do biólogo americano G.E. Coghill sobre a embriogénese, de Gesell sobre a ontogénese humana, ou do etólogo estónio Jacob von Uexküll sobre a noção de *Umwelt*³². Será, então, que o *mesmo* dinamismo da instituição se encontra na vida e que esta, por consequência, apenas pode ser entendida dinamicamente?

Em Coghill, e nas suas análises da embriogénese e do comportamento motor do *axolotle*, uma espécie de salamandra, Merleau-Ponty encontra demonstrada a tese de uma constituição estrutural do ser vivo: mesmo antes do sistema nervoso estar constituído, o embrião do axolotl é uma totalidade polarizada por dimensões pré-neurais³³ que envolvem uma referência a comportamentos cuja totalidade estão *em vias de se fazerem*; tudo se passa como se “o comportamento futuro, do qual o embrião não é ainda capaz, governasse o crescimento do sistema nervoso.”³⁴ O organismo *coincide*, pois, não com a sua totalidade já feita, mas com a sua totalidade *fazendo-se*. Mesmo a anatomia responderá a esse *bascular* para uma totalidade iminente, sendo de concluir que o embrião “não é apenas matéria, mas matéria que faz referência a um futuro”³⁵, assim comprovando que existir não equivale a estar integralmente *presente* em si próprio num dado *lugar*, mas ser tocado por uma dimensão de possível operante *trans-*

²⁸ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p. 50

²⁹ Merleau-Ponty, M., *Le langage indirect et les voix du silence*, in ID, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 128.

³⁰ Bimbenet, E., *Nature et Humanité*, p. 211.

³¹ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, pp. 49 e ss.

³² Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1994, por exemplo, pp. 188 e ss ; 220 e ss ; 270 e ss.

³³ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 182

³⁴ Barbaras, R. « A Phenomenology of Life », in Carman, T. & Hansen, M. B.N., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University press, 2005, p. 223.

³⁵ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 193.

espacialmente e trans-temporalmente.

As análises de Gesell sobre a ontogénese do comportamento humano permitem reforçar estas teses. Ao demonstrar a estreita correlação existente entre “a motricidade, as acções e a postura”³⁶, Gesell reclama para o estudo do ser vivo uma “morfogenia dinâmica” da *forma* que ele é. A postura confirma-o ao revelar a correlação essencial – a mistura – entre anatomia e comportamento, havendo a notar que “por um lado, o corpo é como que o envelope, o esboço do comportamento, por outro, o comportamento é, literalmente, um segundo corpo que se acrescenta ao corpo natural.”³⁷

Que tudo isto aconteça no contexto de uma relação que desenrola um *Umwelt* com dimensões intrinsecamente significativas, é o que Uexküll, por seu lado, permite demonstrar. O comportamento é revelador de que o modo *de ser vivo* de um ser vivo é a reciprocidade (rasgada num espaço e tempo próprios) com um *Umwelt*³⁸, ou seja, cada comportamento incarna uma espacialidade e uma temporalidade *englobante*, já e sempre operante mesmo se ausente em dado momento da vida do organismo. O exemplo da carraça apresentado por Uexküll é demonstrativo: mesmo pousada sobre uma folha durante meses, a carraça já incarna o espaço e o tempo do salto que dará para cima do animal que, com a temperatura certa, passará sob o seu local de vigia. Dir-se-ia, assim, que o meio ambiente *motiva* o organismo a comportar-se de determinado modo, mas apenas na medida em que tal meio é sempre já retomado e renovado pelos procedimentos comportamentais do organismo. Há, pois, que concluir haver um sentido do mundo que nasce no *arranjo coeso* do movimento do animal como um todo e do todo do meio habitado; com razão se diria, na esteira de Uexküll, que formam um tema musical – uma “melodia”. Mas não no sentido em que em que o organismo “dançaria” ao ritmo de estímulos exteriores; a melodia traduz antes a realidade de algo que os une e que ambos partilham repetem e renovam, algo como uma relação dinâmica pela qual corpo, espaço e tempo parecem desenrolar-se mutuamente, ainda que em *quiasma*. Dito de outro modo, o organismo vivo, pelo seu comportamento, desenrola um *Umwelt*; mas este *desenrolar* é sempre já a contrapartida do modo como o *Umwelt* *desenrola e desenrolará* – na verticalidade do espaço e do tempo – o *todo* do organismo.

Não se ignorará que a relação do corpo humano como espaço deverá guardar algo desta mútua pertença melódica, algo desse *desenrolar*, o que torna decisiva a questão: o que é que, em rigor, assim se desenrola? A resposta de Merleau-Ponty, ainda na esteira de Uexküll, é a seguinte: uma *melodia que se canta a si própria*, que “canta em nós mais do que nós a cantamos. (...) Tal como o pintor é surpreendido por uma pintura que não está aí, o corpo está suspenso naquilo que canta: a melodia incarna e encontra no corpo uma espécie de servo”³⁹ que recorrentemente a reactiva e a pode renovar de modos inesperados. O ponto é central: afirma-se que, nas relações recíprocas entre organismo e meio, há algo como uma zona de passividade no corpo; e acrescenta-se que algo *incarna* no modo de ser relação do organismo e no modo de ser relação do meio – eventualmente algo como uma textura comum ou coesão sem conceito, algo como um ser de generalidade e pregnância. Filosoficamente, a noção

³⁶ ID, *idem*, p. 182.

³⁷ ID, *idem*, p. 197. Cf. Bimbenet, E., *Nature et Humanité*, p. 252.

³⁸ Cf. Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, P.U.F., Quadriège, Paris, 1990, p. 172.

³⁹ ID, *idem*, p. 228.

de *Umwelt* obriga-nos “a ligar o que normalmente separamos”⁴⁰ e a generalizar uma ideia de *todo*, de *englobante* dinâmico que *faz de cada corpo* um corpo-expressão *fazendo-se*.

As implicações destes pressupostos são enormes, se considerarmos especificamente a vida humana, pois o *modo de ser em circuito com o mundo*, em se tratando do modo humano, não pode deixar de ser um modo percebido. Mas – eis o decisivo – em função do que fica dito, se a percepção e o percebido são ainda a chave, sê-lo-ão forçosamente “dando às palavras um sentido novo”⁴¹: há que concluir que a percepção é, no fundo, “abertura a um visível cujo ser não se define pelo *Percipi*, onde ao contrário o *Percipere* se define pela participação num *Esse* activo”⁴². Neste sentido, “perceber” não é um “eu penso que” sem ‘ligações’ corporais; outrossim, deve reconhecer-se que “não há percepção sem movimentos prospectivos”, sem esse passar do mundo pelo corpo e do corpo pelo mundo, sem esse *passar* do qual nunca temos consciência como pura mudança de lugar objectivo, mas, antes, como “redução de afastamento”; para aquém de qualquer saber de *Zuschauer*, *Kosmothéoros*, *Theoria*, justamente, “a percepção não é senão o outro pólo desse afastamento, afastamento mantido.”⁴³ Estranha noção; e, no entanto, precisa: perceber é ser marcado pelo que se mantém afastado; dito de outro modo, o que define a percepção não é o poder consciente de distinguir e discriminar os elementos do campo visual, mas a enigmática capacidade de seguir – de pertencer a – o que excede cada coisa como orientação para a atmosfera de uma transcendência global imanente. Perceber é, certamente, ter qualquer coisa sob os olhos; mas o percebido não se reduz a essa “carapaça visível”; a verdade é que cada “isto” definível escorrega, foge e acarreta o todo⁴⁴: é esquiva de uma *aparição* em ausência – mas uma ausência que não cessa de anunciar e prometer à percepção aquilo de que ela carece para “ver” o quadro completo. Cada “carapaça do visível” é notícia de um todo dinâmico, certeza da unidade do espectáculo do visível que, assim, oferece a transição entre todas as coisas e entre todos os pontos de vista⁴⁵ possíveis.

Percebemos – numa espécie de “convicção do mundo”⁴⁶ ou “fê perceptiva”⁴⁷ – o excesso não positivo do horizonte, esse *excesso* que interpela o movimento perceptivo e que este, *correspondendo-lhe*, consegue seguir como falta, ou carência. A percepção, neste sentido, resolve-se radicalmente como modo de ser no mundo que equivale a seguir activamente⁴⁸ a ausência – o afastamento – do que obsessivamente vem assombrar a consciência, a *ambicionar* o que está ausente e que não é senão a totalidade de *Ser* de envolvimento. É neste sentido, parece-nos, que nas aulas sobre o conceito de *Natureza* Merleau-Ponty chega a definir a percepção em termos de desejo⁴⁹ – desejo do invisível em cada visível, aspiração da estrutura da presentificação em ausência, cuja forma de aparecer é a aparição invisível do tecido sensível que tudo liga, mistura, interpela e descentra, que dimensiona e, enfim, *espacializa* e *temporaliza*.

A *actividade* do gesto perceptivo não deixa de ser, pois, igualmente, *passividade*, já que tal gesto é, em

⁴⁰ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 228.

⁴¹ ID, *idem*, p. 278.

⁴² ID, *idem*, p. 338.

⁴³ ID, *idem*, p. 284; ver ainda, por exemplo, p. 279.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, p. 217, *passim*.

⁴⁵ ID, *idem*, p. 217.

⁴⁶ ID, *idem*, p. 217.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 18 e ss.

⁴⁸ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 270 : « Faire apparaître le corps comme sujet du mouvement et sujet de la perception ».

⁴⁹ *Ibidem*, p. 287 : « Le désir considéré au point vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui. »

grande medida, feito do desenrolar em nós – da *incarnação* em nós – de uma aparição em ausência que deixa a sua marca. E se, assim, a passividade (da actividade) é um modo da experiência perceptiva, isso significará que, no limite, esta experiência nos permite “travar conhecimento com um tipo de ser em relação ao qual o sujeito não é soberano”⁵⁰. O *sonho*, se bem analisado, é um dos casos que permite demonstrar o que fica dito. Na evidência de não sonharmos o que queremos, de não dominarmos as conjugações do sonho, de desconhecemos as origens das suas articulações e misturas, confirma-se a que ponto é o turbilhão de um ser de envolvimento que, cruzando constantemente e de modo selvagem o corpo, lhe dá densidade, profundidade, *carne*. É esta a “cena outra do sonho”, tal como Merleau-Ponty cripticamente a apresenta numa *Note de travail* de Novembro de 1960⁵¹ (e cuja análise mais vigorosa continuamos a dever a M. Richir⁵²). Tal cena, começa por sublinhar Merleau-Ponty, é “incompreensível numa filosofia que junta o imaginário ao real”. Entendido a partir do corpo – do corpo perceptivo, obviamente, pois é este (e não o *körper*) que guarda a possibilidade de uma *anonimatização* radical pelo tecido englobante que o interpela como carência, pois é este que se pode metamorfosear em *corpo imaginário sem pesos* –, o imaginário não pode ser entendido como negação ou desaparecimento da relação real ao mundo. Ao contrário, o imaginário pode ser compreendido como “verdadeira *Stiftung* do Ser”⁵³, de que a percepção e o corpo são variações especiais. Há uma parte de imaginário na relação às coisas reais e aos outros; não de um imaginário que reconstrói ou substitui uma realidade ausente, mas de um imaginário que é medida (incomensurável) do modo como a carne do sensível está “por todo o lado onde não há mundo”; mesmo quando um sensível exterior falta, o Sensível não, já que continua a dobrar-se (a sonhar-se) no corpo – assim continuando *presente* sob o modo de um atravessar selvagem desse “único Espaço” que sustenta toda a coesão”.

5. Conclusão.

Assim *atravessado*, o corpo deixa de se poder definir como princípio de separação em relação ao que não é ele; o corpo desvenda-se outrossim como princípio de mistura, entrecruzamento, imbricamento, deslocalização. Não que deixe de se localizar no modo como activamente faz próprios os lugares que ocupa; mas esta localização é apenas o indício de uma ilocalização radical, de um modo de pertença *excêntrica* que está por todo o lado⁵⁴ e em parte alguma, como o animal está por todo o lado e em parte alguma no seu *Umwelt*. Esta exterioridade radical é, ao mesmo tempo, o que nos destina a todas as expressões, a todas as instituições, a todas as identificações, a todas as codificações sociais, a todas as expressões comunitárias e formas de cultura. Ela compreende-se no prolongamento do modo de *ser vivo* do ser vivo, sendo que esse modo de ser é o da afinidade com um afastamento mantido –

⁵⁰ Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*, pp. 66 e ss ; Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, pp. 157 e ss. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 274.

⁵¹ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 316

⁵² Cf. Richir, M., « Corps, espace et architecture », pp. 32 e ss. Cf. ID, « Le sensible dans le rêve », in Merleau-Ponty, M., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (sous la direction de R. Barbaras), P.U.F., Paris, 1998, pp. 239-254.

⁵³ Richir, M., « Corps, espace et architecture », p. 33

⁵⁴ Merleau-Ponty, M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, p. 83.

afastamento em relação a uma interpelante dimensão de incompletude ou ausência, de falta ou carência. O modo de habitar propriamente humano dobrar-se-á, forçosamente, dessa negatividade natural operante que se prolonga no corpo como desejo. Habitar um lugar será assim, simultânea e paradoxalmente, fazer dele ocasião de uma ilocalização e de um inacabamento – porque são estes os sinais do próprio movimento de *espacialização* desse “único Espaço” de envolvimento, movimento que não termina sem fazer do corpo dobra ou nó espacializante-espacializado.

Pensar a arquitectura a partir destas linhas de investigação merleau-pontyanas, e pensá-la mormente como instituição, equivaleria a reassumi-la a partir de uma tal filiação espacial e a sublinhar, consequentemente, a sua vocação para acentuar o *espírito* dos lugares, para fazer ressoar a sua dimensão onírica⁵⁵. Porque, de facto, o que é a parte de *sonho* dos lugares senão – M. Richir viu-o bem – a figuração em movimento do *infigurável* na ligação, ou “equivoco originário”, entre *Leib* e *Espaço*? A tarefa da arquitectura será bem a de devolver expressão a esse equivoco que se mantém de cada vez que um aceno da carne do corpo faz vibrar a paisagem do mundo, mas que o faz como contrapartida de uma vibração em ausência que se anicha nas dobras do corpo e do espaço – vibração que reconhecemos, muitas vezes, no inexplicável sentimento de apelo ou repulsa, familiaridade ou estranheza, que certos lugares exercem inexplicavelmente sobre nós.

O ponto é decisivo, tanto mais que, segundo Richir, não são poucos os exemplos hodiernos em que, a arquitectura, esquecida de si, parece degenerar numa “*Gestell* simbólica, numa espécie de ‘sistema’ que prolifera de si e para si, por assim dizer ‘sozinha’, indiferente à vida dos homens”⁵⁶ e ao perfume dos espaços.

⁵⁵ Richir, M., « Corps, espace et architecture », p. 39

⁵⁶ Richir, M., « Corps, espace et architecture », p. 37

Arquitectura y resistencia

Susana Velasco Sánchez

Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid

Resumen

Arquitectura y resistencia: el análisis de esta relación ha buscado actitudes combativas con el presente. Trata de mostrar la belleza de la auto-construcción, la poética del acercamiento al animal y la potencia del contacto de los cuerpos con el territorio. Pero reivindican también la amplificación de los supuestos de la arquitectura. Y quiere ver que en esta cansada Europa las *palombières* y las trincheras son una suerte de lugar utópico que además anticipa las relaciones sociales del futuro. Pero sobre todo trata de encontrar lo que pueda haber de resistencia en el trabajo de la arquitectura y cuanto de esta disciplina podríamos transformar para en alguna medida acercar, de verdad, la arquitectura a la vida.

Palabras clave

resistencia / arquitectura / popular / política / reversible / corporal / mediums /

Abstract

Architecture and resistance: the analysis of this relationship has searched for combative attitudes with the present. It tries to show the beauty of self-construction, the poetics of the approach to the animal and the power of body in contact with the territory. But also claimed for an amplification of architecture assumptions. And see in this tired Europe how the *palombières* and trenches are a kind of utopian sites that also anticipates future social relationships. But mainly herewe try to find what may have of resistance in the workplace of architecture and how much. Could we transform this discipline to bring to some extent the architecture to life.

Key words

resistance / architecture / popular / politics / reversible / body / mediums /

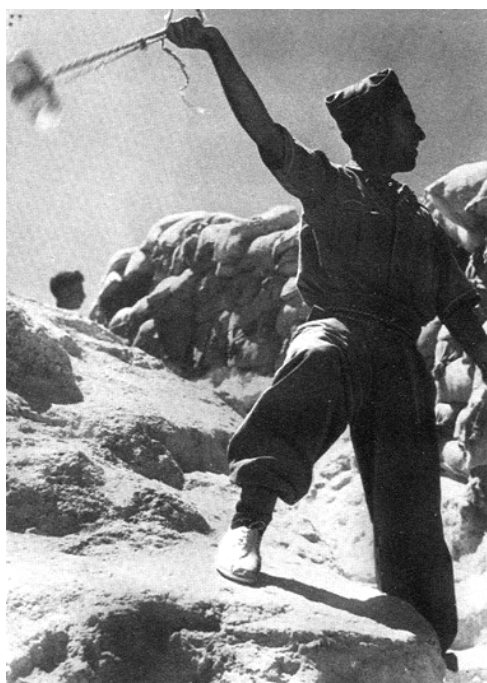
Arquitectura y resistencia

Susana Velasco Sánchez

Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid



Encantador de aves en Tuilleries



* Lanzador de dinamita. Guerra civil española

Dos figuras en acción.

Un hombre alza los brazos al cielo, muestra las palomas que se han posado en sus manos, en su sombrero, y nos ofrece este insólito encuentro de un humano con un animal, también lo ofrece a los paseantes de Paris que permanecen alejados en una línea. Pareciera que al contacto con las aves fuera él también a salir volando con la brisa que le hincha el abrigo.

Un hombre hace girar su brazo alzado al cielo, bate con él una honda un instante antes de lanzar la carga fuera de una línea de trincheras del ejército popular de la república. El guerrero es un elemento del sistema de defensa que trata de parar el avance fascista. Para que ese brazo sea ligero sus piernas están bien plantadas en el terreno. Se encuentra en una tierra cuyo perfil ha sido modificado y completado para formar un sistema de retención.

Dos figuras que colaboran. El encantador de palomas ha cultivado el modo de aproximarse a las aves y traspasar así la barrera que nos separa del mundo animal. Está construyendo con su hacer una resistencia. Oposición a la aceleración contemporánea. A la separación de los seres. El dinamitero resiste a su vez metido en la trinchera. Su vida cotidiana se ha adaptado a la traza y forma de esa línea. Su brazo hace girar la honda que proyectará la carga fuera de su territorio. Su cuerpo es un espín. Ambos están bien plantados en la tierra y alzan los brazos ligeros en

una acción mediúmnica. En la colaboración de estas dos figuras se da una ayuda mutua. El lanzador de dinamita permite al encantador de palomas mostrarse como un guerrero él también. Y éste a su vez permite dotar de poética a la acción del dinamitero.

Estas figuras traen formas de vida que tocan los contornos del ámbito de lo humano. El frente de guerra y el frente animal. Dos territorios tangibles, habitables. Las arquitecturas de estos dos frentes apenas han sido atendidas, ni por la academia, ni por el mercado. Esta desatención sin embargo las ha preservado. Y la figura llamada a planificar y construir entornos humanos no ha trabajado por dar forma a estos ámbitos. El arquitecto. Permanecen así poco domesticados, dejados en manos del buen hacer de las gentes que los ocupan, sujetos a la inmediatez de sus acciones y al tipo de terreno. La arquitectura que se construye en ellos le es completamente leal a las formas de vida. Son justas con el encuentro que allí tiene lugar.

Una pregunta.

Nos interrogamos entonces por la figura llamada a planificar y construir entornos humanos. Un asunto plantea a los arquitectos desde la filosofía Marc Richir ¹ al final del texto *Phenomenologie et Architecture*.

¿A qué se debe que, de este modo, vayamos camino de perder nuestra alma, de desertificarnos en el trance? Es una cuestión, una gran cuestión que quisiera plantearles a los arquitectos, y a la que no tengo ninguna respuesta. Una sola cosa, sin embargo, me parece cierta: **los arquitectos, como todos los demás, deberían de dejar de pensarse o bien como esclavos de un “sistema” que financia sus actividades, o bien como Demiurgos que se sienten capaces de construir cualquier cosa sobre una “tabla rasa”**; pues lo cierto es que la “tabla rasa” es una abstracción desencarnada, un “desierto simbólico” donde la elaboración simbólica degenera en juego arbitrario de construcción ya que desde la nada no cabe sino formar la nada misma, lo insignificante o lo irrisorio, donde se nos aboca a perder nuestra humanidad, nuestro *Leib* y nuestra *Leiblichkeit*, a desencarnarnos en un punto geométrico. Efectivamente, no hay elaboración simbólica si no es como elaboración de cuestiones de sentido dejadas pendientes por la institución simbólica, y no hay carne fenomenológica de la experiencia si no es en esa elaboración misma. Pues bien, esto se cumple, según creemos, tanto en la arquitectura como en cualquier otra práctica realmente humana – “realmente”, es decir, no subordinada a proceso ciego alguno de un “sistema” anónimo que tiende a “funcionar” solo, a discreción de la intercambiabilidad de aquello que tiene a mano tal y como sucede con lo que denominamos *Gestell* simbólico. (Richir, 1996)

Trae aquí Richir lo que también muchos otros llevan tiempo preguntándose sin apenas avanzar conclusiones. Es

¹ La obra de Marc Richir está profundamente enlazada con preocupaciones de la arquitectura, textos como *Habiter o Corps, espace et architecture* son algunos ejemplos concretos de su pensamiento.

una pregunta recurrente, también entre los arquitectos, pero apenas enfrentada de modo consecuente. Es difícil para el ámbito de la arquitectura comprender hasta qué punto sus acciones pueden operar según una tabla rasa, ya que en donde unos ven una anulación de fuerzas preexistentes ellos ven un juego de formas y espacios que mejoran esa preexistencia. Les es difícil a su vez ver la alianza que han establecido con ese “sistema” ya que esta relación ha sido consustancial al ámbito arquitectónico. Es cierto que el trabajo de la arquitectura se ha mostrado siempre buen aliado de las formas de control y del mantenimiento de la servidumbre, y posiblemente esto le haya permitido consolidarse como disciplina. Se ha enfocado así el trabajo con valores de *representación* frente a valores de *experiencia*. Los arquitectos han sido siempre seducidos por el poder sin pensar que esta relación comprometería la independencia de sus acciones. Ahora que desde lo social se les pide rendir cuentas se ven obligados a hacerse a sí mismos esa pregunta, en un momento en que ese “sistema” se está deshaciendo también de ellos para proseguir con el proceso de desertificación. ¿Con quién formarán equipo ahora?, ¿Se verá la arquitectura entonces animada a pasar del lado de las luchas?

Y es que siempre ha habido una búsqueda del estilo arquitectónico afin a cada momento de la historia, atendiendo a la capacidad de las formas para “hablar” y conmover los cuerpos. Pero quizá no habría tanto que interrogarse sobre qué arquitectura le corresponde al acto subversivo, al cambio, o a la revolución, como si se tratara de dos mundos separados que se dan cita, sino que quizá sea posible encontrar una arquitectura que se *enactúa* en el seno de una acción. Que es ella misma ya revolución, y no tanto su acompañante fiel. Donde su *hacer* sea lo revolucionario.

La Acampada Sol ² fue un buen ejemplo de cómo los arquitectos han estado tratando de buscar un sitio en este momento de cambio. Desde los primeros días en la Puerta del Sol fueron articulándose formas y acciones hasta llegar a construir una ciudad dentro de la ciudad. Sin arquitectos. Estas formas fueron apareciendo simultáneas a formas de uso, formas necesarias y practicadas. En un momento determinado un grupo de arquitectos afines al fenómeno levantaron una ordenada casita con la lógica del campamento para catástrofes que buscaba ser un modelo de construcción del “movimiento”, casi una patente, como si hasta ese momento no hubiera aparecido un discurso arquitectónico, cuando lo cierto es que esa ciudad estaba ya levantada y llena de lugares y ensamblajes arquitectónicos. Y es que no es fácil para un arquitecto encontrar un lugar social distinto desde el que pensar. Así que muchas voces pronostiquen la disolución de la arquitectura como disciplina. El propósito de este texto no es tanto buscarle un futuro como tratar de juntar pequeñas pistas, posibles aliados en mundos que no han sido atendidos hasta ahora por la reflexión arquitectónica, y en donde quizás se puedan recuperar actitudes.

² La plaza se tomó a partir de la noche del 15 de mayo de 2011 antes de las elecciones generales. <http://madrid.tomalaplaza.net/>



módulo auto-construido con tubos cartón para Sol * ciudad específica de Acampada Sol

Volvemos ahora a los dos frentes del comienzo, el de la guerra y el del contacto con el animal. Ya que en ellos podrían encontrarse posibilidades a la cuestión que lanza Richir. Ya que frente a la moderna tabula rasa se puede apreciar en ellos una evidente profundidad temporal, y frente a la mano creadora del demiurgo aparece también en ellos un impulso por construir colectivamente. Como caso de estudio de estos dos frentes se da el fenómeno de la *palombière* como cabaña de contacto con el mundo animal, y la trinchera como forma de organización en la batalla. El caso de la *palombière* se ocupa de las numerosísimas cabañas de caza, autoconstruidas, que hay en las regiones boscosas del suroeste francés, una tradición que se inicia en la Edad Media y que sigue vigente hoy en día. El segundo caso de estudio, las trincheras y las barricadas, se ocupa de las operaciones constructivas propia del enfrentamiento bélico, se las denomina también *fortificación de campaña*. La guerra civil española fue un momento de transición para la forma del combate ya que se comenzó abriendo trincheras a la manera de la Gran Guerra y se terminó ensayando las nuevas formas que prepararon la Segunda Guerra Mundial. Estos dos casos, aparentemente distanciados, guardan, sin embargo, conexiones sutiles entre sí. Este pequeño análisis presentará algunas de ellas, y una investigación más profunda será presentada en forma de tesis doctoral ³.

Paso a dos.

La reflexión que ahora comienza se va a organizar vinculando imágenes de ambos casos en una secuencia, una suerte de paso a dos que irá recorriendo sus afinidades. Apuntes breves para un encuentro de la arquitectura y las formas de resistencia.

Como preámbulo cabe decir que ambos casos se han elegido por ser dos fenómenos territoriales capaces de interpretar el paisaje de maneras singulares. Que además ocupan grandes extensiones de territorio, y cuya presencia es hoy día, a pesar de su aparente anonimato, un asunto de plena vigencia. Son arquitecturas que *toman posición*⁴, y ese posicionamiento se da al menos en dos frentes: en enclaves geográficos de condiciones precisas y en

³ Dicha investigación será visible a su vez en la dirección <http://susanavelasco.net/>

⁴ Y recogen los análisis que de esta acción hace Georges Didi-Huberman en *Cuando las imágenes toman posición*.

sensibilidades que tienen que ver con la política, ya que hemos encontrado política en la sensibilidad puesta en marcha en la *palombière* – una política distinta si se quiere, capaz de acoger un modo de vida, pero también un acto de autonomía que produce un encuentro entre la arquitectura y la naturaleza – y a su vez en la trinchera como forma territorial capaz de defender a los cuerpos y a sus ideas. Ambos casos son fenómenos surgidos de la necesidad y el impulso de algunas comunidades y pueblos, no es por tanto una decisión administrativa la que las promueve, de ahí que guarden consigo por tanto las ideas de auto-construcción y auto-gestión. Podemos también decir que ambos son ejemplos de operaciones arquitectónicas *de campaña* ⁵, forma de denominar a operaciones inmediatas sobre el terreno, con los medios que se han podido transportar combinados con materiales encontrados en el lugar y aprovechando las condiciones del entorno. Son dos casos aparentemente distanciados, pero que guardan, sin embargo, conexiones sutiles entre sí.

Estas similitudes no hacen sin embargo que sean fenómenos equiparables. Uno de ellos ayuda a la comprensión del otro. Su mayor diferencia reside en que uno de los fenómenos está plenamente vivo y activo y el otro es un fenómeno casi del pasado. Para ser más concretos, la fascinación que causa en ciertos espíritus el mundo de las trincheras y las fortificaciones de la guerra civil es difícilmente saciable, ya que no podemos asistir al fenómeno completo, únicamente a sus restos. Y por ejemplo en mi caso este vacío queda, si no completado, al menos mitigado por el conocimiento del fenómeno de la *palombière*, una actividad vigente hoy día que comparte con el anterior muchas de sus características, permitiendo así completar la parte en vida que le falta a la anterior. En sus diferencias también se ponen a prueba ambos mundos, cuánto de actitud política tiene cada uno o qué relación comunitaria es capaz de albergar.

* La forma popular *



19 de julio 1936., barricadas en Las Ramblas. Fot.A.Centellés



* Cazadores de palomas en los campos, en octubre. Las Landas.

Nada más conocer la sublevación militar de mil novecientos treinta y seis una multitud salió a la calle, a los bordes de los pueblos y comenzó a levantar parapetos y barricadas en un impulso espontáneo. Adoquines, carros y muebles amontonados cambiaron la forma urbana y también la actividad de los cuerpos, que ahora casi formaban parte de

⁵ Se puede consultar una interesante investigación al respecto: La fortificación de campaña en la Guerra Civil española, Jacinto Arévalo Molina. http://www.portalcultura.mde.es/Galerias/revistas/ficheros/RHM_98.pdf

las barricadas en un nuevo escenario de domesticidad. Los primeros meses tuvieron mucho de autoorganización y autogestión, la gente corriente no dudó en tomar las herramientas. Por otra parte la tradición de caza en *palombière* en el suroeste francés viene de antiguo, fue la clase campesina y pobre quien comenzó con este tipo de caza menor. La cabaña, su gestión y todos los instrumentos necesarios han permanecido siempre en manos de los cazadores y sus familias, alejados de las administraciones. Sorprende como aún hoy día es un fenómeno que sigue descansando en relaciones locales, ya que muchas de las cabañas se encuentran en terrenos cedidos entre vecinos, y los métodos siguen siendo autoconstruidos sin que la legislación haya entrado apenas en la forma de construir. Esta situación de vacío legal es hoy excepcional y ha permitido que estas cabañas y su forma de vida asociada sigan estando en manos de quienes las disfrutaban. Es interesante analizar cómo ni barricadas⁶ ni *palombières* proceden de corrientes académicas ni de fenómenos cultos sino del impulso popular. Son fenómenos que no llevan firma, y en ellos se da un cierto anonimato. Tampoco para su construcción se solicita una licencia de obras. Ambos casos son algo más que actuaciones puntuales, a ellos están asociados formas de vida completas en donde quedan alterados todos los parámetros que componen la construcción habitual de un mundo.

* La forma política *



Puesto de mando atrincherado en Carabanchel. Archivo de J. Arévalo.



* Milicianos como Diógenes GCE. Fot. David Seymour.

Son arquitecturas donde se da una estrecha relación entre unas formas de vida y formas de política. Las formas que las componen vehiculan ideas, están proponiendo una posición vital que toca la vida de los seres humanos y a su organización. Las formas de su arquitectura son vectores de una forma política.

⁶ La construcción de barricada es un ejemplo de “trabajo apasionado” y no pagado: formulación de Fourier citada en el Libro de los pasajes de W. Benjamin, donde dedica un capítulo a estudiar dicha cuestión en el capítulo “Insurrección y combates de barricadas (1830-1848)”

* La forma corporal *



Postal de una palombière. Colección de Jacques Luquet * Escuela de trincheras en Orma. Guerra Civil Española. Fot. A. Centellés.

En estos dos escenarios se da la figura de un cuerpo *empoderado*. El papel de los cuerpos es consustancial al de la arquitectura. El cuerpo que los da forma y los habita es del todo necesario en la comprensión de estas construcciones. Incluso cuando el cuerpo no está presente es visible cómo su acción impregna todas las formas, los ensamblajes y los ingenios. No se trata en estos casos de cuerpos figurantes – como en la mayoría de nuestras arquitecturas –. Incluso la corporalidad es una característica que a su vez se traspasa al espacio construido: podríamos decir que estas construcciones no son arquitecturas sino que son más bien cuerpos.

* Situaciones de densificación *



Alzado lateral de palombière. Lot et Garonne * Líneas de un frente organizado defensivamente. Gráfico a mano, manual militar.⁷

⁷ Reglamento de organización y preparación para el combate. Dirección general de preparación de campaña. Tomo II. Talleres del depósito de la

Frente a las arquitecturas de la volumetría, éstas son arquitecturas donde el proceso en el que son producidas no opera como una tabla rasa sino por densificación de un medio antes existente. Para aparecer en el mundo les es imprescindible un medio con el que pactar. Esta característica le configura una verdadera componente procesual. Son arquitecturas extendidas en el tiempo, arquitecturas *del tiempo*, tanto en su proceso constructivo como en la posterior aproximación sensible a ellas. Son por tanto difíciles de fotografiar. No producen “imágenes bellas”. Producen experiencias.

*** Estados reversibles ***



Restos de trincheras GCE. Morata de Tajuña



* Palombière. Lot et Garonne.

De la misma manera que son capaces de acoger el tiempo en su configuración su forma es reversible en el medio en el que se ubican. En pocos años de no mantenimiento ese medio las vuelve a disolver debido a que los materiales con los que se configuran son los mismos que están en ese medio, no se trabaja con duras cimentaciones y los ensamblajes constructivos permiten un cierto movimiento para que sean transformables. Los cuerpos de estas arquitecturas precisan de mantenimiento y cuidados, de tomas de decisiones constantes. Interpelan constantemente a quien las habita.

*** Estados limítrofes ***



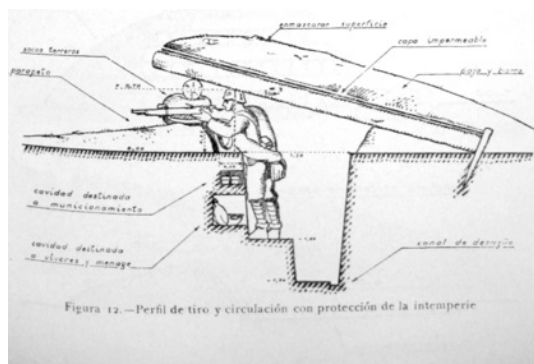
Línea de trincheras de la defensa de Madrid. GCE. *



* Alianza sonora en una palombière. Humano-paloma.

En ambos casos se dan encuentros que tocan los límites de la existencia. Comenzando por el límite entre la vida y la muerte. La vida propia y la del que está enfrente – animal o humano –. Pero también es un estado límite si atendemos al encuentro que se da entre seres que durante un tiempo se disponen a formar una comunidad en los límites de una condición de civilización. En medio de un territorio en guerra o de un bosque se da en ellos una cierta intemperie, una condición *de campaña*.

* Guaridas de espera *



Plano superior de la cabina de la *palombière* abierto al horizonte * Sección de trinchera cubierta. Manual de fortificación Capdevilla

Estar camuflado, estar al abrigo, observando. La mayor parte del tiempo que pasa en estas arquitecturas está dedicado a una espera atenta. La construcción es un dispositivo defensivo-ofensivo pero fundamentalmente es una guarida para la espera. Esa espera no es estéril, es un tiempo de toma de conciencia y observación, incluso un tiempo lúdico en compañía.

* arquitecturas concretas *



Postal, *palombière* en Las Landas. Colección Jacques Luquet.

* Levantando con sacos terreros la defensa de Madrid. GCE.

Frente a la abstracción que ha guiado a la arquitectura como forma autónoma – capaz de ser comprendida únicamente desde sus códigos –, estos dos casos forman junto con la actividad humana que acogen una suerte de ecosistema, de mundo completo que se resiste a ser abstraído a un lenguaje. En ese mundo se ponen en juego comportamientos específicos: rituales de pasaje, formas singulares de convivencia y elementos fundadores de una forma de grupo. Prefiguran con ellas una comunidad. Comunidad no cerrada, no dogmática, sino más bien comunidad instantánea.

¿modelos?

Es necesario señalar que ambos fenómenos producen en el territorio un patrimonio construido que no ha sido tenido aun tenido en cuenta, ni estas cabañas de caza están protegidas ni hay una legislación en España sobre los restos constructivos de la guerra civil. Tampoco se ha contemplado la posibilidad de que formen parte de un *patrimonio cultural*, sin embargo la calidad de estas arquitecturas las hace merecedoras de una atención por parte de sistemas de protección.

Más allá de la conveniencia de su conservación su mejor aportación quizá sea que traen consigo una actitud singular y ejemplar con respecto al territorio, el medio y la naturaleza muy distante de las actitudes que hoy se promueven, basada en el trabajo activo con el medio. Cuestiones hoy en el centro del debate político-arquitectónico, en un momento donde se está legislando para que todo el territorio pueda ser ocupado por actividades constructivas y humanas, como por ejemplo con el *anteproyecto de ley de viviendas rurales sostenibles de la Comunidad de Madrid*⁸ – ley que cuenta con numerosas críticas al ser acusada de beneficiar únicamente a los propietarios de grandes fincas que ahora podrán levantar en suelos protegidos sus residencias en lugar de buscar una verdadera mejora de la vida de todos en el medio rural –. También en un momento en que Francia está comenzando a legislar duramente en materia de libertades digitales y de formas de alojamiento con la ley conocida como *Loppsi 2 – Loi d'orientation et de programmation pour la performance de la sécurité intérieure* – en contra de las formas de habitar denominadas nómadas o *fuera de la norma*. Aquellas vidas precisamente cuya forma es más creativa, aquellos quienes están ingeniando relaciones diferentes con la propiedad, la colaboración o la solidaridad, aquellos que están explorando si las clases oprimidas pueden encontrar una autonomía. Una lucha que está defendiendo un buen futuro para todos, también para el medio natural.

8 Así comienza la exposición de motivos del anteproyecto de ley: “Una aspiración de los ciudadanos hoy en día es la de poder vivir en el campo y trabajar en la ciudad. La presente Ley de Viviendas Rurales Sostenibles responde a ese anhelo de los madrileños por vivir en entornos menos urbanizados en contacto con la naturaleza”. Se puede consultar en http://www.madridiario.es/madridiario/medioambiente/viviendas_rurales.pdf



Imágenes de las protestas ciudadanas contra la Loppsi 2, especialmente en las regiones del Suroeste de Francia.

Sin duda hay un conflicto entre la libre elección de una forma de vida y la necesidad que tiene el sistema de regulación. Por parte de la administración es probable que exista una falta de voluntad por abrir posibilidades, y por parte de la sociedad es posible que falten buenos ejemplos de formas de convivencia.

Estas actitudes que aquí se han recuperado pueden ayudar a encontrar mejores maneras de legislar para no perder las formas vivas del territorio, pero sobre todo buscan aportar actitudes que se puedan recuperar a escala pequeña. Son actitudes combativas con el presente. Tratan de mostrar la belleza de la auto-construcción, la poética del acercamiento al animal y la potencia del contacto de los cuerpos con el territorio. Pero reivindican también la amplificación de los supuestos de la arquitectura.

Esta secuencia de *paso a dos* quiere ver que en esta cansada Europa las *palombières* y las trincheras son una suerte de lugar utópico que además anticipa las relaciones sociales del futuro. Pero sobre todo trata de encontrar lo que pueda haber de resistencia en el trabajo de la arquitectura y cuanto de esta disciplina podríamos transformar para en alguna medida acercar, de verdad, la arquitectura a la vida.

Arquitectura y fenomenología. Sobre *La arquitectónica de la «indeterminación» en el espacio*

Luis Álvarez Falcón
Universidad de Zaragoza
www.luisalvarezfalcon.com

Resumen

La investigación propuesta pretende presentar las principales conclusiones de la estética fenomenológica en torno a la constitución del espacio y a las condiciones que hacen posible la experiencia del arte. En primer lugar, partirá de los antecedentes históricos del pensamiento husserliano a principios de siglo para llegar a las últimas y más recientes investigaciones sobre el proceso de constitución del espacio y sobre los dinamismos subjetivos que intervienen en dicho proceso. En segundo lugar, desarrollará el concepto de «indeterminación» aplicado a las principales tendencias de la arquitectura contemporánea, haciendo una revisión crítica de las principales propuestas históricas de la arquitectura del siglo XX a la luz de su interpretación fenomenológica. En tercer lugar, proyectará la descripción fenomenológica de los “lugares de indeterminación” en la configuración urbana del espacio público. Por último, tratará de mostrar el origen de la «rítmica» en los sistemas de articulación que han de configurar las principales tendencias actuales de la arquitectura.

Palabras clave

Subjetividad, espacio, lugar, indeterminación, síntesis de cumplimiento, rítmica.

Abstract

The current research aims at presenting the main conclusions of phenomenological aesthetics around the constitution of space and the conditions that make the art experience possible. First of all, our study will commence from the historical antecedents of Husserlian thought at the beginning of the 20th century to reach the latest most recent research on the process of constitution of space and on the subjective dynamics involved in this process. Secondly, it will elucidate the concept of «indeterminacy» as applied to the major trends of contemporary architecture, by giving a critical review of the main historical proposals of twentieth century architecture in the light of their phenomenological interpretation. Thirdly, it will project the phenomenological description of the “places of indeterminacy” in the urban planning of public space. Finally, the study will attempt to show the origin of the “rhythm” (*Rhythmik*) in the joint systems that have set the major current architectural trends.

Keywords

Subjectivity, space, place, indeterminacy, synthesis of performance, rhythm.

Résumé

La recherche proposée veut présenter les principales conclusions de l'esthétique phénoménologique en ce qui concerne la constitution de l'espace et les conditions qui rendent possible l'expérience de l'art. Dans un premier temps, cette recherche partira des antécédents historiques de la pensée husserlienne du début du siècle pour arriver aux dernières recherches, les plus récentes, sur le processus de constitution de l'espace et sur les dynamismes subjectifs qui interviennent dans ce même processus. Dans un deuxième temps, elle développera le concept « d'indétermination », appliqué aux principales tendances de l'architecture contemporaine, faisant une révision critique des principales propositions historiques de l'architecture du XXe siècle à la lumière de son interprétation phénoménologique. Dans un troisième temps, elle projettera la description phénoménologique des « lieux d'indétermination » dans la configuration urbaine de l'espace public. Enfin pour finir, cette recherche essayera de montrer l'origine de la « rythmique » dans les systèmes d'articulation que les principales tendances actuelles de l'architecture doivent configurer.

Mots clés

Subjectivité, espace, lieu, indétermination, synthèse d'accomplissement, rythmique.

Arquitectura y fenomenología. Sobre *La arquitectónica de la «indeterminación» en el espacio*

Luis Álvarez Falcón
Universidad de Zaragoza
www.luisalvarezfalcon.com



Título: Bloque.

Autor: Fernando Martín Godoy, Zaragoza 1975.

© La imagen ha sido cedida por cortesía del autor para la ilustración de esta publicación.

Presentación. Arquitectura y fenomenología.

«Para iluminar filosóficamente el problema de la imagen poética es preciso llegar a una fenomenología de la imaginación. Entendamos por esto un estudio del fenómeno de la imagen poética cuando la imagen surge en la conciencia como un producto directo del corazón, del alma, del ser del hombre captado en su actualidad».

Gastón Bachelard.

Entre el 26 y 29 de junio del año 2009, en la Universidad de Seika, en Kioto¹, se celebró la Segunda Conferencia Internacional de Arquitectura y Fenomenología, congregando a una serie de teóricos e investigadores procedentes de diversos ámbitos. Desde los últimos tiempos la relación entre arquitectura y fenomenología ha despertado un especial interés, tanto artístico como filosófico. El historiador y arquitecto noruego Christian Norberg Schütz (1926 - 2000) fue uno de los primeros en introducir oficialmente la fenomenología en la discusión arquitectónica. En sus libros *Existencia, Espacio y Arquitectura* (1971), *Genius Loci, Hacia una Fenomenología de la Arquitectura* (1980) y el *Concepto de Habitar* (1985), nos muestra un principio de correspondencia y un cambio de orientación que están en la base del discurrir del pensamiento contemporáneo. El CIAM, Congreso Internacional de Arquitectura Moderna, fundado en junio de 1928, en el castillo de la Sarraz en Suiza, por Le Corbusier, y Sigfried Giedion, y el Comité Internacional para la Resolución de los Problemas de la Arquitectura Contemporánea, supieron expresar una ampliación de las necesidades teóricas que, por otro lado, se hacía ostensible tanto en el arte como en la ciencia, desde la atonalidad hasta la física y las vanguardias del primer tercio de siglo.

La era de la reproducibilidad técnica, tal como ya había anunciado Walter Benjamin, iba a exigir una ampliación para acceder a una nueva situación, cuyas condiciones de posibilidad requerían la salida de un contexto determinado por las concepciones clásicas. En arquitectura este acceso iba a coincidir con la ampliación misma de la filosofía. La planificación urbana y el llamado Estilo Internacional serían ambos responsables de una desestabilización. La rítmica aparecería a la vez que la estandarización. Las necesidades teóricas de este nuevo ingreso en una situación post-clásica llevarán a la arquitectura a una nueva refundación. El primer tercio de siglo será definitivo en esta ampliación. El ansia de crear un nuevo lenguaje ha llevado a los arquitectos a agotar todos los recursos. Construir, habitar, pensar parecen recurrentes en el discurso de una arquitectura desestabilizada que ha ido travistiendo, según su conveniencia, las insuficiencias de nuevos postulados formales, generando una moda: una arquitectura de poder y de ambición, devuelta consumo, especulación e ignorancia.

La poética del espacio, sus propias configuraciones y creaciones, denominaciones y significaciones, han modificado

¹ Architecture and Phenomenology. June 26-29th. 2009. Kyoto. Japan. <http://www.arch.usf.edu/arch-phenom2/>

la indivisibilidad del artefacto arquitectónico y su aparición como elemento constitutivo del entorno urbano. El discurso teórico padece de una extrema necesidad de ideas, aproximando más que nunca los ámbitos de la arquitectura y la filosofía. Si bien hay algo de perversión esnobista, tal como ocurre de costumbre en el espacio de las artes, sin embargo, la jerga de la estética y su habitual deleite en la terminología filosófica no podrán contener una rigurosa reflexión. La *scala naturae* y la escala fenomenológica serán diferenciadas en el par dialéctico construcción-constitución, poniendo en juego los diferentes niveles de subjetivación propios de la vida de la conciencia. La fenomenología y la práctica arquitectónica exhibirán la necesidad de ensanchar las concepciones acerca de la naturaleza misma del fenómeno. Será inevitable coincidir en este camino, propio del pensamiento del siglo XXI.

En el año 2008, en los contextos del proyecto de investigación «Espacio y subjetividad: ampliaciones y quiebras de lo subjetivo en la ciudad contemporánea» de la Universidad Europea de Madrid (HUM2007-60225) y del Seminario *[Inter]sección*, grupo de investigación de filosofía y arquitectura, redacté una intervención para la Facultad de Arquitectura de la U.E.M. Su exposición iba dirigida al profesorado y al alumnado de esta facultad. Casi un año más tarde, y en forma de conferencia, dicho trabajo fue expuesto en el auditorio de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), Morelia, México, previa solicitud de colaboración al Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de dicha Universidad. Tres años después el texto de esta lección será publicado por *Análisis*, órgano de la Universidad de Santo Tomás, en Bogotá, Colombia. El interés suscitado por la investigación no radicará tanto en sus contenidos concretos como en el objeto de su análisis. Un necesario imperativo didáctico marcará la exposición y el orden de las ideas de esta lección. No hay que olvidar el público al que va dirigida.

A continuación, podrán leer la transcripción de la intervención del martes, 17 de febrero de 2009, en el contexto de Villaviciosa de Odón, Madrid. Mis agradecimientos van dirigidos a la Universidad de Santo Tomás por la edición de este texto en el monográfico «Filosofía y Arquitectura», y especialmente a Juan Sebastián Ballén Rodríguez. Por supuesto, mi reconocimiento se extiende al seminario *[Inter]sección* y a la Facultad de Arquitectura de la U.E.M, y en concreto a los profesores Luis Arenas y Fernando Espuelas. Muy especialmente quisiera destacar mi gratitud a la Facultad de Arquitectura de la UMSNH, en México, a sus profesores y a su alumnado. Del mismo modo, es necesario recordar la imprescindible presencia del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Por último, agradecer el excepcional trabajo de Pablo Posada Varela y de los compañeros de EIKASÍA. Sin su rigor, su responsabilidad y su fina intuición filosófica, este discurso no sería posible.

La arquitectónica de la «indeterminación» en el espacio.

Introducción. El método fenomenológico y las ontologías regionales.

Decía Immanuel Kant en el inicio de la *Doctrina trascendental del método* que la «arquitectónica» es el arte de los sistemas. Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, una mera recopilación o agregado, sino que deben configurar siempre un sistema. Para comenzar hagamos un poco de historia. En el contexto teórico del neokantismo de finales del siglo XIX, Paul Natorp se enfrentó a la interpretación psicologista dominante de la filosofía de Kant². De esta forma, Natorp planteó las líneas generales del argumento contra el *psicologismo* que Edmund Husserl recogió en su obra seminal e intempestiva: *Logische Untersuchungen* (Investigaciones Lógicas)³.

Desde un principio el interés de Husserl estuvo siempre determinado por los procesos de descripción puros de esencias, que daban cuenta de las maneras en que los objetos aparecían a los distintos momentos de conciencia, y por los análisis constituyentes que utilizaban estos momentos descriptivos como hilo conductor para descubrir los actos y los procesos de conciencia en los que resultaban constituidos. Los primeros procesos permitieron la aparición de análisis pormenorizados de los aspectos de la vida consciente, tanto de las dimensiones que intervienen en el conocimiento como de los aspectos subjetivos de la moralidad, de la estética, de la religión. La antigua ontología regional se interpretó en clave descriptiva y Husserl se embarcó en una teoría de las diversas ‘ontologías regionales’. En raras ocasiones el análisis fenomenológico de Husserl se aproximó al fenómeno artístico, y mucho menos a la Arquitectura. La descripción fenomenológica de una «obra de arte» aparecerá como tal en *Ideas relativas a una fenomenología pura*, al tratar de abordar la modificación de la conciencia perceptiva, por la que, en la contemplación estética de los ‘objetos’, éstos son neutralizados y ya no se nos ofrecen ni como siendo ni como no siendo, en ninguna modalidad posicional, es decir, como «cuasi-entes»⁴. De este modo, el propio Husserl describirá así el famoso grabado de Durero “El caballero, la muerte y el diablo”.

Desde la publicación, en 1901, de la segunda parte de las *Logische Untersuchungen*, año en el que Edmund Husserl cambió su condición académica de *Privatdozent* en Halle por la de profesor extraordinario en Göttingen, y hasta la actual recuperación de la descripción metodológica de la fenomenología, una multitud de ámbitos de conocimiento, pertenecientes a las diferentes ontologías regionales descritas por Husserl, han aplicado el método fenomenológico para constatar un hecho insoslayable, las raíces epistemológicas de la fenomenología forman parte de un modo natural de aproximación a la descripción pura de la realidad. Por consiguiente, no es necesario conocer en profundidad tales raíces para proceder fenomenológicamente a dicha descripción. De este modo, cualquier

² Natorp, P. «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz)», en *Philosophische Monatshefte* 23, 1887; pp. 257-286.

³ 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.

⁴ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E, Madrid, 1985; pp. 262-263.

aproximación, por sencilla que parezca, al problema de la constitución de la realidad, de la naturaleza del espacio o de la temporalidad, deberá caracterizarse por este contacto ingenuo con las cosas para, finalmente, poder otorgarle un estatuto filosófico que aporte un vehículo de reflexión en la búsqueda última sobre el problema de sus fundamentos. Así, tanto las ciencias formales como las ciencias empíricas naturales y las ciencias humanas se han ido acercando al método fenomenológico como descripción de los fenómenos que las caracterizan. Hoy podemos hablar, sin caer en un reduccionismo escolástico, tanto de una geografía fenomenológica, o de una sociología fenomenológica, como de una estética fenomenológica.

En la presente investigación, partiremos de un presupuesto teórico indiscutible: el análisis de las condiciones que hacen posible el conocimiento y la constitución de la realidad nos remite necesariamente al ámbito de la Estética, en tanto lugar teórico paradigmático. El arte, en todas sus manifestaciones, se presenta como un lúcido banco de pruebas donde descubrir los dinamismos básicos de la propia subjetividad en su intento de generar el sentido y, en definitiva, de constituir el mundo que nos rodea. Por consiguiente, y en tanto caso excepcional, la Arquitectura aparecerá como una expresión singular del ejercicio lúdico y funcional del uso de recursos prácticos fundamentados en la dinámica de estas primitivas efectuaciones que, de ordinario, se muestran en las síntesis espaciales y temporales que constituyen la realidad, y que, en este caso, de manera más o menos inconsciente, han servido y sirven para la práctica y configuración del entorno virtual que conforma el paisaje urbano de nuestro espacio más próximo.

En lo sucesivo, trataré de acercarlos, de un modo simple y llano, a algunos de los elementos teóricos que desde la fenomenología componen el debate actual sobre la constitución del espacio y del tiempo, y su expresión en la Arquitectura contemporánea. El objetivo último de esta exposición será aportarles instrumentos teóricos y recursos prácticos para la comprensión del estado actual de las formas arquitectónicas y de su posible evolución desde la perspectiva estética y funcional del mundo contemporáneo. Aunque pueda parecer ambicioso por mi parte, no dudo que la exposición de este debate actual, en los términos fenomenológicos ya anunciados, puede y debe invitar al desarrollo de la invención y la creación en el espacio de las artes y, sobre todo, en el estado vigente de su permanente crítica e innovación.

La célebre querella planteada por Husserl contra el psicologismo, registrada a principios de siglo en las *Investigaciones Lógicas*, ha inaugurado una de las más potentes sistematizaciones filosóficas del siglo XX. Su actualidad cobra todavía más vigencia a medida que las principales alternativas especulativas han ido mostrando sus carencias teóricas y sus insuficiencias conceptuales. El fracaso reduccionista de las aproximaciones analíticas y estructuralistas, el falso circularismo de los tratamientos hermenéuticos, el revenido historicismo y la débil impostura de un supuesto pensamiento post-moderno, han mostrado la escasez y la falta de alternativas teóricas que articulen rigurosamente la práctica en los diferentes ámbitos del pensamiento y de la acción. Un pensamiento de

survol, en los términos de Merleau-Ponty⁵, sobrevuela por encima de las principales instituciones simbólicas racionales: la Ciencia, el Arte, la Técnica, la Religión, la Filosofía.

La herencia fenomenológica ha cobrado fuerza al demostrar que, al margen de las corrientes de moda y de los movimientos filosóficos estereotipados, la fenomenología es pues sinónimo de una cierta «intuición» que, lejos de representar una alternativa teórica más, se presenta como una actitud propia del pensamiento al enfrentarse al *aparecer* mismo de los fenómenos. Su modo de hacer frente a los problemas tradicionales de la realidad, del conocimiento y de la acción no conforma una opción más entre las diferentes y oportunas sistematizaciones, sino que determina y designa una condición de la conciencia en la cual toda actitud especulativa, independientemente de su objeto de análisis, ha de enfrentarse con el mundo en tanto forma del «fenómeno». De este modo, el conocido lema “a las cosas mismas” encubre el esfuerzo por traducir la actitud «natural» con la que nos arreglamos en el mundo a una actitud «teórica», es decir, radicalmente filosófica.

Fenomenología es, pues, sinónimo de esta «intuición», de esta visión primordial de lo que se da, de lo que *aparece*; no es tanto una vuelta a las cosas mismas sino, más bien, al modo en que éstas se nos dan, el modo de su revelación, ya sean cosas, objetos, artefactos o construcciones. En este sentido, tanto el debate teórico sobre la evolución de la Arquitectura contemporánea como su propia práctica en el espacio urbano deben de ser sometidos a su reflexión, teniendo en cuenta que en su esencia, como en la esencia de todas las artes, el *aparecer* es el resultado intencional de los actos subjetivos —en último término operaciones— que dan sentido a las construcciones arquitectónicas, de manera que éstas se revelan también como productos de un proceso de *constitución*.

Cuando Vitruvio, en sus *Diez libros sobre la arquitectura*, nos recuerda la importancia de los cinco factores fundamentales: dispositio, eurythmia, symmetria, decorum y oikonomia, es decir, ordenación, armonía, simetría, conveniencia y economía, no hace más que recordarnos la misma crítica constructiva que, siglos más tarde, el mismo Walter Gropius, en la república de Weimar, utilizará para aplicar la racionalidad en los procesos formales del arte, de un modo afín a la dialéctica de la filosofía fenomenológica, a la que ambos, tanto Vitruvio, *malgre lui*, como Gropius o Le Corbusier, estarán teórica e inexorablemente ligados.

Presupuestos fenomenológicos en la constitución objetiva del espacio.

En 1919, coincidiendo con la posesión por Husserl de la cátedra de Friburgo, heredada de las manos de Rickert, se publica el «Programm des Staatlichen Bauhauses in Weimar»⁶. En su *Prefacio*, Gropius dejará patente la conexión

⁵ Álvarez Falcón, L. «Lo impensado de la no-filosofía: Merleau-Ponty 1908-2011», en ANÁLISIS, Revista de Humanidades, n° 75, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, Colombia, 2010.

⁶ Gropius, W. *Idee und Aufbau des Staatlichen Bauhauses*, ed. de la Bauhaus, Weimar, 1923.

de los presupuestos teóricos de partida con el contexto filosófico de la época. La Arquitectura, como el resto de las artes, permanece sin duda como representación, como manifestación de la realidad dentro de sus leyes, en las categorías fundamentales de espacio y tiempo. Cada uno, en cuanto obra empleando objetos que pertenecen a la realidad, aprehende la realidad; no es una realidad constante, genérica y panorámica, sino ese algo de realidad que está en el espacio y en el tiempo del acto. Esta reflexión se encuadrará en un contexto crítico en el que las vanguardias anunciarán la radical transformación de una determinada concepción del mundo (*Weltanschauung*). De ahí, que hayamos elegido este periodo de la historia de la arquitectura en su paralelismo teórico con el contexto fenomenológico y artístico. Tal paralelismo se exhibirá, por un lado, desde el propio arte, partiendo de Cézanne y de la elaboración de una ruptura sintáctica por parte del cubismo; por otro lado, desde el nuevo paradigma de la música contemporánea, desde los avances de la física, o desde las propuestas de un nuevo contexto social que pone en tela de juicio las coordenadas culturales de una época que ha ingresado en su fase final, que Thomas Mann describirá como una enfermedad que lleva en sí los gérmenes de la duda y del desengaño, y que el propio Husserl calificará como la “crisis de las ciencias europeas”.

En este álgido periodo de fusión teórica, tanto William Morris con su *Arts and Crafts* como la Kunstgewerbeschule y el Deutsche Werkbund, en tanto antecesores directos de la Bauhaus, serán deudores de las concepciones estéticas de Fiedler. Su influencia en la arquitectura contemporánea será decisiva. Sus presupuestos teóricos contendrán el germen inconcluso de las investigaciones fenomenológicas de su tiempo. Fiedler se nutrirá de las orientaciones que, tras los avatares del primer tercio de siglo, se harán patentes en las concepciones de Heidegger. El propio Fiedler confirmará sus presupuestos en una clara reminiscencia baumgartiana:

«La esencia del arte es fundamentalmente simple: elevación de la conciencia intuitiva desde un estadio oscuro y confuso a su forma de claridad y determinación concreta [...] El principio de la actividad artística es la producción de la realidad en el sentido de que en la actividad artística la realidad alcanza su existencia, es decir, su forma concreta en una determinada dirección [...] El arte no es un enriquecimiento arbitrario, algo más en la vida, sino el desarrollo necesario de la misma imagen del mundo».

Las profundas intuiciones de Fiedler se concretarán en la dialéctica «artesanía-industria». A ello habrá que añadir las ideas de Ruskin y Morris, que junto al trabajo de divulgación de Hermann Muthesius, sentarán las bases de una interpretación práctica de la *Sachlichkeit*. Aquí tendrá sentido la aparición de un elemento cuya relevancia para la arquitectura del siglo XX será fundamental: la pedagogía formal. En este momento, el final del simbolismo y del naturalismo se dará cita con el último expresionismo arquitectónico. La nueva idea del espacio tomará como referencia teórica el mismo contexto de las lecciones que en 1907, bajo el título *Ding und Raum*⁷, Edmund Husserl había propuesto para inaugurar toda una teoría sobre la fenomenología de la percepción.

⁷ Husserl, E. *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Hua. XVI, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973.

La nueva idea del espacio no se fundará sobre la intrínseca cualidad de elasticidad, de tensión, del impulso de los nuevos materiales, sino sobre la organización, la coherencia, la mecánica del trabajo humano. Aquí se harán patentes las conclusiones que, posteriormente, la fenomenología defenderá: la distinción «espacio-lugar» y el cuerpo como sistema de referencia. De este modo, y tal como más tarde recordará el propio Heidegger⁸, el espacio será definido en relación a la actitud originaria de nuestro *ser-en-el-mundo*: un espacio que es al mismo tiempo distancia a superar (*Entfernung*) y disposición de las cosas en un orden dado (*Ausrichtung*), correspondiente a nuestro deseo de servirnos de ellas y, a saber, un conjunto de lugares, distancias y direcciones, en las cuales la subjetividad misma está implicada y que modifica en su valor con nuestro cambio de posición en el conjunto.

Para la Arquitectura del siglo XX, la forma comenzará a ser el estrato más actual de la realidad, siendo la superficie la referencia en la que aparecen los dinamismos de la subjetividad en el proceso de constitución. La construcción sobre la superficie representará la expresión de la constructividad propia de la conciencia. Por consiguiente, la Arquitectura condicionará las relaciones vitales del sujeto con la realidad, determinando las dimensiones del mundo circundante, definiendo el espacio de la vida y del trabajo humano; será una manifestación del espacio mismo en su construirse y reflejará la dimensión de la vida social en su complejidad y totalidad.

Percibimos el espacio con todo nuestro “yo”, en tanto punto nulo o célula de espacialización, incluyendo nuestra conciencia, nuestro cuerpo, descubriendo el espacio inmaterial de la apariencia y de la visión interna, de los fenómenos y de las creaciones ideales. El espacio material no es sólo un espectáculo que afecta a nuestra sensibilidad, sino una realidad que se alcanza con la mano, que está a la mano (*zuhandenheit*), tal como indicaba Heidegger, en el acto mismo de percibir, de realizar un movimiento o un trabajo. Todos los momentos de la cultura humana se contextualizan en la organización y configuración de este espacio, y todo el sistema sensorial entra en juego para una mayor relación y una más profunda penetración en la realidad. Esta nueva espacialidad así adquirida está estrechamente ligada a la experiencia que la subjetividad misma adquiere en la operación con las relaciones formales del espacio circundante y, por lo tanto, es inseparable de la temporalidad de esta experiencia. El mundo circundante se transforma según una rítmica espacio-temporal, apuntada ya por Klee y Kandinsky como traspaso o recuperación recíproca de fuerzas activas y pasivas, o como «líneas de tensión», es decir, índices de la constitución del lugar en un espacio propio en el que la subjetividad contribuye como punto de referencia constituyente.

En los albores del siglo XX, la vanguardia de las artes ya había dejado patente la necesidad de profundizar en el origen y desarrollo de las formas desde aspectos muy diversos: desde la perspectiva de Picasso o Juan Gris hasta la fotografía de Man Ray o Eckner. El arte, en todas sus expresiones, iba a convertirse en la manifestación de la forma del «fenómeno» en el que *aparece* el mundo. La ubicación de las cosas en el espacio nos conducía a una actitud

⁸ Heidegger, M. *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum. Die Kunst und der Raum*. Erker-Verlag, St. Gallen, 1996. Traducción española: *Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio. El arte y el espacio*. Trad. Mercedes Sarabia, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003.

crítica sobre nuestro *ser* en el espacio. De ahí que, entre 1921 y 1925, Marcel Breuer en su afamado «laboratorio del mueble» indagara sobre las líneas tensas y las curvas elásticas que tienden a acompañar los movimientos espontáneos del cuerpo humano en un encuentro de coordenadas, un abstracto lugar espacial al que la propia subjetividad dará vida y concreción. El tubo metálico será un claro exponente de esta deriva fenomenológica. Es conocida por todos su irónica alusión a un futuro cercano donde el progreso deberá permitirnos sentarnos sobre columnas de aire brotadas del suelo. En el fondo, lo que aquí se pone en tela de juicio es la conjetura de nuestro *ser-en-el-espacio* como encuentro de coordenadas, su misma posibilidad de replegarse, desaparecer y volver a entrar en el vacío, bajo la secreta convicción de que los objetos y su clausura indeterminada existen solamente cuando nos aproximamos, usamos y manipulamos, comenzando y concluyendo con ciertos actos de nuestra vida en los que intervienen las síntesis constituyentes de nuestra propia subjetividad.

La pared se convertirá en una pantalla virtual donde proyectar la profundidad que se supone o anticipa más acá o más allá. El suelo terminará siendo el horizonte de partida subjetivo y el anclaje último de mi campo perceptivo en torno al cual el espacio se configura. Las superficies tendrán el objetivo de compensar o llenar el hueco de ese espacio, estableciendo una dialéctica de identidad entre lo lleno y lo vacío, entre espacio real y espacio figurado, suponiendo una espacialidad continua, ilimitada, elástica, adhesiva, impelente como un fluido en el cual el cuerpo interno se mueve. Las posibilidades de esta profundidad y de esta plasticidad integradas a la superficie serán aprovechadas como recurso teórico por la arquitectura contemporánea. En este sentido, y ya desde el análisis fenomenológico más preciso, habrá que tener en cuenta tres referencias teóricas ineludibles: el concepto de «síntesis de cumplimiento» y la dialéctica de «lo vacío» (*Leere*) y «lo lleno» (*Fülle*), que serán cruciales en las investigaciones fenomenológicas de Edmund Husserl; los conceptos de «espacialidad» y «corporeidad», y la teoría del «cuerpo» como teoría de la percepción, que aparecerá como núcleo fundamental de las reflexiones fenomenológicas de Maurice Merleau-Ponty; el concepto de «pliegue» y «ritmo», y la concepción de «superficie», que serán desarrollados en profundidad por la filosofía de Gilles Deleuze, *malgré lui*, como una fenomenología en el límite, o como una fenomenología en estado virtual.

En el siguiente epígrafe, volveremos sobre estas tres cuestiones para fundamentar la deliberada distorsión estructural de las formas arquitectónicas como objetivo de la práctica de la arquitectura contemporánea en la búsqueda de la virtualidad del espacio. No obstante, las experiencias artísticas de la primera mitad de siglo ya apuntaron el uso de los recursos implícitos en la transformación de esta racionalidad. La liberación de la arquitectura de la profusión ornamental, el acento en la función estructural, la adopción de soluciones concisas y económicas, etc., representaron el aspecto material de la profunda transformación de un proceso formal que tomaba como paradigma una nueva concepción de la naturaleza misma de los fenómenos en su modo de *aparición*. Con el problema de la práctica parece resolverse en la arquitectura el problema de la realidad empírica o de la naturaleza. Una «nueva visión del espacio», un efectivo *ser-en-el-espacio*, surge con el aparente pretexto de la «construcción». De este modo, el mundo que la arquitectura hace suyo no es el mundo prístino e inmóvil de la naturaleza, sino la

Lebenswelt, el «mundo de la vida», ese suelo originario, infinitamente más extenso que la naturaleza sensible, que el propio Husserl había puesto en evidencia en una de las obras más determinantes para la cultura contemporánea: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*⁹, escrita entre 1934 y 1937. Este problema será crucial, no sólo para la filosofía contemporánea posterior, sino también para la reflexión sobre los fundamentos de la Arquitectura, en cuyo análisis se verá expresado y adaptado, modificando los presupuestos teóricos de partida.

En esta nueva realidad, descrita en términos fenomenológicos, ya no tendrá valor el sentido de la gravedad, que era típico y determinante de la antigua forma arquitectónica. Comenzará a delinearse una nueva estática de las horizontales que, tal como defenderá la Bauhaus, busca contrarrestar la gravedad misma. La simetría bilateral, su orientación obligada sobre el eje central, no tendrán más sentido. Una nueva idea de espacio se expresará en un equilibrio asimétrico y rítmico, superando la inercia y la forzada composición de la antítesis. La intuición fenomenológica de esta visión primordial de lo que se da, de lo que *aparece*, superará todos los discursos programáticos, manifiestos y polémicas sobre la arquitectura moderna. La nueva estática fundada en la *Lebenswelt* irá más allá de la fuerza de gravedad tradicionalmente expresada en las verticales, comprendiendo otras series de fuerzas, no reducibles a la oposición del peso y del empuje, sino manifiestas en la tensión interna y recíproca de las masas: el principio de la pluralidad de los ejes y de los centros de equilibrio; la continuidad de la rítmica; la unidad, sucesión y continuidad de la propia realidad en su *aparecer*. Identidad y diferencia, desde sus orígenes platónicos hasta las formulaciones deleuzeanas¹⁰, habrán modificado la conciencia de que nuestro *ser* ya no precisa de la oposición del *no-ser*. Un problema de orden ontológico se habrá expresado en la arquitectura contemporánea a través de una formulación necesariamente fenomenológica.

La pared dejará de ser un elemento de sostén para ser un diafragma cuya referencia espacializa el lugar en relación al *Leibkörper*, determinado ese espacio según el principio de movimiento que lo genera, es decir, según la vida que se desarrolla en el lugar. Lo vacío y lo lleno no se contraponen en antítesis, sino que son esencialmente inseparables: un lleno puede llegar a ser un vacío, y a la inversa. Vacío y lleno, profundidad y superficie, exterior e interior, forman fenomenológicamente la cadencia de una rítmica espacio-tiempo, tal como lo había planteado el propio Husserl y tal como lo hará la física contemporánea. El espacio será una construcción de la conciencia y una dimensión de la *Lebenswelt*, es decir, del mundo de la vida consciente en su desarrollo.

El análisis fenomenológico del espacio demostrará su indeterminación, su falta de homogeneidad y su continuidad rítmica. De este modo, al igual que el desarrollo de la vida variaba en su intensidad y duración según el ritmo de la

⁹ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969. Existe una traducción española, sin los anexos, de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991. Buenos comentarios en Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre*, FCE, México, 1968; Gómez-Heras, *El a priori del mundo de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989; San Martín (ed.), *Sobre el concepto del mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993; Montero Moliner, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universidad de Valencia, 1994.

¹⁰ Deleuze, G. *Diferencia y Repetición*. Trad. M.S. Delpy y H. Beccaece, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 2006.

propia existencia, así cada fracción de espacio tendría una duración y extensión variables de acuerdo a la intensidad y la dirección de las operaciones que se ejercieran en él. De este modo, un principio de incertidumbre, propio tanto de la fenomenología como de la física contemporánea, parecía imponer la «inversión» de la concepción clásica del espacio. El espacio iba a pasar de ser un dato de la construcción a ser el resultado de su arquitectura, cuyo proceso sería justamente el inverso de las concepciones clásicas. El movimiento natural de la unidad espacial sería la modulación de elementos constructivos prefabricados, yendo de la materia a la forma y convirtiendo el elemento prefabricado en una entidad formal que debería concretarse en el proceso de construcción, colocando a su vez a la arquitectura en el plano de la producción industrial.

Esta extraña paradoja sería sublimada por Charles-Edouart Jeanneret-Gris, más tarde conocido por el seudónimo de Le Corbusier, cuando en 1954, en *The Modulor*, llegase a escribir: «*La naturaleza es ley y orden, unidad e interminable diversidad, sutileza, armonía y fuerza*»¹¹. La paradoja resultará de interpretar que los elementos prefabricados pudieran ser constituyentes de una composición finita y concluida, y no, al contrario, formas en potencia, elementos de una serie ilimitada que deberá desarrollarse, en términos fenomenológicos, según una rítmica de espacio y tiempo, es decir, según el desarrollo de un movimiento, operación o función. El urbanismo aparecerá como una consecuencia necesaria de desarrollo colectivo de esta concepción del espacio y del lugar. Por consiguiente, la arquitectura ya no actuará en un espacio determinado, sino que ella misma será determinante y originadora de un espacio.

La influencia de algunos autores como Pierre Mondrian, que, *avant la lettre*, ya supieron aplicar una visión primordial de la fenomenología en busca de esa *epoché* estética de la espacialidad aperspectivica, fue enteramente decisiva para el desarrollo de las relaciones percepción, espacio y forma en los desarrollos contemporáneos de la arquitectura. El uso de las retículas hasta la renuncia a los datos materiales del color, siendo utilizado éste como sitio espacial por las coordenadas lineales, terminó rentabilizando un dinamismo básico: la superposición o identificación de percepción y forma. Este mismo recurso de clara raíz fenomenológica, ejemplificado por Jeanneret en un *tour de force* a través de su célebre *Nature morte à la pile d'assiettes* (1920), será explotado hasta la saciedad por la arquitectura contemporánea.

Jeanneret y Ozenfant crearán ese mismo año la revista *L'Esprit Nouveau*, órgano oficial del Purismo, cuyas bases teóricas descansaban en una determinada interpretación de los fenómenos a través del nexo de unión entre sensación y estética. La representación de *objets types* era una expresión de la búsqueda, quizá un poco *esotérica*, de las fuerzas con dominio sobre la existencia, sobre el *ser-ahí*, cuyo contraste y cuya tensión debían poder ser traducidos a un lenguaje estético que consiguiera presentarse como un ámbito universal de comunicación. A través de un supuesto principio de visibilidad, principio de movimiento, y no de inmovilidad contemplativa, Mondrian

¹¹ Le Corbusier. *The Modulor*, Londres, 1954, p. 25. Traducción española: *El Modulor. Ensayo sobre una medida armónica a la escala humana aplicable universalmente a la arquitectura y a la mecánica*. Editorial Poseidón, Barcelona, 1976.

había reducido la pintura a una planimetría de zonas coloreadas, sustituyendo la representación plástica del espacio por una designación espacial pura, motivo fundamental para toda concepción fenomenológica. El *Existenz-Minimum*, que en principio pudo ser interpretado desde categorías sociales y económicas, aparecía como el *módulo-quantum* capaz de devolver a la intencionalidad operante del sujeto a una situación reducida de pasividad semejante a la *epoché* fenomenológica.

Su forma aparecerá como clarísima e inconclusa, continuable y reproducible al infinito, en una especie de trance rítmico dominado por vacíos, lugares de indeterminación, retículas ortogonales y membranas, masas y dinámicas en circulación. Ni qué decir tiene, y es un obligado cumplimiento hacer esta salvedad, que quizá sin la referencia a la polémica de la Bauhaus con la poética de De Stijl, el rumbo de esta deriva hacia las propuestas de Mondrian hubiera basculado hacia una visión más primordial del método fenomenológico aplicado a las bellas artes, y la percepción de Paul Klee, y sus concepciones de la forma como un valor que se desarrolla y madura en el tiempo interior de la existencia humana, nos hubieran aproximado más a esa fulguración primitiva del arte que el propio Klee expresó en su *Ángelus Novus* y que Martín Heidegger supo pronunciar en su lección quinta de *La proposición del fundamento*, al citar la frase mística de Ángelus Silesius¹².

Distorsión estructural de las formas y aparición virtual del espacio.

Los desarrollos contemporáneos de la arquitectura en los inicios del siglo XX delimitarán el origen fenomenológico del primer postulado que marcará su más profunda transformación: el edificio tiene un valor de determinación espacial, es decir, un valor estético, sólo para quien se sitúe dentro de su espacio y, no pudiendo objetivarlo, al igual que el resto de las obras de arte, viva y opere en él. En este postulado podremos adivinar, una vez más, los presupuestos kantianos de la tercera *Crítica*. Kant expresa este proceso en la fundamentación del juzgar reflexionante, ligando el placer estético al intento de aprehensión de las relaciones lógicas de las que emerge la forma de un «objeto». La facultad del juzgar reflexionante opera careciendo de una guía preestablecida y, sin embargo, tiene la continua necesidad de anticiparla, en una interminable búsqueda cuyo éxito no está previamente garantizado. A pesar de esta falta de garantías, es preciso que proceda sobre la base de esta anticipación (*prolepsis*), es decir, debe de prever la unidad bajo la cual pueda llegarse a pensar el caso, la multiplicidad de lo dado a la experiencia. La conciencia de esta experiencia es el placer estético, interpretado por Kant como una «vivificación de las facultades cognoscitivas», como un libre juego de entendimiento e imaginación en el que nada parece importar la existencia de los ‘objetos’. Esta «vivificación» (*Belebung*)¹³ es placentera en sí misma, aunque proceda de un mecanismo de marcado carácter regresivo que se caracteriza por un fracaso interminable del juicio.

¹² Heidegger, M. *La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque, Ed. Del Serbal, Barcelona, 2003; p. 65.

¹³ Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*, (Mit einer Einleitung und Bibliographie hrsg., von Heiner F. Klamme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti), Felix Meiner, Hamburg, 2001; Traducción española: *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003; B 37; p. 173.

El concepto de «conformidad a fin sin fin» contiene la referencia a la reflexividad y a la autorreferencialidad de las relaciones que surgen de la naturaleza lógica de los ‘objetos’ del arte. La forma estética de tales ‘objetos’ surge de un intento, imposible de partida, de conmensurabilidad o adecuación de una forma lógica, que es relación reflexiva a través de la mediación de un sujeto operador. Tal intento de adecuación se pierde indefinidamente en la propia reflexividad de la forma mediante operaciones básicas de identidad. La posible y aparente validez lógica de estas relaciones entraña un doble engaño, una trampa lógica que atrapa a la facultad de relacionar intuiciones con conceptos en un movimiento reflexivo sin fin, y en consecuencia, en una autorreferencia de las propias operaciones que intervienen en este sinfin reflexivo. El resultado se muestra como un bucle interminable en el que la forma estética aparece como una reflexión ininterrumpida sobre la reflexividad de sus relaciones lógicas. Su finalidad es aparente porque no tiene más fin que el retorno sobre ella misma. En consecuencia, la forma de tal «objeto» es juzgada en la mera reflexión sobre sí misma. Dos extraordinarias consecuencias de las formulaciones kantianas determinarán toda la teoría estética del siglo XX: la indeterminación esencial del arte y su comunicabilidad potencialmente intersubjetiva.

En el espacio arquitectónico este “fracaso” ha de surgir en el movimiento de constitución del espacio. Si uno se mueve en el ámbito de esa representación formal del espacio, al permanecer invariables las oposiciones entre las direcciones y coordenadas, cada hecho formal se refiere siempre al absoluto de la pura horizontalidad o de la pura verticalidad; las perspectivas, fenomenológicamente, pueden variar al infinito pero la suma de sus valores es siempre constante, es decir, siempre igualmente capaz de satisfacer un deseo de determinación espacial que está ligado a todo acto de existencia. La primera característica de esta arquitectura es realizar, *a priori*, toda aspiración cognoscitiva, satisfacer el deseo de forma, resolver en una representación la continua tensión de la voluntad. Los huecos, los lugares de indeterminación, jugarán un papel fundamental en la precisión de sentido que exige todo acto objetivante de constitución de la realidad.

Estos *vacíos* van a jugar en la arquitectura un papel fundamental, participando decisivamente en el ajuste del sentido. Será la indeterminación estructural que se exhibe en los *vacíos* la que promueva la necesidad de sentido. Tal dialéctica aparecerá descrita por Husserl, en primer lugar, en el tomo II de *Investigaciones Lógicas* y, posteriormente, en las sucesivas secciones de *Análisis sobre la síntesis pasiva*¹⁴, y, sobre todo, en su *Introducción*, al abordar el problema de la percepción, justo antes de iniciar su análisis sobre las «síntesis de cumplimiento». La *Leerbewusstsein*, la conciencia de vacío, desempeñará una función imprescindible en el proceso de percepción y en la génesis de sentido. De este modo, esta intencionalidad en el vacío contribuirá al cumplimiento de nuestras intenciones, y en esto Merleau-Ponty será concluyente: «Hay sentido para nosotros cuando una de nuestras intenciones está colmada, o cuando, inversamente, una multiplicidad de hechos o signos se presta, por nuestra parte, a una reanudación que los comprenda»¹⁵.

¹⁴ Husserl, E. op. cit. Hua XI, 6 ss.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Éd. Gallimard, Paris, 1945. Traducción española: *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Ed. Península, Barcelona, 2000; p. 436.

Se tratará, en definitiva, de describir cómo «*lo vacío intenta apropiarse de lo lleno*» y cómo «*lo lleno parece devenir en un nuevo vacío*»¹⁶. Esta dialéctica, esencialmente fenomenológica, será el fundamento primitivo de la práctica arquitectónica contemporánea. El cumplimiento de la intención se caracterizará por un horizonte interno de incumplimiento y de una indeterminación todavía determinable. Tal discusión será retomada por Husserl al abordar, en su *Análisis sobre la Síntesis Pasiva*, el problema de la «Conciencia de sí en la percepción», en el epígrafe titulado: «La relación entre lo lleno y lo vacío en el proceso de percepción y la toma de conocimiento»¹⁷.

Lo vacío aparecerá en forma de transposibilidad¹⁸ como una indeterminación todavía determinable. Lleno y vacío, entrantes y salientes, huecos y lugares de indeterminación, cortes y resalte, serán la respiración, la sístole y la diástole de la pulsación de la materia. Las formas ya no serán más clasificables *a priori* como masas, volúmenes o superficies, puesto que estos valores sólo serán reconocibles en un espacio preordenado y cierto, en una escena fija de la naturaleza, mientras que las formas nacen con el espacio virtual que designan, componen para la vida una escena de dimensiones infinitas como las de la vida misma, en la que ya no es posible distinguir entre espectadores y actores, acción y escenario, real e ilusorio, quieto y móvil, positivo y negativo.

Este dinamismo, descrito desde su fundamentación kantiana hasta su desarrollo fenomenológico en el siglo XX, se concretará en la práctica arquitectónica como distorsión estructural que hace posible una dinámica en la circulación, una tensión, un contraste y, en definitiva, y en términos fenomenológicos, una rítmica donde emplazar la virtualidad del espacio.

Trascendencia urbana de los espacios de indeterminación.

No será hasta la publicación de las *Investigaciones lógicas*, libro imposible y banco de pruebas de la actitud fenomenológica, cuando Husserl proceda con radicalidad al *regressus* donde el análisis intencional restituye todas las nociones al horizonte de la *aparición*, horizonte desconocido, olvidado o desplazado ante la ostensión del «objeto». Husserl mostrará definitivamente el «desajuste esencial» entre *lo-que-intentamos* y *lo-que-nos-aparece*. Será en la *Investigación Sexta*, en el desarrollo de «Los elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento»¹⁹, donde el autor exponga el proceso de conocimiento como síntesis del «cumplimiento» desde sus diferentes grados. En la construcción y diseño del espacio, no hay una síntesis de «decepción» propiamente dicha, sino que la «indeterminación» de las propiedades complementarias es efecto de un «reconocimiento» que, aunque ya iniciado, fracasa en la unidad de su «cumplimiento».

¹⁶ Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968. Hua IX, 7.

¹⁷ Husserl, E. op. cit., pp. 98-101; Hua XI, 7-11.

¹⁸ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1977.

¹⁹ I. L., Inv. VI. Sección Primera, pp. 593-686.

Alberto Sartoris, Sigfried Giedion, Nicolaus Pevsner, o Emil Kaufmann²⁰, entre otros, darán cuenta de este mecanismo implícito en el análisis crítico de la arquitectura contemporánea. Si el espacio no es más una realidad cierta y corporal, sino un devenir o construirse, saturado de vacíos y carente de colmados, del cual la arquitectura revela la ley dinámica interna o el esquema de agregación, se impondrá como evidencia la imposibilidad de realizar o materializar el espacio, y solamente la posibilidad de determinarlo en una sucesión ilimitada y discontinua de situaciones.

El caso más concreto de esta deriva teórica lo encontraremos en el uso del vidrio que la Bauhaus pondrá en ejercicio como recurso lúdico e inconsciente de este dinamismo dialéctico. La vidriera destruirá la profundidad como vacío efectivo y practicable. El vacío y su indeterminación cesarán de manifestarse como efecto naturalista de masa o de penumbra atmosférica, para valer como mera hipótesis o posibilidad de espacio. La *Faguswerk* será un ejemplo clásico, oponiendo al principio canónico de homogeneidad del espacio el principio de su visibilidad. Las superficies tomarán cuerpo y espesor, los vanos se ahondarán, oscuros y profundos, en las paredes de ladrillos, las vidrieras llegarán a ser pantallas difusoras, las pesadas cornisas salientes darán realce a las puertas de ingreso, las masas se articularán por evidentes charnelas, las esquinas se transformarán en el ensamble de los planos. Esta plástica dinámica se expresará en la nueva idea de espacio que Frank Lloyd Wright o Adolf Loos plasmarán en el contexto europeo, del mismo modo que Lucio Costa y Oscar Niemeyer reinterpretarán en términos orgánicos, haciendo uso del *brise-soleil*, en tanto fachada reticulada de hormigón que permite la ventilación cruzada y la sombra tan necesaria en un clima tropical como el de Brasilia, o de los *Pilotis* de Jeanneret, que elevarán el volumen del edificio, incluyendo el vacío sobre el lleno de su estructura de emplazamiento. Wright situará esta deriva fenomenológica, implícita en la actitud «natural» con la que nos arreglamos en el mundo, en la arquitectura como pura intuición de la realidad o plasticidad que se determina en el espacio mismo, sin afirmar en aquel espacio arquitectónico una naturaleza espectacular o convencional, sino la realidad misma en su ilimitada fenomenología.

En el frente vidriado, las pilastras poco espaciadas, la alternancia de llenos y vacíos que parecían comprimidos, excavados o repujados a fuerza de cincel en lo vivo; las masas cuadradas de los cuerpos sobreelevados, aligerados por los techos en voladizo, expandiéndose libres en el espacio abierto, del mismo modo que en la pintura cubista el fondo lograba un nuevo peso espacial, suprimiendo la condición de certeza, transfiriendo las tres dimensiones a una cuarta en la que los valores, no pudiendo distribuirse y proporcionarse de modo ordenado, se integran recíprocamente, alcanzando el mismo grado de emergencia y, en definitiva, de fulguración. Los valores ya no se definen según una canónica sintaxis espacial, sino por la viva y palpitante sensación que manifiestan. Se comprende

²⁰ Sartoris, Alberto, *Gli Elementi dell'Architettura Funzionale*, Industrie Grafiche Italiane STUCCHI (S.A.), Via S. Damiano 16, Milano, 1932; Giedion, Sigfried. *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition*. Cambridge. Harvard University Press. 1941. Traducción española: *Espacio, tiempo y arquitectura: el futuro de una nueva tradición*. Barcelona. Hoepli/Científico-Médica. 1955; Pevsner, Nicolaus. *Pioneers of the Modern Movement from William Morris to Walter Gropius*. Londres. Faber & Faber. 1936. Traducción española: *Pioneros del diseño moderno: de William Morris a Walter Gropius*. Buenos Aires. Infinito. 1958; Kaufmann, Emil. *Von Ledoux bis Le Corbusier: Ursprung und Entwicklung der autonomen Architektur*. Viena. Passer. 1933. Traducción española: *De Ledoux a Le Corbusier: origen y desarrollo de la arquitectura autónoma*. Barcelona. Gustavo Gili. 1980.

entonces cómo la luz misma es admitida a participar en el juego de las superficies y de las masas, de los llenos y de los vacíos, no siendo una cualidad del espacio natural, sino una cualidad interna de la forma, un elemento activo de su construcción.

La nueva arquitectura pondrá el puro hecho plástico desde su concepción fenomenológica, en tanto coagulación y precipitación del espacio por efecto del movimiento, que no puede ser acción o trayecto en un espacio dado, sino sólo ruptura de una condición de equilibrio, desviación de ciertas constantes, derrumbe de los planos oblicuos y resbaladizas pendientes. La condición fenomenológica del movimiento, tal como será expresada por Merleau-Ponty en 1945, en su *Phénoménologie de la perception*, al abordar la concepción fenomenológica del espacio en el mundo percibido desde la espacialidad del propio cuerpo y desde su motricidad, se concretará en algunos recursos arquitectónicos: en la frecuencia de los planos oblicuos y sesgados, de su encuentro en ángulos agudos y obtusos, del desarrollo del edificio en diversas direcciones. Las premisas de Wright y Gropius, por ejemplo, partirán de una concepción del espacio en cuya determinación no existen límites estáticos y proporcionales. En consecuencia, ningún punto del espacio estará determinado con seguridad. La pura delineación de volúmenes vacíos llevará a la ruptura de un sistema de equilibrio, en la prolongación ilimitada de espacios vacíos a lo largo de las verticales y de las horizontales.

La conciencia del límite de la noción común de espacio fundada sobre la geometría euclidiana y la extensión de los límites de la idea de espacio, desde el mundo de los conceptos al mundo de los fenómenos, serán coherentes con una concepción no-euclídea patente en los desarrollos de Riemann y en las concepciones de Husserl. En esto, Merleau-Ponty será concluyente:

«Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo lugar fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer»²¹.

La obra de Erwin Strauss, *Del sentido de los sentidos. Contribución al estudio de los fundamentos de la psicología*²², aparecida en 1935 y traducida al francés en el año 2000 por Georges Tines y Jean-Pierre Legrand, profesores ambos de la Universidad de Lovaina, tuvo un fuerte influjo en el desarrollo de la psicología fenomenológica y en la interpretación de las formas contemporáneas. No obstante, habrá que esperar a la publicación de la obra de Merleau-Ponty para ver realizadas todas las consecuencias teóricas que la propia ortodoxia fenomenológica había planteado en torno a la experiencia del espacio, de la profundidad, del movimiento y, sobre todo, del espacio vivido²³.

²¹ Merleau-Ponty, M. o. c. p. 265.

²² Straus, E. *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2000.

²³ Álvarez Falcón, L. *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Editorial Eutelequia, Madrid, 2011.

Llevado hasta sus últimas consecuencias, este concepto de espacio-tiempo nos habrá de conducir a una nueva concepción del urbanismo donde el principio de la *forma abierta*, en clara resonancia a las concepciones de Wölfflin, será capaz de integrarse en el espacio y, en definitiva, de integrarlo en sí misma. De este modo, Mendelsohn, Mies van der Rohe y el propio Gropius representarán una vanguardia con claras resonancias teóricas, en la que a la mera estructura de planos sucederá la plástica de llenos y vacíos. Forma y movimiento ya no serán concebidos como momentos complementarios pero separables en el conjunto, sino que nacerán de la misma intuición y se expresarán en la misma realidad formal. Vacíos y llenos no serán ya elementos antitéticos, que un juego refinado de subdivisiones y frecuencias puede aproximar hasta una diferencia mínima, sin fundirse e identificarse plenamente, haciendo del vano físico un lleno formal, y a la inversa. Serán la misma realidad plástica que el diseño constructivo modula, flexiona y modifica con libertad creadora. Lo lleno y lo vacío habrán de coexistir como valores de igual sentido, pero graduables de acuerdo a una gama infinita en cantidad y calidad. Esta conclusión nos recordará a las alusiones explícitas del propio Husserl al describir esta dialéctica en el movimiento que permite intuir cómo «lo vacío intenta apropiarse de lo lleno» y cómo «lo lleno parece devenir en un nuevo vacío»²⁴.

En otros contextos artísticos, la misma dialéctica será explotada como concreción fenomenológica de un dinamismo básico de la experiencia. No debemos de olvidar que, posteriormente, algunos análisis como los de Roman Ingarden sobre los «lugares vacíos», en clara resonancia con el concepto de «fragilidad» (*Hinfälligkeit*) que Oskar Becker²⁵ había planteado en 1929, estarán en concordancia con las tesis que la teoría estética defenderá desde una perspectiva fenomenológica al tratar de la «indeterminación» esencial de las propiedades estéticas y del fenómeno del «cumplimiento», en definitiva, de la dialéctica de «lo lleno» y «lo vacío»²⁶. Tales análisis exportarán el mismo modelo de explicación a la Teoría de la Literatura. En la búsqueda de los condicionamientos formales, o repertorios de estructuras que producen lugares de indeterminación, Wolfgang Iser²⁷ procederá al análisis fenomenológico que extrae de los trabajos de Ingarden, en concreto de *Concreción y Reconstrucción*²⁸.

Los «lugares vacíos» no serán representativos de un defecto formal, sino que se presentarán como condiciones de posibilidad de la «efectividad estética», es decir, de la *aparición* de la obra de arte. La «indeterminación» formal, siguiendo las consideraciones kantianas de la *Crítica del Juicio*, será una condición de «eficacia» estética. Tal incertidumbre exigirá el continuo concurso de la subjetividad en un esfuerzo de «cumplimiento». La necesidad de “completar” estos espacios incompletos suscitará la participación del sujeto receptor, en una especie de reclamo que nos recuerda el concepto sartreano de “llamada” (*appel*), como intento de la conciencia de integrarse en el proyecto

²⁴ Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968. Hua IX, 7.

²⁵ Becker, O. *Von der Hinfälligkeit des Schönen*, Festschrift für Husserl, Halle, 1929.

²⁶ Álvarez Falcón, L. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Horsori, Barcelona, 2009.

²⁷ Iser, W. «La estructura apelativa de los textos», en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Visor, Madrid, 1989.

²⁸ Ingarden, R. *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, 1960 y *Wom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Darmstadt, 1968. Traducción española: «Concreción y reconstrucción», en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Visor, Madrid, 1989.

ajeno sin por ello dejar de lado el propio²⁹. A este respecto, será en la citada obra *Qu'est-ce que la littérature?*, donde Sartre hará referencia tanto a la distinción entre los contextos de «producción» y «recepción» como a la exigencia de este «cumplimiento» por parte del sujeto receptor.

Las técnicas de «cortes», de fragmentación, montaje o segmentación, tal como son denominadas en este contexto teórico, pondrán en juego las determinadas «expectativas» y el funcionamiento que desempeña la «anticipación» (*prolepsis*), tal como ya hemos expuesto a lo largo de nuestro análisis sobre la práctica en la arquitectura. La propia «estética de la negatividad», en los planteamientos teóricos de Adorno, recuperará esta potente intuición, siguiendo toda la tradición anterior e incluyendo las consideraciones fenomenológicas de Edmund Husserl, para confirmar el presupuesto básico para toda la estética posterior:

«El contenido de verdad de las obras de arte es la solución objetiva del enigma de cada una de ellas. [...] La zona de indeterminación entre lo irrealizable y lo realizado es la que constituye su enigma»³⁰.

De ahí que gran parte del análisis de Adorno transcurra en torno al concepto de «negación estética», como expresión del “fracaso” anunciado por Kant en la interrupción del Juicio y en la consiguiente intensificación de la experiencia ordinaria.

La arquitectura superará el postulado racionalista de la forma geométrica, admitiendo la forma y el movimiento, no ya como principios, sino como fenómenos: la espiral que envuelve, los planos que giran. El punto de llegada del análisis fenomenológico demostrará la necesaria variabilidad de la forma por la continua variación del exterior, por el devenir mismo de la realidad y por la continua variación del interior, por el devenir de los puntos de anclaje del sujeto. De este modo, la indeterminación del espacio, articulado a través de los vacíos y las discontinuidades, hará aparecer una rítmica fundamental: un «ritmo» que articula contenidos inarticulados, ensamblando el «fenómeno» en una cohesión sin concepto, según la cual todo «fenómeno» del mundo *se fenomenaliza* como «fenómeno». Este hecho será decisivo para la evolución de las formas arquitectónicas contemporáneas.

Conclusión. Sistemas de articulación en el vacío: ritmo y espacio.

Hagamos una breve incursión en la descripción fenomenológica del «ritmo». Citaremos cuatro obras fundamentales. La primera es una referencia inexcusable y forma parte de la publicación de algunos de los manuscritos estenografiados de la *Husserliana*, editados en 1966 por Margot Fleischer a partir de los Archivos

²⁹ Sartre, J.P. *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1982. Traducción española: *Lo imaginario*, Losada. Buenos Aires, 1964 y *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.

³⁰ Adorno, T. W. *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Francfort am Main, 1970. Traducción española: *Teoría Estética*, Taurus ediciones, Barcelona, 1971; pp. 171-172.

Husserl en Lovaina³¹. La segunda obra será la actual investigación de Marc Richir, titulada *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*³², donde el autor reubicará la herencia de la ortodoxia fenomenológica en los nuevos planteamientos de la fenomenología contemporánea. La tercera de las referencias será el citado libro de 1973, *Regard, Parole, Espace*³³, donde Henry Maldiney, en su capítulo titulado «L'esthétique des rythmes», describirá esta noción que, posteriormente, veinte años después, aparecerá en su trabajo *L'art, l'Éclair de l'être*³⁴, bajo la definición de su propia condición inobjetivable. Y, por último, la última referencia ineludible será la obra de Jacques Garelli, *Rythmes et mondes. Au revers de l'identité et de l'altérité*³⁵ donde describirá el despliegue rítmico de las 'obras' de arte, volviendo a tener presente el fenómeno de «incumplimiento» que estaba en la base del fracaso, o interrupción, del propio proceso de constitución objetiva de la realidad y de su relación con la apariencia³⁶. Su trabajo comenzará ya con una introducción acerca *De la primauté du monde préindividuel sur l'étant individué*, donde el análisis de la «reflexión» kantiana conducirá hacia una meditación minuciosa sobre la creación artística a partir del orden pre-individual, pre-reflexivo y pre-simbólico, y a partir del pensamiento de Heidegger, Merleau-Ponty, Gilbert Simondon y Marc Richir. Los ritmos de configuración y el juego de vacíos recobrarán la vieja idea kantiana de una «cohesión sin conceptos» tras la tiránica continuidad homogénea del flujo temporal, en el espacio originario de una resonancia entre elementos hiléticos, discontinuos, a distancia, que describirán una topología primitiva donde el sentido asiste a su propio nacimiento. Para no profundizar en exceso en las hondas descripciones fenomenológicas, apuntaremos someramente algunas cuestiones que la práctica de la arquitectura contemporánea pondrá en evidencia, desde la misma actitud natural con la que logra alcanzar su eficacia.

El objeto de las síntesis pasivas será esta cierta «armonía» o «resonancia» entre elementos que, de por sí, son inarticulados. Este «recubrimiento» (*Deckung*) no se fundará en la «continuidad» propia del tiempo. Será más bien un «glissement» (*Überschiebender*), deslizamiento o traslación, en un «caos» de proto-impresiones originarias. Ello aportará no sólo recursos para el *ordo doctrinae* de la fenomenología sino, sobre todo, una descripción de la oscilación fenoménica en la que tenemos experiencia del espacio en las artes. En efecto, hemos hablado de este «caos» y lo hemos hecho como «correlato» de una «armonía» (*Harmonie*). La modulación de tal «armonía» sería una modulación de las relaciones en tal «glissement» (*Überschiebender*), en definitiva, la modulación de la unidad de los campos sensibles, en tanto que unidades fenomenológicas o fenómenos. Creemos que algo parecido ocurre excepcionalmente en todas las artes, y más concretamente en la arquitectura, y que, sin llegar a la constitución de objetividades, tal «resonancia» es capaz de ser modulada hasta dejarnos atrapados en una «cohesión sin concepto», que ya no es tal «cohesión» *en sentido fuerte*, sino más bien puras transiciones en la inmanencia de la subjetividad con una gran eficacia afectiva. Esta correlación entre la «armonía» (*Harmonie*) y la «falta de armonía»

³¹ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edited by Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

³² Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000.

³³ Maldiney, H. *Regard, Parole, Espace*, L'Âge d'homme, Paris, 1973.

³⁴ Maldiney, H. *L'art, l'Éclair de l'être*, Collection Scalène, Éditions Comp'Act, Paris, 1993.

³⁵ Garelli, J. *Rythmes et mondes*, J. Millon, Grenoble, 1991.

³⁶ Vattimo, G. «El arte tras la obra de arte». Intersección. Grupo de Investigación de Filosofía y Arquitectura. UEM, febrero 2008.

(*Disharmonie*) va a ser, de cualquier manera, «ritmo».

La importancia de los “vacíos” y de las “discontinuidades” nos mostrará la reactividad del arte y, en nuestro caso, de la arquitectura, contra la intencionalidad longitudinal de la autoconstitución del “yo”. Es aquí donde asistiremos a la “transformación”, que Henry Maldiney caracterizará de la siguiente forma:

«C'est dans et par le rythme, et non au niveau des essences et selon des rapports eidétiques, que ces formes inexactes communiquent entre elles et chacune avec soi dans son intégralité. [...] Cette transformation s'accomplit par le rythme. Les vides sont nécessaires à la constitution du rythme. Qu'est-ce que le rythme? L'articulation du souffle. Les vides médians ménagent le passage du souffle»³⁷.

El espacio dejó de ser una medida para ser una realidad en la cual se vive, se habita, un límite en el cual se concreta, o se intenta indefinidamente concretar, una realidad. A la mera estructura de planos sucede la plástica de llenos y vacíos. El cuerpo más alto compensa, mediante la pared curva, el ancho del cuerpo más bajo y el ritmo espacial no está ya determinado por el calculado equilibrio de impulsos centrífugos y centrípetos, sino por el hondo y originario ritmo espacializante y temporalizante de llenos y vacíos. Desde la primera idea del edificio de la Bauhaus en Dessau, la obra maestra de Gropius y de la arquitectura contemporánea, el urbanismo se ha concebido como la arquitectura, en su sentido más originario, de una sociedad activa y operante, en progreso, del mismo modo que la vuelta a la monumentalidad, que quizá podamos ver en el talento épico, megalómano y neo-faraónico de algunas de las actuales propuestas, lúcido diagnóstico de una época de crisis profunda, nos recuerde que el urbanismo nace de esa contradicción. Trata de condicionar la existencia a la aceleración productora que la amenaza, de preservar el valor del *ser-ahí* en una estructura necesariamente colectiva. Es una idea cuya historia, de Owen a Fourier, terminando en algunos proyectos utópicos como el de Le Corbusier en la *Ville Contemporaine* de 1922, trata de resolver el problema entre la economía de la producción y la economía de la habitación. Desde la mitología naturalista de Wright a la mitología de Van Doesburg, la ilimitada fenomenología de la constructividad nos ha mostrado cómo la forma es, tal como Kant había anunciado, el medio por el que se expresa el arte y, por consiguiente, la Arquitectura.

Desde la fuerza del emplazamiento, su principio de desarrollo, los diferentes sistemas de distribución, su distorsión, los límites de su invención, todo ha de ser traducido al *aparecer* del espacio en su lugar, en el suelo mismo donde el espacio se demora interminablemente en su condición de fenómeno. De este modo, podemos contemplar atónitos la durabilidad, estructura, osadía, incluso temeridad, el juego de abstracciones vitales y cualidades esenciales que componen el legado de la imaginación. La *Villa de Saboya* (1928-1931), el pabellón alemán de la Exposición Internacional de Barcelona (1929), la *Casa Schöder*, la *Casa de la Cascada* en Pensilvania, la fascinante capilla de

³⁷ Maldiney, H. «Vers quelle phénoménologie de l'art», en *L'art, l'éclair de l'être*, Collection Scalène, Éditions CompAct, Paris 1993.

Notre-Dame-du-Haut, en Ronchamp (1950-1955) o la nueva ciudad de Chandigarh, así como el controvertido Plan General de Brasilia, constituyen los legados sólidos de una lectura constante de la descripción fenomenológico que el propio Husserl advirtió y que, serenamente, supo resumir en su manuscrito D17, escrito entre el 7 y el 9 de mayo de 1934, bajo el enigmático título *La tierra no se mueve*:

«Sólo el suelo de la Tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria [...] El sentido de lo Terrestre se enraíza y encuentra su centro de orientación en mí y en el nosotros más restringido de los que convivimos»³⁸.

La experiencia nunca se circunscribe al centro temático de la atención; apunta siempre más allá de éste, y nunca con absoluta precisión. Este “transferir sentido al horizonte” no requiere un acto deliberado de conciencia. Sí es un acto expreso el recorrer intuitivamente los horizontes que ya están anticipados.

La arquitectura contemporánea habrá sabido explotar unos recursos efectivos, cuya fundamentación teórica descansa en los dinamismos básicos de la subjetividad *in fieri*, en su proceso de constitución de la realidad objetiva. Pero, una vez más, la práctica artística ha preferido disfrutar de tal fenómeno que especular sobre su intrínseca naturaleza, con el agravante de que tal especulación implica en la mayor parte de los casos una cierta perversión, la propia de la actitud filosófica frente a la actitud natural. No obstante, es un hecho palmario que la historia de la arquitectura nos ha mostrado el proceso activo y actual de la conciencia más allá del racionalismo y del psicologismo. El espacio ya no se articula en construcciones geométricas, sino que se da en la ingenuidad y en la finitud de la sensación. La arquitectura no tiene otro límite de espacio que el horizonte físico de su ambiente inmediato.

Por virtud de la arquitectura, como un prodigioso instrumento espacial, se constituye en forma, se produce en valores precisos de línea, color. El edificio no expresa el mundo en imagen, sino que imprime al mundo la forma o la estructura de la conciencia. Es un medio a través del cual se cumple y renueva continuamente la experiencia de lo real. De ahí la necesidad de perímetros libres y movidos, modelados sobre la elasticidad de las plantas, o de los vanos que se abren en todas las direcciones, aun hacia el cielo, que también es un ambiente o «circunstancia». De ahí la ligazón de las estructuras, por medio de vivos tentáculos constructivos. De ahí también la aspiración de llevar este delicado instrumento constructivo al alcance de todos, de suspender la construcción en el vacío, señalando el límite de planos imaginarios más allá de los cuales el vacío continúa y se introduce en lo vivo de la construcción, de tal modo que cualquier elemento formal, tanto de la naturaleza como del edificio, no se da más como el valor de un sistema, sino como una lúcida e inmediata sensación. Toda obra habrá de ser una inmersión en la realidad, el descubrimiento de un estrato más profundo, la unión de imprevistas ligaduras con el mundo de los fenómenos y con

³⁸ Husserl, E. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. En Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Mass.), 1940, pp. 307-325.

las síntesis que la subjetividad efectúa en su continuo investir sobre la realidad. Más allá del logro de sus fines prácticos y del cálculo, el diseño debe ser el producto del deseo y de la pasión humana.

Habitar

Marc Richir

Traducido por Susana Velasco (Escuela T.S. Arquitectura Madrid / susanavelasco.net)

“Pero el cuerpo como cuerpo desnudo no es la primera posesión: está todavía fuera del tener y del no tener. Disponemos de nuestro cuerpo según hayamos suspendido el ser del elemento que nos baña, habitando. El cuerpo es mi posesión según mi ser se encuentre en una casa en el límite de la interioridad y de la exterioridad. La extraterritorialidad de una casa condiciona la posesión misma de mi cuerpo.”

E. Lévinas

En¹ nuestra época de indiferenciación simbólica universal, donde todas las cosas humanas tienden a estar niveladas por la máquina ciega de la “rentabilidad”, y por tanto a ser traídas a la abstracción del concepto, se hace más que nunca necesario recordar que, como todas las lenguas, las herramientas, los mitos o las “representaciones”, la casa y el habitar constituyen un inmenso enigma antropológico. Ya que nunca y en ninguna parte encontraremos al hombre saliendo desnudo de los “brazos” de la naturaleza, o que por todas partes y desde siempre, el enigma del hombre consiste en el hecho de que es, de un extremo al otro, desde antes del nacimiento y hasta la muerte, a través de todos los episodios de su vida, un “animal simbólico”, un ser *de cultura* - la cultura estaba, como hoy lo está, en vías de descomposición o hundimiento. Así, según una abstracción muy propia de nuestro tiempo, nos gustaría “deducir” la casa y el hábitat de las “necesidades” elementales (protegerse de las intemperies, acomodar un espacio privado, etc.), necesidades inventadas evidentemente *ad hoc*, a posteriori y de acuerdo con las necesidades mismas de la “explicación”. Basta un mínimo de información antropológica para darse cuenta de que casa y hábitat son (o han sido) de una extraordinaria diversidad, y que esto mismo no puede comprenderse a partir de la diversidad geográfica y climática – a pesar de sí ser posible, con frecuencia, discernir los “condicionantes” locales (por ejemplo la inclinación de las cubiertas o la amplitud de las aperturas, el acceso al agua, etc.) Casa y hábitat son ya tipos de invariantes ideales en relación a la multitud de casos concretos. Esto sin contar con que es necesario distinguir entre el campamento móvil de nómadas (como en los pueblos dedicados al pastoreo o aquellos de cultura de quema en los bosques ecuatoriales) y la verdadera fundación del hábitat sedentario, remontándonos muy probablemente a la época neolítica (domesticación del animal y del vegetal), y ligado, por regla general, al poblado y después a la ciudad – aunque esto no excluye lo que los geógrafos denominan hábitat disperso. Es más, no se debe perder de vista que la fundación de la casa y del hábitat no está ipso facto reservada a la abstracción individualista de la pareja familiar que reina a día de hoy: el hábitat ha podido acoger a familias enteras, según los reagrupamientos autorizados por las reglas de parentesco (Lévi-Strauss), incluso clanes enteros – hablamos ahora,

¹ NdT : La referencia del texto original reza : Marc Richir – « Habiter », *La Maison - Dossier Argile n°9*, Argile, Vière, La Rochegiron, Banon, avril 2001, pp. 113-119. Debemos a la página de Sacha Carlson, www.laphenomenologierichirienne.org el haber tenido acceso a este apasionante texto. Por lo demás, agradecemos a Pelayo Pérez García una última revisión de esta versión al castellano que aquí publicamos. El rigor y la generosa atención de su lectura nos ha permitido detectar algunos errores que se nos habían escapado, y nos ha permitido también modificar algunas formulaciones que han mejorado ostensiblemente la versión final. Agradecemos también a Pablo Posada algunos consejos atinentes a problemas de traducción.

a este respecto, por ejemplo, de casa “real” o principesca. Finalmente, *last but not least*, no sería menos ingenuo limitar la casa o el hábitat a los humanos: además de haber estado a menudo vinculada, en el pasado, al culto de dioses domésticos y de ancestros, ha estado también dedicada a los muertos y a las almas, y hasta a los dioses de la ciudad (templos) o a Dios, incluso si a día de hoy nos es imposible concebir que la iglesia es la “casa de Dios”, o el templo dedicado a tal dios, el lugar donde a los hombres les es posible “encontrarse” con él, a través de tal o cual práctica de culto. A todo esto, que ya es suficiente para indicar la extraordinaria complejidad del asunto, cabría añadir, para llegar a completar este cuadro, la distinción entre la construcción “dura”, hecha para atravesar las épocas, con la misma forma inmutable que el mineral, y la construcción en materiales más efímeros con los que sabemos que sin duda sufrirá los estragos del tiempo, precisando una vez más – la época actual lo demuestra – que esta distinción está también ligada a la cultura, y no exclusivamente a, por no se sabe qué extraño deseo de exhibirse mucho tiempo, los “progresos tecnológicos” – habría aquí materia para todo un comentario del episodio bíblico de la Torre de Babel.

Por deprimentes que puedan parecer para un análisis filosófico de la casa – este tipo de análisis corren el riesgo de derivar rápidamente en una suerte de ensoñación metafísica –, estos preliminares no nos dejan sin recursos si por lo menos, al contrario que el estándar actual de la estructura de pabellones, o la estructura en torre de la ciudad, nos interrogamos con más precisión por “aquello que ocurre” en el habitar y en la fundación del hábitat, dejando por otra parte al margen de la interrogación la difícil cuestión del campamento nómada. En aquello que concierne al habitar, es también digno de reseñar que decimos de una casa que “está habitada” en un sentido que evoca aquello que entendemos por la “habitación” de un cuerpo vivo por sus gestos, su mímica, sus palabras, y su mirada. Hay entre ambos una extraña complicidad, aumentada por el hecho de que ambos, casa y cuerpo vivo, delimitan, aunque no sea de modo claro (como por ejemplo una piedra), un adentro y un afuera, más aún, por el hecho de que, de la misma manera que no podemos decir que el cuerpo vivo se limita a su envoltorio físico (de él existe no solamente la mirada, sino la presencia, la palabra, etc.), tampoco podemos decir que la casa se limita “a sus cuatro muros”, no porque suelte palabras o eche miradas, sino porque tendrá, también ella, una cierta presencia, y será *portadora de significados plurales*, al menos para aquellos que sean capaces de captarlos, y esto, desde el acercamiento por el exterior. De una manera análoga a ésta en la que veo, y hasta un determinado punto, comprendo al otro en virtud de las múltiples percepciones, conscientes, subconscientes e inconscientes de su cuerpo habitado por la vida – de esta vida que permanecerá siempre, al final, un enigma –, veo, y hasta cierto punto comprendo (sin jamás llegar hasta el final) tal o cual casa como habitada desde dentro, como teniendo sentido ya para mí. Aunque pudiera también tratarse de esto, no se trata únicamente, en esta aprehensión, de una “percepción” estética, sino precisamente *también* de una “percepción” del habitar. La paradoja se agranda si nos fijamos en que, por poco que la hospitalidad entre en juego, nosotros podemos (lo que es imposible en el caso del cuerpo vivo del otro), y ello hasta un cierto punto, penetrar *en* la casa, comprobar que es hermosa y está habitada, o decepcionarnos por el hecho de que todo está organizado de modo premeditado según tales o cuáles disposiciones prácticas y estéticas socialmente en vigor, dejándonos la impresión de “frialidad” o de un “demasiado relamido”. Hemos hablado mucho, entre los filósofos, de la “unión” del alma y del cuerpo para lamentar, en ocasiones, haber hecho

esta distinción. Con menor frecuencia hemos hablado de esta “unión” y de esta distinción a propósito de la casa, cuando, sin embargo, la cuestión se plantea de igual manera, pero bajo la forma de la distinción entre la casa realmente habitada y su representación, que resulta en una especie de decorado de teatro, un conjunto de signos convencionales u ostentosos de aquello que se supone ser riqueza o refinamiento. No hay más que pensar en los soberbios palacios principescos que visitamos hoy como museos para darse cuenta de que, en realidad, resultaban perfectamente *inhabitables*.

¿Pero qué es habitar para el habitante mismo? Hay, aquí también, una resonancia paradójica entre el habitar de su cuerpo vivo y el habitar de su casa, que es en cada caso habitación *del interior*. Sería absurdo, para empezar, confundir el interior del cuerpo vivo con el interior físico del cuerpo físico, hecho de músculos y vísceras. A ese interior que no es físico pero que sin embargo es concreto, lo denominamos intimidad; y más aún, y porque decimos también del cuerpo vivo que está “animado”, lo llamamos “alma”. Pero este término está sobredeterminado por la Historia. Aunque el vínculo de la intimidad y del alma – intimidad en el sentido que entendemos hoy día, y por otra parte, el término alma, de *psyché* – no ha sido tratado más que tardíamente por la filosofía, por San Agustín desde la perspectiva que conocemos: no es asunto, por ejemplo, en Platón o Aristóteles, y esto no solamente por su anterioridad histórica en relación a todo contexto teológico ligado al cristianismo, sino también, sin duda, porque la organización griega de la casa (*oikos*)² apenas si deja un mínimo espacio a eso que entendemos hoy por intimidad. Es lo que comenzará ya a pensarse con el cristianismo, y ello hasta en la concepción del hábitat. Es decir, que hay también determinantes, que son culturales, para la *definición* de *mi* cuerpo vivo como *mi* propio cuerpo, y que la aparición del posesivo en primera persona para el cuerpo y el alma manifiesta indirectamente el cambio de estructura del habitar, de su correlación con el habitar de la casa tal y como la comprendemos implícitamente en nuestra época. Esto no implica que los Griegos (u otros) no hayan tenido cuerpo vivo o cuerpo propio, sino que las cuestiones que le están vinculadas no tenían razón o siquiera ocasión de [n’avaient pas lieu de] ser planteadas en sus códigos culturales. A lo sumo, Platón toca el tema cuando, a propósito de la superioridad de la palabra sobre la escritura, explica, en el *Fedro* que al menos la primera puede contar con la vida, la vigilancia y la asistencia de aquel que habla, mientras que la segunda está extrañamente ligada a la muerte. Ahora bien, para nosotros, la palabra viva no puede más que estar habitada por el cuerpo vivo de quien la pronuncia. Para Platón, precisamente, ella es inmediatamente social, al menos en el ejercicio de la filosofía. Mas por otra parte la palabra habla del cuerpo (*soma*) como de la “tumba” (*sèma*) del alma³.

Emitidas estas reservas – y era necesario para tener en mente los convenientes preliminares –, ¿qué significa más exactamente que yo habito mi cuerpo vivo *desde el interior*? Cuestión difícil ya que, con no estrictamente ser físicos, por tanto, con ser inmateriales, ese interior o esa intimidad no dejan de ser concretas y no un cierto vapor, espíritu (*pneuma*, *spiritus* que son materiales, recordemos) o ilusión (como algunos gustan de

² Recordemos que del griego *oikos* deriva el griego *oikonomia* (dirección, administración de asuntos de una casa) del que el término “economía” es calco morfológico, y que el cabeza de familia se dice en griego *oikodespotés* (señor de la casa) del que será fácil fabricar otro calco para “justificar” la ideología (“políticamente correcta”) actualmente en vigor. En todo caso, hablando hoy día de economía, haríamos un abuso de sentido asimilando una nación a una “casa”, incluso en el sentido más amplio. Recordemos también que el equivalente en latín de *oikos* es *domus* (de donde se deriva *domesticus*, doméstico) y que este *oikodespotés* es *dominus*. Advertimos la intrincación entre la casa y toda una parte de la organización social.

³ Se trata de un juego de palabras célebre en la tradición filosófica. Recordemos que *sèma* quiere también decir: signo (cf “semáforo”: que transporta signos).

proclamar en ocasiones a día de hoy): puedo sentir o experimentar ese interior, esa intimidad aunque no sea a través de ninguno de mis órganos de sensación, e incluso a pesar de no poder entrar en ellas al punto de percibir, aunque sólo fuera en imaginación, mi envoltorio corporal como la pared interna de una muralla ⁴ – cosa que precisamente sí puedo hacer desde el interior de mi casa. La intimidad no puede entonces ser comprendida más que en una doble correlación: por una parte, en el encuentro efectivo con los demás (y en la infancia es, antes que nada, el encuentro con la madre) como encuentro con un cuerpo vivo y habitado, a su vez, desde el interior, y que, al hilo de una Historia compleja (que no está simplemente hecha de acontecimientos), va *fundando* literalmente mi habitar propio en base a lo que me sucede, y lo funda como la intimidad de *mi* cuerpo vivo; por otra parte, en la *figuración* más o menos compleja de esta intimidad en el seno de la casa, sobre una Historia no menos compleja (y que tampoco está hecha simplemente de acontecimientos) durante la cual el interior de la casa (interior no estrictamente delimitado, una vez más, por sus cuatro muros) me llega a resultar *familiar* hasta el punto de no prestarle, a menuda, mayor atención que la precisamente prestada a mi cuerpo vivo. Y es precisamente esta correlación la que, en muchas culturas, provoca la asimilación de la casa a lo maternal o a lo femenino, hasta incluso en el corazón de las instituciones patriarcales. Comprendemos con esto el error de principio que habría al considerar la casa como un “instrumento” o una “herramienta” destinada a proteger de las posibles intrusiones del afuera: ella es más bien el despliegue de lo propio *figurado* hacia afuera, entendido éste como el entorno sin límites espaciales precisos y, no obstante, entorno limitado de una intimidad, la del interior, en sí misma *infigurable*, imposible de percibir y sin embargo siempre susceptible de ser experimentada [ressentie]. Esta figuración está, a su vez, más o menos *codificada* por la cultura, a la vez en la determinación de sus códigos y en los “juegos” que éstos dejan abiertos merced a una elaboración más o menos pobre o rica en inventiva, y donde el campo simbólico está trabajado por sí mismo, con sus propios medios, pudiendo hacer entrar, en ese trabajo, la dimensión estética. Es decir, que para ser eficaz, y no “degenerar” en el anonimato o en lo ostentoso, esta figuración debe hasta cierto punto permanecer imperceptible o, por lo menos, tender a borrarse en la evidencia inadvertida de lo familiar, donde los seres se sienten “en su casa”: he ahí, en efecto, la condición por la que la intimidad de la casa, la familiaridad de sus seres y de sus objetos, puede entrar en resonancia con la intimidad de la habitación del cuerpo vivo, para, por así decirlo, devolvérsela o facilitar que el cuerpo vivo pueda, en todo momento, reintegrar su propia intimidad – aquella, en el ejemplo más extremo, a que nos hace falta volver para “encontrar” la paz o el sueño.

Más que de una protección contra las intrusiones y miradas indiscretas del extraño, se trata por tanto, en relación a la casa, de la fundación o mejor dicho de la *institución* de un *lugar*, si por esto entendemos algo diferente al envoltorio abstracto de una cosa. Pero, claro está, no existe lugar aislado alguno que produzca una exclusión del resto. De la misma manera que el hombre no vive nunca solo – si lo hiciera, dijo Aristóteles, sería un animal o un dios –, de la misma manera la casa no está nunca aislada en medio de un desierto inmenso e inhabitado – incluso en el caso donde el “poblamiento” es “disperso”. Lejos de encerrarse en el aislamiento autárquico de lo privado, la casa se abre, porque pone en juego de modo más o menos implícito, a otras casas o habitaciones, es decir a un

⁴ El dolor o el placer extremos me sitúan, como sabemos, “fuera de mí”, es decir, fuera de mi intimidad. Constituyen aquello a que cabría referirse como el cuerpo oscuro y rebelde.

“país, tierra o región [pays]”, en el sentido en que todavía hoy se utiliza en nuestros pueblos⁵. Y en la sedentarización, el “pays (la región o tierra)” es a su vez una especie de lugar de segundo grado, lugar donde estar “entre sí”, y en ocasiones en oposición más o menos abierta con “lo extranjero”, con aquel que viene de no se sabe dónde, de quien nada se sabe, y cuyas intenciones permanecen insondables. Es bueno recordar que en las culturas denominadas arcaicas, el nombre genérico de “hombre” es el mismo por el que el grupo social se define a sí mismo, y que el sueño (generoso) de humanidad universal es, históricamente, algo relativamente reciente, y que permanece en calidad de puro sueño para la mayor parte del planeta; sueño que, por lo demás, comporta, a modo de parte oscura y destructiva, una gigantesca aculturización (que es “desculturización”) donde, a la postre, todo es equivalente a todo, donde las diferencias se nivelan en la abstracción ideológica del individuo, éste último, a su vez, en ruptura tendencial con aquello que de intimidad aún pudiera asomar [paraître], es decir, y si somos coherentes con nosotros mismos, en ruptura con aquello que de la casa se dejase aún apenas vislumbrar: es inútil que nos extendamos aquí en la evocación de los desastres inducidos por las “megálópolis”, o por la extensión proliferante de los “extrarradios [banlieues]”. Si toda cultura es eminentemente respetable – y apasionante de estudiar – en tanto que fruto o “caso” único del genio humano, si las “hibridaciones” culturales se muestran en ocasiones extremadamente fecundas en la Historia, ello no quiere decir que valgan todas lo mismo o sean intercambiables y compatibles, mutuamente transmisibles y reductibles, como tampoco que vayan a re-fundarse en una “autenticidad” que, en realidad, ya hubieran perdido desde que la máquina ciega del beneficio – generadora de entropía, es decir, de desorden – pasó por allí.

No estamos por tanto ni cerca siquiera de resolver la inmensa dificultad que alberga el pensar la casa y la habitación en una época como la nuestra en donde asistimos, como poco, a la caída universal de una civilización (con todas sus variantes culturales, en cada caso singulares) que probablemente cuenta diez mil años de antigüedad: la civilización neolítica. Ni tampoco estamos cerca de pensar estas cuestiones sin que nos traicione como un aire de estar embebidos en cierta nostalgia, sobre todo porque eso que hemos denominado “máquina ciega” parece empujarnos a una huida hacia adelante; huida que, tal y como nos lo han mostrado los horrores del siglo XX, lo es de una máquina que marcha camino del abismo.

Quizá sea ya entonces demasiado tarde, quizá venimos, en palabras de Hegel a propósito de los filósofos, como la lechuza de Minerva que emprende el vuelo una vez que ha caído la *noche*. O quizá no, ya que estas cuestiones nadie puede dirimir. En todo caso, hemos tomado la casa y el hábitat en un cierto grado de su evolución, quizá en ese crepúsculo que acaba revelando el sentido, el de aquello que hemos tratado brevemente de analizar, haciéndolo en el mismo momento en el que, después de la segunda mitad del siglo XIX, nos hemos puesto a pensar la cuestión del cuerpo por sí misma, más precisamente del cuerpo vivo – que algunos querían siempre y más ahora reducir a una máquina –, donde reencontramos además la correlación entre “pensamiento” del cuerpo y automatismos que, en su anonimato, no tienen ya más que ver con una intimidad que tiende, a su vez, a desaparecer como mera representación de lo privado, y que por tanto nada que ver con la casa ni con la habitación.

⁵ NdT: Richir hace referencia a la voz francesa “pays” y a un uso muy especial, que es el que se da, por ejemplo, cuando se dice, en francés “pays de la Loire” o como cuando alguien dice: “je retourne au pays”: “vuelvo al terruño, a mi tierra natal”. En todo caso, se trata de un uso que no corresponde al de “país” (como estado o nación). El “pays”, en ese sentido, es más bien como una suerte de unidad regional habitada, pero donde la “unidad” del “pays” nada tiene de reglamentado ni cabe ser trazada desde fuera.

Comprendemos, en todo caso, contra toda lección de “pesimismo” (ligado a alguna forma de “nostalgia”), que hemos tratado al menos de comprender, por un momento, la cuestión de la casa en un estado crucial de su evolución, y donde ésta se revela en realidad como extremadamente compleja ya que se mezcla, a través de las cuestiones del cuerpo vivo, de la intimidad, y del lugar, con la cuestión de saber quiénes somos, nosotros, humanos, nosotros que no sólo edificamos casas por mor de nuestro habitar, sino también para el habitar de los muertos, de los dioses y de Dios. Y ello aun cuando no pueda por menos de hacerse hasta lo *imposible* ya que nunca sabremos cómo habitan los muertos su casa, de la misma manera que no podemos suponer cómo un dios o Dios habitan su casa. Al menos pensemos que nuestra tentativa, por breve que sea, muestra que no se trata aquí de una simple transferencia de sentido, es decir, de una metáfora “antropomórfica”, sino de otra cosa, que queda por analizar, y que guarda todo su misterio, que tiene que ver, en todo caso, y como sugerimos, con la no limitación física o factual del cuerpo vivo, y con lo que, de radical alteridad, despunta secretamente en éste. Sin llegar hasta las dificultades inextricables suscitadas por el cristianismo, los dioses homéricos tenían ya un cuerpo vivo, parlante, intrigante e incluso susceptible de ser herido, a pesar de su principio de infigurabilidad – la figuración plástica no vendrá hasta mucho más tarde, y entonces los dioses lo serán por “convención” –, y los muertos, como lo muestra el viaje “maravilloso” de Ulises por los lindes del Infierno (Hades: estancia de muertos), tenían también un cuerpo, aunque fantasmático (eidôlon), pero susceptible de ser “reanimado” y de poder hablar, en ocasiones, mediante la absorción de sangre animal.

El sentido haciéndose

Pelayo Pérez García

Sociedad Asturiana de Filosofía

Resumen

He aquí el testimonio de una experiencia: la del "sentido haciéndose". Así pues, experiencia de una "espontánea" epojé que nos sitúa en el campo de la fenomenalización. De ahí el exceso frente a la finitud, del cuerpo, de la inmediatez desbordando toda la ingenuidad del "estar-ahí". Léase, pues, como una transcripción personal de semejante vivencia, de su sorpresa e in-quietud ante lo abierto.

El sentido haciéndose

Pelayo Pérez García

Sociedad Asturiana de Filosofía

Nuestras palabras tienen un recorrido que las excede. Recuperarlo no es una cuestión que se reduzca a la memoria, aunque tengamos, ineluctablemente, que recurrir a ella. Quisiéramos que quien nos lea sobrepasara las anécdotas, las referencias inexcusables, las fechas incluso. Nosotros mismos, si nos limitáramos a estos signos, no interpretaríamos sino las andanzas de un sujeto particular, en este caso quien esto escribe y sus relaciones con otros sujetos implicados en círculos de intereses y amistad que habrían *colisionado* con otro grupo o círculo afín, produciéndose así y por ello una difracción. Esta mirada cae en el torbellino subjetivante que la objetivaciones, más o menos sociológicas, pretenderían neutralizar, dando acaso una interpretación adecuada a las tensiones propias intergeneracionales o de la dinámica inherente a toda “escuela”. Sin duda estos tensores actúan en todos y cada uno de nosotros, tensores invisibles que sostienen o impelen los movimientos del pensar en estos espacios y que, en muchos casos, superan a los componentes de los mismos, que muestran comportamientos excesivamente sectarios o personalistas, pero que no dejan de responder a los cambios socio-históricos, a las transformaciones que el tiempo causa y para los cuales acaso el modelo o la “matriz” en las que nos desenvolvíamos carece de la flexibilidad o de la capacidad de acogida de estos cambios, de estas encrucijadas y bloqueos.

Glosar, repetir, cubrir los fenómenos con todo un aparato crítico-simbólico es acaso necesario, incluso imprescindible, hasta que este mismo aparato se convierte en una especie de máquina que no hace sino maquinar, girar sobre sí misma en una “degenerescencia” que, por ello mismo, es incapaz de responder a este nuevo siglo que parece someternos a todos a una reconsideración crítica, innovadora capaz de abrir vías y enfoques que amplíen nuestras miradas, presas de la fijación de los ojos, del ver.

Al comenzar el presente siglo, se detectaron los primeros ajustes, y la dinámica profunda de la búsqueda del sentido, parecía socavar, resquebrajar las significaciones que hasta entonces roturaban nuestro camino. La llamada *globalización*, que suponía un viraje en el eje del mundo, todo un desplazamiento tectónico por lo demás, está aún teniendo efectos geopolíticos y económico-sociales imprevisibles, los cuales, por otra parte, parecen dejar atrás a todo un entramado científico-técnico que ha sustentado ideologías neoliberales y postmodernas absolutamente de espaldas al sentido de *lo humano*, el cual surge desde el núcleo mismo de su enigma, núcleo palpitante que “resuena” desde las capas más profundas y arcaicas hasta el temblor de los cuerpos sometidos a la tiranía de un presente deshumanizador.

Sea como sea, nuestras palabras no quisieran reducirse ellas mismas a una reprobación de nuestros tiempos, no se trata aquí de eso. Pero no podemos, ni mucho menos, hacer como si no sucediese nada, como si lo que queremos narrar aquí fuera una apreciación personal aislada del mundo, de sus cambios, y de sus exigencias. Esa transformación atañe, por tanto, y de raíz, al modelo que durante el siglo pasado guió nuestro pensamiento y que tuvo en la llamada “escuela de Oviedo” una cristalización ciertamente fértil, poderosa, capaz de cubrir con su

mallar los fenómenos del mundo, o más bien, los círculos simbólicos que hasta entonces intentaban “tematizarlo”, ya fuera a través de la mirada científica, ya fuera, como es el caso del *materialismo filosófico*, mediante la poderosa gnoseología que esta filosofía implicaba.

Estas referencias son pertinentes para entender la dialéctica entre un clasicismo que parecía agotado ante estas nuevas exigencias y el agotamiento de unas filosofías cegadas por sus mismos brillos mediáticos o vueltas de espalda a la realidad enfrentadas en polémicas academicistas, o disueltas en las discusiones sobre *el poder de los signos*.

I. EL NOMBRE DEL PADRE

En septiembre del año 2003, y durante el Congreso dirigido por Patricio Peñalver en torno a la Filosofía de Gustavo Bueno y su idea del cuerpo, situamos el primer choque de esa transformación a la que nos referimos. Y queremos retener aquí el hecho, no casual para lo que nos proponemos, de que Peñalver haya sido y sea uno de los más celebrados “seguidores” de Jacques Derrida, de quien fue traductor, comentarista y amigo. Ahora, destacaremos el choque tectónico allí producido y que tenía, como es lógico, antecedentes notorios tras la publicación, recepción y crítica de un texto de Bueno que, todavía hoy, mantiene una “virulencia” que va más allá de la apariencia provocadora que causara, nos referimos a su “España frente a Europa”. Allí, precisamente, el *sujeto universal* sería el núcleo de polémicas que aún hoy no han amainado, y que llevaron a Fernando Pérez-Herranz a hacer una defensa apasionada de sus ideas y a no ser sometido su juicio al insulto o la demonización *en el nombre del padre*.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su conferencia en ese mismo congreso, sometería, a través de su análisis de la idea del “cuerpo” a ese mismo “sujeto” a una revisión que habría de tener consecuencias verdaderamente renovadoras. Aún hoy, casi diez años después, todavía pervive y se siente la influencia de su “carga de profundidad”.

En esas, a la postre trascendentales, jornadas de Murcia se inició con Ortiz de Urbina un intercambio de “servilletas”, donde íbamos apuntando desde nombres absolutamente nuevos, como el de Marc Richir o Henry Maldiney, hasta diagramas y esquemas que nos serían útiles para seguir sus diferenciaciones y articulaciones de lo que entonces el propio Urbina denominó *cuerpo interno/cuerpo externo*.

Si nos fijamos en el rótulo con el cual enmarcamos esta sección, él mismo nos lleva a Jacques Lacan y sus Seminarios, siendo éste, el del “Nombre del Padre” uno de los más célebres y donde llega a decir que su no menos célebre estructura de lo “simbólico, lo imaginario y lo real” acaso no se sostendría si no estuviera “firmada” por él. Dicho de otro modo, tras su propia experiencia, Lacan hace ver, y de manera abrupta, muy lacaniana por cierto, que las teorías vienen sustentadas por el nombre de su paternidad, el cual extiende su radio de influencia y poder más allá de sí mismo, produciendo efectos desgarradores en sus herederos. Lo sabe bien, puesto que a

principios de la década de 1950, en el Congreso de Roma, el propio Lacan es excluido del círculo duro del psicoanálisis oficial, el que codirigía Anna Freud e Isabel Bonaparte, como se sabe detentadoras entonces del “nombre-del-padre” Freud y, por tanto, según ese núcleo duro, de la *verdad* del psicoanálisis.

Sucede que en esos primeros años de la década de 1950 todo había cambiado. La segunda guerra mundial quedaba atrás y un nuevo orden mundial estaba surgiendo e imponiéndose, y con ello la mirada y el verbo. Al igual que, como señalábamos al inicio, todo se estaba transformando entre nosotros a partir, digamos, del cambio del siglo, que el ataque terrorista a las Torres Gemelas en 2001 signó indeleblemente; el mundo de hecho nos mostraba su agotamiento, los giros que aquellas torres y nosotros mismos habían contemplado. Como sucediera con la “revolución” lacaniana que tuvo en el estructuralismo y la implosión del significante su *condición de posibilidad*.

El estructuralismo, así como los “significantes” que parecían “hacer hablar” al inconsciente, cuyas significaciones el psicoanálisis era capaz de interpretar, tenía en la semiótica derridiana su exceso y en Deleuze y Guattari el allanamiento mesetario de un Edipo languideciente. Derrida y Deleuze parecían unidos por la deseminación de las diferencias reiteradas, y todo, como se ve ahora, languidecía intentando encontrar el sentido de un mundo que se desvanecía en un “fin de la historia” anunciada precipitada e interesadamente. Pero en estas reconsideraciones, hemos de retomar la figura que enlaza un tiempo con otro y que vuelve en nuestro presente irradiando una pujante y fértil vitalidad, se trata de Merleau-Ponty. Lo hacemos no solamente por cuanto representó en su momento y en ese tránsito de un tiempo a otro, sino también por cuanto representa en este “bosquejo” que estamos dibujando en un intento de cartografiar los movimientos del pensar que, desde el *materialismo filosófico* en nuestro caso, nos han llevado hasta el *materialismo fenomenológico* y, por ende, al conocimiento imprescindible de la ingente obra de Marc Richir, con cuya presencia entre nosotros, en Octubre del año 2010 cerraremos este recorrido.

II. EL DESCENTRAMIENTO

Dos años después de aquel “desencuentro” en el Congreso de Murcia, Sánchez Urbina volvió a Oviedo para intervenir en un homenaje a Hegel, lo había hecho ya anteriormente para hablar de Sartre y, en sus intervenciones iba dejando claras muestras del “descentramiento” que ahora queremos mentar y que tendrá en su revulsivo artículo, publicado en estas mismas páginas, sobre el Ego Trascendental, la piedra de toque del mismo. Tuvimos así ocasión, unos y otros, no solo de leer sino de comentar y discutir las luces y sombras que este movimiento *tectónico* introducía en nuestro muy “centrado” pensar. Las reacciones no se hicieron esperar. Quienes vieron perfectamente que este descentramiento abría un campo nuevo y que “recorrerlo” implicaba pensar de otro modo lo hasta ahora pensado no consideraron, como ya se nos achacaba, no ya como un error que, según dicen los detentadores del “nombre del padre”, tergiversaba la teoría, menos aún como una “traición” de una pureza y de una interpretación que solo ellos podían y pueden validar. En medio de estos torbellinos, las más de las veces absolutamente alejados de la filosofía realmente existente, Sánchez Urbina acudió a Zaragoza para intervenir en su Universidad en un Congreso homenaje a Merleau-Ponty con motivo del centenario de su nacimiento y que dirigió

un discípulo del propio Ricardo Sánchez, nos referimos a Luis Alvarez Falcon.

Acaso convenga ahora expresar una advertencia pertinente en el contexto en el que nos movemos: si narramos con detalle todo este ir y venir por ciudades españolas, por congresos y homenajes, por disputas y reacciones desmesuradas o por recepciones esperanzadoras, no es para hacer una mera crónica. Ni tampoco para reproducir un dietario de nuestras andanzas como testigos de este descentramiento al que asistimos en primera persona, es porque estamos convencidos, al menos en el panorama de la filosofía española, en donde el *materialismo filosófico*, pese a quien pese, representaba acaso el único sistema filosófico con personalidad propia y con pujanza indudable, de que este cambio de siglo, y este mundo resultante que deja atrás formas, “paradigmas” y maneras de hacer y de entender su misma mundaneidad, tienen, a nuestra escala, en estas idas y venidas, en estos encuentros y desencuentros, su síndrome, su patología y su cura.

Pese a encontrarnos rodeados de “fenomenólogos”, en Zaragoza pudimos comprobar como Marc Richir era prácticamente desconocido y, en algunos casos, los que sí sabían de él, poco menos que menospreciado o, acaso más suave y sintomáticamente, ninguneado. No era esta, precisamente, una experiencia nueva para nosotros. Al contrario, precisamente nos había llamado la atención cuando se hablaba de Gustavo Bueno fuera del círculo de discípulos o incondicionales. El “nombre del padre” traspasaba las aulas de la Soborna donde Lacan le diera su estatuto. Richir, como veremos más adelante, pagaba el peaje del refundidor, del renovador y, entre nosotros, todo esto se agravaba por el hecho de no estar traducido al español. Pero de aquel encuentro en Zaragoza salió un compromiso para llevar a cabo un Seminario en Oviedo que pusiera orden en todo este “descentramiento” que, desde Murcia, se venía sucediendo año tras año, artículo tras artículo y que dejaban ver la renovación que Urbina estaba llevando a cabo en el materialismo filosófico desde la perspectiva abierta por la refundición richiriana de la fenomenología.

Este seminario fue absolutamente determinante, no solo por la capacidad de asistencia e interés que concitó, por los quince días de expectantes “lecciones”, de comentarios y de preguntas que se agolpaban todos los días con una viveza que hacía tiempo nos resultaba extraña. Este Seminario fue determinante porque a él asistió un discípulo y un amigo de Marc Richir, Pablo Posada Varela, que, en nuestro caso, se convirtió en un amigo e interlocutor imprescindible, y porque gracias a él entablamos contacto con Marc Richir y, poco después, pudimos asistir a su seminario de verano en la localidad provenzal, al sur de Francia, La Rochegiron. Ahí fue donde iniciamos una amistad con el propio Richir y donde accedió a nuestra invitación para venir a España, a Oviedo, a impartir un Curso en la Universidad que dirigió Alberto Hidalgo y que tuvo y tiene aún una repercusión que habrá que medir y evaluar en los años venideros.

III. EL PUNTO DE CAPITON

Lacan habla del punto de capitón justamente a propósito del nombre del padre. El punto de capitón deja una huella, un signo donde se anudan el significante y el significado. Lo humano, según él, requiere de este punto de capitón que urden “los nombres-del-padre”, verdadero instituyente simbólico de lo humano. Estamos en el eje simbólico, en las instituciones simbólicas, círculos culturales por donde o mediante los que transita lo humano. Pero es ahí mismo donde vamos a efectuar el descentramiento, tanto de lo simbólico como de lo *eidético*, donde las variantes y posibilidades se sintetizan en la invariancia del *eidos*, por ejemplo el Ego trascendental que “centra” la multitud y pluralidad de egos, de sus variantes y posibilidades, pese a corresponder a los llamados “egos diminutos”.

El capitoné es un “trenzado”, una especie de zurcido, ahí donde el signo marra y “distorsiona” la percepción del fenómeno sometido a un “simulacro ontológico”, el *como si* que lo somete a una ontologización que una mirada de sobrevuelo, la del Ego trascendental, la del Espíritu del mundo, podría llevar a cabo para dar cuenta del mismo. Pero, al mismo tiempo esa malla representa el “inconsciente simbólico”: por delante, a la vista, un “punto de capitón”; por detrás, como la urdimbre, su invisibilidad misma. El “eje simbólico” es, en palabras de Urbina, un mediador entre capas tectónicas, es el centro mismo que hay que descentrar para acceder a *lo invisible*, en palabras de Merleau-Ponty, y al campo fenomenológico que rotura Marc Richir, adentrándose en la dimensión más arcaica, la del *inconsciente fenomenológico*.

Ahora, tras estos viajes, este tiempo, y estas referencias se entenderá nuestro interés por traer ante nosotros a este destacado representante de la nueva fenomenología, a su refundador y refundidor, el belga Marc Richir. Es un interés que se fue acrecentando con el estudio de su extensa y muy difícil obra, la cual encontraba en los textos de Sánchez de Urbina una especie de “remanso”. Al mismo tiempo, daban la medida del esfuerzo que éste venía haciendo no solo respecto a la fenomenología husserliana, a la cual había dedicado su tesis doctoral, sino a la superación de su “estancamiento”, de las fijaciones eidéticas que parecían impedir su propio desarrollo y ello pese a las exploraciones que el propio Husserl iniciara en la llamada “fenomenología genética” y que dieron paso, paradójicamente, a nuevos enfoques, entre ellos, los de Merleau-Ponty, Patocka o, posteriormente, Richir y de los cuales se nutre la investigación entre nosotros llevada a cabo, desde entonces, por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Invitar a Richir era pues una cuestión que excedía cualquier gesto meramente académico o protocolario. Se nos otorgaba una ocasión única, ya que suponía convertir a la Universidad de Oviedo, y a la Revista Eikasía, en una verdadera plataforma que diera a conocer esta nueva fenomenología, la cual considerábamos y consideramos como absolutamente innovadora. Y, claro está, la presencia entre nosotros del propio Marc Richir no se limitó a un acto de indudable generosidad y a la confirmación de una amistad que, en especial, nos conmueve, sino que tuvo esa rara y extraordinaria oportunidad del contacto “cara a cara” con un filósofo verdadero, cuyo poderoso pensamiento parecía desgranarse con la fluidez engañosa de su entusiasmo.

El “descentramiento” al que hemos aludido, el cual permitía que la “subjetividad encerrada” mostrara su dimensión oculta, su misma génesis, nos plantea, qué duda cabe, problemas que requieren nuevos enfoques y una

reconsideración de la fenomenología, hasta ahora, aparentemente agotada en su misma remisión eidética, la que encarnaba el propio Husserl. Como Alberto Hidalgo replantea dándole beligerancia de nuevo a las críticas que Adorno encarnara, la fenomenología no habría rebasado los planteamientos idealistas del maestro ni se habría enfrentado a los seísmos sociohistóricos que la determinaron. La “negatividad” no parecía formar parte de la misma y la deriva heideggeriana parecía completar un cuadro que los nuevos tiempos se estaban encargando de relegar a la mera retórica filosofante, en tanto en cuanto los problemas que suscitaba, entre ellos la del solipsismo como los del eidetismo, parecían condenar a esta tentativa “no dialéctica” a ser poco menos que un interesante pero fallido desvío del recorrido histórico de la filosofía. Aunque no estemos de acuerdo con la “metacrítica” que el propio Hidalgo reexpone, su recorrido es jugoso e interesante y, sobre todo, resitúa el problema en sus “justos términos”, pero términos, eso sí, que vienen determinados por el propio enfoque de partida y las declaraciones de parte, el materialismo una y otra vez reivindicado.

Parece que, entre nosotros, esta conjunción astral entre Richir y Ricardo ha causado, y sigue causando, más de un sarpullido, pues cuando menos, los planteamientos de ambos obligan a volver no ya “a las cosas mismas”, sino a los planteamientos mismos que habíamos aprendido de la “a” a la “z”, sin cuestionamiento ni sometimiento a nuevos “tensores”, como dice Alberto Hidalgo respecto a la fenomenología. En este sentido, es no solo uno de “los nombres del padre”, sino también un excelente teórico y su pensamiento dialéctico, por tanto, está determinado por “tensores históricos” discernibles. En cierto modo, sobre todo en su obra publicada, Husserl parece atenerse a esta característica lineal, deudora de un cierto eidetismo precisamente. En este sentido, Hidalgo tiene razón, pero la tiene precisamente en tanto en cuanto se mantiene “centrado” en y por la línea del pensamiento histórico, digamos clásico. El “eje simbólico” actúa aquí, y allí, de forma masiva, pero tiene su cruz en la metafísica que pretende(n) neutralizar, puesto que esta metafísica está actuando en todo el universo simbólico, incluido el pensamiento que se dice materialista, en tanto no da ni puede dar, cuenta de esa misma materialidad que parece ser una idea que intenta borrar, traer a la tierra al “ser”, pero que no hace sino recoger el movimiento de la “institución de la idealidad” en el que se inscribe. Y en cuya circularidad encuentra el sentido en el que se funda. Ser la contrafigura del “espíritu” no es un certificado de neutralización de la metafísica, por así decir.

Dicho de otro modo, creemos que Sánchez Urbina ha cogido el ‘toro por los cuernos’, enfrentándose al “simulacro ontológico” que la presencia del Ego Trascendental introducía en todo el edificio del materialismo filosófico, pero para hacerlo, sin que el edificio se viniera abajo, acudió, precisamente, a este desencajamiento de la “subjetividad” y, por tanto, de la objetividad.

Para alcanzar esa dimensión más arcaica donde se “fenomenaliza el fenómeno”, el lenguaje ha de sufrir una “doble torsión”. Ya en uno de sus primeros artículos, « Le rien enroulé », el propio Richir nos advierte: “On sent qu’une telle double torsion de la pensée impose une double torsion du langage. Il faut se garder de *trop* déplier le mouvement, de *brutaliser* le mouvement en l’étalant. Le mouvement ne peut être exprimé dans un langage *théorique*. On doit s’efforcer de le faire *passer* ‘derrière’ l’exprimé, en emportant les mots dans le même double mouvement, à la limite de l’insignifiance ».

De esta doble distorsión proviene toda la dificultad del lenguaje utilizado por Marc Richir y, también, de

su pensamiento sutil, reiterativo e “impío”. Véase, en este sentido, la espléndida tesis doctoral de Robert Alexander dedicada a la obra de Marc Richir, *La refondation richirienne de la phénoménologie*¹. Sin embargo, como se ha podido comprobar en sus exposiciones orales, Richir puede ser totalmente fluido y, cuando menos, su pensamiento transcurre según los cánones y esos mismos “tensores” a los que hacíamos mención. En este sentido, libros mayores como su muy celebrado “De lo sublime en política”, editado por Payot, es todo un ejercicio de análisis fenomenológico del Terror durante el periodo revolucionario francés que muestra no ya su finura como filósofo, sino también, su prosa agradecida y liberada de esa “impiedad” a la que es sometida en sus textos canónicos. Esto podemos corroborarlo, leyendo otro ensayo insigne sobre lo sublime, al recorrer el universo de Melville y su Moby Dick, el cual cobra una dimensión extraordinariamente rica en la lectura que Richir lleva a cabo desde su “arquitectónica”.

Esto lo traemos a colación para destacar las dificultades de su fenomenología, de su refundición, de esa “colada”, en palabras de Robert Alexander, llevada a cabo durante cuarenta años y que su prosa no hace sino manifestar con nítido rechinamiento. Leer, y nada digamos, traducir, es ya un ejercicio de truco y de paciencia que tiene su recompensa en una clarificación paradójica de los “contenidos” de lo leído. Richir corta, trocea, regresa, inserta, “zigzaguea”, va y viene sobre lo ya escrito, regresa a los textos ajenos, destaca el ejemplo sobre el que atesta su análisis, lo “cuela dentro” de su tectónica, transpuesto, deformado por el paso por los “hiatos”, deja chisporrotear, titilar un instante hasta que como sólo fenómeno se desvanece por ese “océano sin riberas” al cual nos ha llevado su “experiencia del pensar” que tiene en este peculiar tratamiento de textos, por así decir, el único modo de adentrarse en un territorio donde la “institución de la lengua” ha sido transpuesta a la dimensión del “lenguaje”, de los esquematismos, de la “presencia sin presente asignable”, es decir, hasta el corazón mismo de su arquitectónica, el “inconsciente fenomenológico”, *ahí* donde los significantes ya no van y vienen en asociaciones ..., ni donde las determinaciones espacio-temporales, que sin embargo la prosa que las desborda contiene, signan o señalan secuencias o registros, referencias o causalidades. Y entonces, ¿cómo aceptar esta misma prosa, estos análisis, esta *epojé hiperbólica* que el fenomenólogo dice haber llevado a cabo necesariamente para “hablarnos de lo que nos habla y como nos habla”?

Como se sabe este es el núcleo duro que organiza el ya clásico texto de Eugen Fink, *La sexta meditación* y toda la obra de Marc Richir es una constatación de la problemática allí expuesta. Para adentrarse en ese “océano sin riberas”, Richir no puede negarle a la Lengua su potencial, la virtualidad pragmática de su descentramiento del eje simbólico y su correlativa “transposición”, pero de tal suerte que el fenomenólogo lleva con él, por así decir, la lengua filosófica, es decir, el instrumento que le permite, como si fuera un “cordada”, ascender y descender por los “niveles” tectónicos que intentará recorrer. Este es el extrañamiento del lector y del crítico, y también la causa de la doble distorsión a la que anteriormente aludíamos. Criticar este uso del lenguaje a los fenomenólogos es como criticar a un poeta por contarnos sus experiencias, es leer a Mallarmé o Rimbaud, Celan o Vallejo con “mirada” prosaica. La metonimia, la metáfora, la “densificación” y la “fluidificación” semántica, e incluso la *differance* por utilizar la terminología de Derrida, al cual tuvo Richir, como a Lacan, como un pensador al que había que tener en

¹ Cf. Se puede leer en www.laphenomenologierichirienne.org

cuenta, dan, en fin, la pauta, el ritmo y escansión de este lenguaje que se busca a través de su propia mudez, de su resonancia. Leer, en este sentido, sus bellos textos sobre “lo infigurable en pintura”, sobre la poesía o seguir con este “hilo conductor” las trituraciones fenomenológicas de los casos destacados de las psicopatologías, es todo un alarde de los “espacios” conquistados por su ejercicio arquitectónico, puesto que es esa, su arquitectónica, la que permite “encajar” los fenómenos descentrados, “desnaturalizados”, des-institucionalizados y seguir su propia génesis, su sístole y su diástole, sus esquematismos y su “sentido haciéndose”.

IV. TEXTURES

La revista *Textures*, según nos detalla Robert Alexander en una nota a pie de página en el §4 del capítulo 1 de su tesis doctoral sobre la *refundación richiriana de la fenomenología*, fue fundada por algunos estudiantes de la Universidad Libre de Bruselas en abril de 1968, entre los que se encontraba Marc Richir y donde publicará sus primigenios y decisivos artículos. Nosotros tomamos el título de esta revista fontanal porque creemos que esas *texturas* invisibles son las que en sus *textos* Marc Richir deja ver. No quisiéramos que se tomase esta referencia como una gratuita asociación, al contrario. Creemos que las *texturas fenomenológicas* son los trazos tanto de los fenómenos “contextualizados”, como de los rastros que tras la *epojé hiperbólica* podemos seguir explorando, y que la arquitectónica richiriana pretende no solo dar cuenta, sino seguir el “movimiento” más acá del espacio y del tiempo, de la contextualización simbólica, si se nos permite la expresión.

Pero quisiéramos destacar, en el sentido de esta reconsideración a partir de la recepción de Marc Richir en España, que en esta revista fundacional, donde aparece como uno de sus impulsores Max Loreau, acaso el “maestro” e impulsor filosófico de Richir, también figura entre los miembros del comité de redacción, Claude Lefort quien, como se sabe, daría a conocer la obra póstuma de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*.

Situados en esta época, asistimos a través de estas páginas fundacionales al movimiento sísmico que late en su trasfondo: nos referimos a la revolución de Mayo de 1968. De la cual dará cuenta Richir en este su primer escrito aparecido en *Texturas*. La importancia para nosotros, en el contexto que intentamos dibujar, radica en las referencias que giran en derredor de estas fechas. Así, podemos situar aquí a un autor que tuvo gran influencia en Richir y que por entonces daba a conocer sus principales obras: nos referimos a Jacques Derrida. Pero también es muy notoria la presencia del mentado Lacan y, claro está, del no menos célebre, Claude Lévy-Strauss. Así pues, el estructuralismo y una cierta concepción de la lingüística están haciendo girar los nuevos *modelos* del mundo y en este “movimiento” está ya situado el joven fenomenólogo. Husserl, mediante la interpretación derridiana, y la no menor de Levinas, así como la innovación que introducirá la mirada merleau-pontyana, va a ser sometido a un movimiento que lo ‘desencajará’ a partir, paradójicamente, de la publicación y estudio de sus inéditos, que componen el corpus conocido como *Husserliana*.

Al igual que Lacan supuso toda una revolución en el universo “cerrado” de la teoría freudiana, Richir lo será, apoyado en Merleau-Ponty entre otros, de la fenomenología clásica sustentada por las investigaciones de

Edmund Husserl. El “descentramiento” llevado a cabo por el filósofo belga abrirá un amplio campo fenomenológico de investigación y que tendrá repercusiones insospechadas, como se puede comprobar en el enfoque que Urbina mantiene entre nosotros, sometiendo a la filosofía, en su sentido clásico, como el mismo dice, al descentramiento y reconsideración que exigen estos cambios, estas transformaciones del mundo: del mundo de la política como del mundo del arte o de la ciencia.

Aquí y así, según creemos, podemos ver como la revolución husserliana de la filosofía es, a su vez, sometida a los movimientos sísmicos que acaecieron en el mundo a partir de la segunda guerra mundial y que agotaron las formas clásicas del pensamiento que ya hacia finales del pasado siglo dieron muestras de agotamiento, de circularidad y degenerescencia.

Así pues, y para finalizar, creemos que la presencia entre nosotros de Marc Richir es una ocasión extraordinaria, en el sentido literal del término, para someter nuestras propias inercias y conformidades a esta prueba de “resistencia de materiales” en la que se sostienen nuestros edificios pensantes, los cuales acaso requieran ser apuntalados, profundizando en sus cimientos o ampliando las dimensiones de sus “texturas”.

Desde aquella revista de papel donde Marc Richir templa sus primeras armas, hasta esta otra revista digital donde se recogen artículos, traducciones, comentarios en derredor de su estancia entre nosotros, han pasado más de cuarenta años y más de veinte libros y doscientos artículos. Richir, que inició su vida académica y laboral como físico, se adentró en la filosofía, y destacadamente en la fenomenología en pos “del sentido”, sumergiéndose así en ese “océano sin riberas” cuyo movimiento pulsátil vibra y resuena en lo infinito, más acá del espacio y del tiempo, sin “principio ni fin”, en la indeterminada invisibilidad del campo fenomenológico. Es su mérito haber iniciado esta aventura inagotable y el habernos facilitado “una cartografía” imprescindible. De nosotros depende ahora el atrevernos a seguir estas huellas, esta textura.

Mon chemin vers Marc Richir

Joëlle Mesnil

Psicóloga clínica (Université Paris VII Denis Diderot).

Filósofa (Université Paris X Nanterre).

www.jmesnil5.blogspot.com

Résumé

J'ai rencontré la pensée de Marc Richir vers 1990, environ deux ans après la soutenance de ma thèse sur *La désymbolisation dans la culture contemporaine*. Ce récit s'efforce de faire apparaître comment les idées que j'avais peu à peu mises en forme entre 1973 et 1988 n'ont véritablement trouvé qu'après la lecture des textes de Marc Richir les concepts vers lesquels toute ma réflexion semblait s'orienter. Ce parcours avait été ponctué de la « découverte » de couples conceptuels qui me paraissaient constituer des pôles organisateurs de deux sortes de modes de « représentations » ou de signification irréductibles l'un à l'autre : sens/signification, allégorie/symbole, espace socio-culturel/ espace psychique, mimétismes/mimisme, sémiotique/symbolique etc... Il m'a semblé que la grande polarité symbolique/phénoménologique telle que Marc Richir la conçoit, venait donner un éclairage nouveau à ces couples conceptuels, sans pour autant en être l'équivalent.

J'avais aussi eu l'occasion dans ce travail de mettre en question la pertinence de certaines oppositions qui semblent aller de soi, par exemple, réalisme/ idéalisme, ou réalisme/nominalisme. Mais je n'ai pas adhéré au courant déconstructif. Il m'a semblé que ces oppositions ne pouvaient être valides que dans le cadre d'une pensée portant sur des ensembles déjà constitués. J'ai longtemps été à la recherche d'une troisième voie et la découverte de la « référence non-objectale » avec Maldiney et Bonnefoy (entre autres) a été un pas décisif dans l'évolution de mon travail. Mais là encore, les notions de phénomène-de-monde hors langage, de phénomènes-de-langage, telles que Marc Richir les conçoit m'a permis de mieux comprendre et d'approfondir dans l'après thèse et jusqu'à aujourd'hui, l'idée qu'il y aurait une tendance de la culture contemporaine à compromettre la symbolisation. Maintenant, je dirais qu'il s'agissait d'abord en fait de phénoménalisation, et donc de dé-phénoménalisation, notions qui n'apparaissent qu'en creux dans mon travail.

Mots clefs

Marc Richir, sens et signification, désymbolisation, référence non objectale, autotélisme, réalisme, nominalisme, Pierre Fédida, mise en sens, non représentable, Yves Bonnefoy, extériorisation des artefacts, Leroi Gourhan, anthropologie, Serge Moscovici, Cornelius Castoriadis. Gustave Guillaume.

Abstract

I met Marc Richir's thought around 1990, about two years after defending my thesis on "desymbolization in contemporary culture". This story tries to show how my ideas that had gradually taken shape between 1973 and 1988 have truly found, after reading Marc Richir's texts, the precise concepts to which all my thoughts seemed to lead. This research was punctuated by the "discovery" of conceptual pairs that seemed to constitute organizing poles of two kinds of "representations/modes" or significance, irreducible to one another: meaning / significance, allegory / symbol, socio-cultural space / psychological space, mimecry / mimism, semiotic / symbolic etc ... It seemed to me that the high polarity symbolic / phenomenological (symbolique et phénoménologique) as Marc Richir designs it, give a new light on these conceptual pairs, without necessarily be equivalent.

I also had the opportunity in this work to question the relevance of certain oppositions that appear to be self-evident, for example, realism / idealism or realism / nominalism. But I did not join the deconstructive thought. It seemed to me that the opposition could only be valid within the context of a thought that use already built up concepts. I've long been in search of a "third way" and the discovery of the "non-object reference" with Maldiney and Bonnefoy (among others) was a decisive step in the evolution of my work. But again, the concepts of "phénomènes de monde hors langage" and "phénomènes de langage," as Marc Richir conceives them, helped me after my theses and up to today, to better understand and go deeper into the idea that there is a tendency in contemporary culture to undermine the symbolization. Now, I would say it was the concepts of *phenomenalisation*, and thus *dé-phenomenalisation*, concepts that had not been yet thought in my work.

Keywords

Marc Richir, meaning and significance, desymbolization, non object reference autotelism, realism, nominalism, Pierre Fédida, making sense, unrepresentable, Yves Bonnefoy, externalization of artefacts, Leroi Gourhan, anthropology, Serge Moscovici, Cornelius Castoriadis. Gustave Guillaume.

Mon chemin vers Marc Richir

Joëlle Mesnil

Psicóloga clínica (Université Paris VII Denis Diderot). Filósofa (Université Paris X Nanterre).

www.jmesnil5.blogspot.com

Je pourrais dire que j'ai rencontré la pensée de Marc Richir par hasard alors même qu'elle s'est révélée être extraordinairement éclairante pour mon propre travail, et que rétrospectivement, il me semble que tout me portait vers elle.

Un jour d'automne en 89 ou 90, je remontais la rue Descartes où m'avaient porté mes pas sans but précis. Je me promenais, portée par la belle lumière de ce jour là. Et j'ai aperçu le hall d'entrée du Collège International de Philosophie. Des gens entraient, sortaient, regardaient des affiches, prenaient des brochures. J'entrai par curiosité. Et regardai le tableau.

Soudain, elle me sauta aux yeux !

La différence.

« Ma » différence !

Celle qui me hantait depuis des années. Que j'avais rencontrée d'abord involontairement, puis en la cherchant, chez énormément d'auteurs, rarement philosophes. Parce qu'elle répondait à un besoin vital de ma propre pensée.

Une sorte d'obsession. L'indice pressenti d'une vérité.

Un lest de la pensée. Un centre de gravité.

Les deux termes n'étaient pas de même poids. Ce qui importait, c'était le *sens* que précisément il ne fallait pas confondre avec la signification.

Mais le sens, qu'est-ce que c'était ?

Avec personne davantage qu'avec Yves Bonnefoy, je n'avais approché une réponse qui ne se résuma pas à dire qu'il ...n'était pas la signification. Chez lui, les lieux du sens étaient ceux de la poésie et de la peinture dont il s'évertuait à mettre en évidence ce qu'il appelait la « transitivity », et cela, dans les œuvres mêmes qui avaient longtemps été (sont souvent encore) considérées comme les plus autotéliques, c'est-à-dire les plus dépourvues de toute ouverture sur « autre chose ».

Mais avec Marc Richir, j'ai découvert un nouveau continent. Il parvenait à dire, en philosophe, ce qu'était le sens, essentiellement négatif, sans le positiver pour autant. Il nous « décrivait » des processus, avec précision. Ou plutôt, il nous montrait quelque chose qui ne peut pas à strictement parler être décrit car cela n'a pas de contours stables. Il nous le faisait sentir. Oui, sentir. Et le « quelque chose » dont il s'agit, on peut en effet le sentir, et jamais le voir là devant soi.

C'était comme une inquiétude et une assurance, une irritation et un point d'appui.

Une possibilité d'ancrage dans une terre pourtant extraordinairement mouvante.

Un sol malgré tout.

Marc Richir parvenait à penser les processus formateurs d'un langage qui s'ouvrait sur autre chose que lui-même sans pour autant se réduire à une simple désignation. Un langage dont la dimension créative l'assurait de sa dimension référentielle, mais non objective, ou plutôt non objectale, pour reprendre l'expression que j'avais commencé à employer vers la fin des années 80, chaque fois que j'évoquais la « référence » telle que la conçoivent des penseurs comme Y. Bonnefoy ou H. Maldiney mais aussi beaucoup d'autres, de façon moins évidente.

Ce langage, je n'avais cessé de l'invoquer, notamment dans ma thèse sur *La désymbolisation dans la culture contemporaine*¹ soutenue peu avant. Mais sans jamais parvenir à en cerner l'exacte nature. Avec la conviction seulement qu'il était menacé plus qu'il ne l'avait jamais été. C'était le langage qui disait « la chose ». L'autre chose. La tout autre. Celle que j'avais bien longtemps avant cru trouver chez des romanciers comme J.M.G. Le Clezio et M. Tournier (contemporains de Tel Quel dans les années 70, il ne faut pas l'oublier, et aux antipodes), mais aussi l'écrivain anglais John Cowper Powys.

Cette autre chose qui m'avait fait courir de lectures en lectures, d'auteurs en auteurs, d'incertitudes en désespoir, elle était là, au coeur de la pensée de Marc Richir. Et il en disait... quelque chose.

J'avais soutenu dans ma thèse que seul un sens non réduit à une signification était une condition pour une référence non réduite à une simple désignation univoque, et ce que j'appelai « désymbolisation » consistait en une réduction croissante depuis la fin du 18ème siècle de ce sens à une signification purement linguistique. Il résultait de cette réduction une perte de contact avec un réel, c'est-à-dire, de quelque façon qu'on le conçoive, « quelque chose » qui était irréductible à « un effet de langage ». Mais je n'avais pas d'arguments décisifs. C'était une intuition qui était devenue une conviction. Henri Maldiney avait déjà été une grande rencontre. Mais Marc Richir m'offrait des arguments. Encore que ce ne soit peut-être pas le terme le plus juste ici.

Marc Richir est le philosophe dont je me suis sentie, dès que je l'ai rencontré, le plus proche. Il m'a semblé qu'il s'était résolument engagé dans un chemin dont j'avais confusément pressenti l'existence sans jamais véritablement en trouver l'accès. Mais je n'avais cessé de roder autour de l'entrée. Evidemment, il était allé infiniment plus loin, lui, le philosophe !

Donc, d'abord sens et signification.

Et indissociablement, l'ouverture du langage sur autre chose que lui.

Le tout autre du langage que j'avais rencontré essentiellement chez des romanciers et des poètes. Du tout début des années 70 à la fin des années 80, dans le champ de la littérature plus particulièrement, j'avais éprouvé une immense réticence à suivre les structuralistes, sans jamais trouver la « troisième voie » qu'il me fallait, dans la mesure où je n'étais pas davantage convaincue par un réalisme plat, en réalité idéologique, qu'on appelait encore « socialiste ». Pas à pas, j'avais trouvé des textes qui me paraissaient évoquer d'une façon ou d'une autre cette troisième voie, mais sans que jamais des processus qui puissent y conduire ne soient explicités.

L'autre chose qui n'est ni « effet de langage » (comme on disait alors), « illusion référentielle » (Riffatère), ni objet déjà constitué sur lequel il suffisait de mettre une étiquette, je l'ai rencontrée chez bien des auteurs dans

¹ Joëlle Mesnil. *La désymbolisation dans la culture contemporaine*. Thèse de Doctorat de Psychopathologie, Université Paris 7, 1988. Sous la direction d'Yvon Brès. <http://www.scribd.com/doc/18278377/These-de-Joelle-Mesnil1988>.

diverses disciplines, mais c'est en lisant Marc Richir que j'ai pu en faire un peu plus qu'un index pointé vers une question énigmatique.

Comment un travail sur le langage va faire apparaître des choses qui étaient là d'une certaine façon, qu'on avait pressenties, mais qui n'étaient pas tout à fait arrivées à l'existence avant d'être dites. Quelque chose était là « avant » malgré tout. Ne parvenant à accepter ni l'autotélisme ni un hétérotélisme « naturaliste » j'avais fini par considérer que « c'est grâce au travail de liaison « horizontale » des éléments de figuration qu'un lien « vertical », référentiel, va pouvoir se nouer. »²

Chez les philosophes, j'avais déjà bien sûr trouvé une amorce de ce qui me préoccupait chez Merleau-Ponty mais chez lui, je rencontrais un autre problème, une réticence : le symbolique, celui que j'avais rencontré dans mes études d'anthropologie puis de psychopathologie, avec la forte influence de Lacan, où était-il chez Merleau ? Je ne pouvais le suivre tout à fait. Les *Wesen* sauvages ne sont pas des effets de langage...mais les effets de langage, ça existe aussi ! Notamment dans la pathologie. Il me semblait que si chez l'auteur de *Le visible et l'invisible*, je trouvais une approche convaincante d'un réel « précédant » le langage sans pour autant être déterminé d'avance, c'est du côté de la spécificité du symbolique (disons structuraliste) que quelque chose n'allait pas.

Il résultait de toutes les lectures que je faisais alors, le sentiment d'une sorte de tiraillement entre deux conceptions, disons des rapports du langage à « la réalité », conceptions antagonistes dont ni l'une ni l'autre ne me permettait de dire « quelque chose » qui insistait dans le cours de ma réflexion sans que je puisse toutefois lui donner un nom. Je demeurai pendant des années dans une sorte de *nomansland* du « ni...ni » intenable. Ni effet de langage, ni tout constitué avant quelque intervention humaine, quel était le statut de ce « réel » ou de cette « réalité » avec laquelle il me semblait que la « culture contemporaine » perdait le contact ? En ce sens la question de ce que veut dire « réel » n'a pas pour moi été un point de départ dans un travail philosophique qui lui aurait été à part entière consacré. Non, cette question s'est imposée d'abord comme un obstacle dans le cours d'un travail anthropologique. Comment parler de perte de référence au réel si on ne peut dire ce que veut dire réel ? Cela s'est un temps présenté comme une question en quelque sorte « technique » : il fallait d'abord clarifier la chose avant d'aller plus loin. Faire un pas de côté, un pas en quelque sorte chez les philosophes, puis revenir avec un bagage suffisant afin de reprendre le chemin initial. Mais cela ne s'est pas passé comme ça. Tout nouvel apport philosophique venait bouleverser l'ensemble du questionnement, en sorte que le sujet de thèse se modifiait continuellement !

La navigation se poursuivait néanmoins entre le Caribe d'un certain naturalisme et le Scylla des « effets de sens ».

Les effets de sens !

Quand je suis entrée à l'université en 1968, on ne parlait plus que de ça. J'étais persuadée que « ça existait » mais qu'il y avait « autre chose » Autre chose qu'on avait perdu dans le cours d'une sorte d'hyperdurcissement théorique.

² Ibid, p 80. (du document Word non mis en ligne)

Le nominalisme ambiant d'alors ! Ecrasant (mais inversé par rapport à celui d'Occam ou d'autres médiévaux, en sorte qu'il multipliait les entités au lieu de les limiter). Il n'y avait plus QUE du langage. Un nominalisme forcené avait fini par étouffer le monde sous les mots. Et cela orientait des pratiques, notamment psychanalytiques. Conduisait à une déréalisation généralisée, entérinée par le nouvel esprit « post-moderne » ou déjà en voie de le devenir. Et allait susciter des réactions « réalistes » très positivistes, tout à l'opposé de la voie ouverte par Marc Richir que je ne connaissais pas alors.

Au contraire, chez lui : un langage ouvert sur autre chose que lui-même. Mais une autre chose bien problématique ! Ma première grande découverte chez Marc Richir a été celle de la dimension phénoménologique ne se situant ni du côté d'un réalisme naïf, ni d'un néo-nominalisme « post-moderne ».

Puis cela a été, longtemps après, la découverte bouleversante de la *phantasia* pure et de la *phantasia* perceptive. Qui me paraissaient tellement étrangère à la plupart des psychanalystes que j'avais lus ou rencontrés, alors que je crois profondément qu'on ne peut être psychanalyste sans les mettre en œuvre. L'espace transitionnel de Winnicott si souvent mal compris, si souvent réduit à l'*objet* transitionnel, lui-même réduit à un symbole c'est-à-dire une structure de renvoi, une représentation, alors qu'il est, pourrait-on dire, un « corps immatériel conducteur », ce qui est bien différent.

Oui, au fond, cela a peut-être été le plus important pour moi : une sortie radicale de la sémiotique, la pensée d'un langage qui n'est pas réductible à une structure de renvoi. Et qui n'est pas pour autant autotélique.

Qui n'est pas autotélique mais pas non plus désignatif.

Ce langage, c'était celui dont j'avais pensé trouver une préfiguration chez les premiers romantiques. Bien avant ma rencontre avec Marc Richir, l'*Athénaum* et sa formule « le symbole représente le non-représentable » s'est présenté à moi comme une sorte de révélation. Mais par la suite, après avoir lu *Phénoménologie et institution symbolique*, il m'a semblé que ce symbole là confondait encore les deux dimensions irréductibles l'une à l'autre : phénoménologique et symbolique. Cette distinction, s'il fallait n'en retenir qu'une dans la pensée de Marc Richir, je crois que ce serait celle-là. Il me semble qu'elle résume l'ensemble de son apport singulier de à la phénoménologie. Si la plupart des psychanalystes, par exemple, sont à mon avis incapables de penser la spécificité de la *phantasia*, qu'ils confondent avec l'imagination, c'est bien faute de distinguer les deux dimensions dans lesquelles se déploient toute vie humaine. Quand j'ai rédigé mon article sur Marc Richir en 1994, aussi maladroit fût-il, mon but, très conscient, très déterminé, c'était que des psychanalystes et des psychologues aient accès à sa pensée parce je pensais qu'elle leur était absolument nécessaire. Je connaissais bien Pierre Fédida que j'avais fréquenté comme professeur et aussi comme thérapeute, et j'étais persuadée qu'il serait ouvert à la pensée de Marc. Je n'ai pas été déçue. Malgré tout, il a fallu attendre longtemps pour que de jeunes psychologues commencent à s'intéresser à lui. En très petit nombre. Je pense en particulier à Thamy Ayouch.

Si je me permets aujourd'hui de présenter « mon chemin vers Marc Richir », c'est parce qu'il me semble que montrer comment la pensée de ce philosophe m'a permis de dépasser certaines difficultés théoriques dans mon

parcours personnel me paraît aller bien au-delà de mon propre cas. J'ai souvent entendu dire que Marc Richir était illisible, que tout ça n'avancait pas à grand-chose, que c'était bien trop abstrait etc...C'est donc une sorte de témoignage que je propose au lecteur, qui va faire apparaître comment cette pensée peut être mobilisée dans un travail qui n'est pas de philosophie « pure ». Dans mon cas, d'anthropologie et de psychopathologie.

Si je porte un regard sur le travail que j'ai poursuivi durant plus de trente ans, je peux dire que le fil rouge qui lui donne son unité est la recherche d'un réalisme qui pendant bien longtemps n'est apparu qu'en négatif au travers de réticences, de protestations mal exprimées, de refus informulés quoique véhéments.

Le souci de ce réalisme lui même s'est imposé quand des difficultés de conception se sont présentées alors que mon travail qui à l'époque relevait de l'anthropologie butait sur des obstacles provenant du fait que les concepts auxquels je devais nécessairement faire appel pour penser les processus que j'étudiais étaient eux même marqués par le « défaut » qui les caractérisait. Au point où j'en venais régulièrement à perdre tout point fixe qui aurait pu constituer un appui absolument indispensable pour mener à bien un travail de pensée cohérent. Aujourd'hui, je pourrais dire que les concepts au moyen desquels je voulais penser la « désymbolisation » étaient eux mêmes marqués par elle, en sorte qu'il me devenait impossible de mettre clairement en évidence ce que j'avais pourtant entrevu . Plus radicalement, le concept de symbolisation auquel j'ai commencé à recourir au début des années quatre-vingt était déjà lui-même « désymbolisé », en sorte qu'il devenait impossible de le conserver tel quel comme outil d'analyse d'une désymbolisation.

J'ai donné cet exemple des notions de symbolisation et de désymbolisation parce qu'elles sont devenues des notions centrales dans mon travail, mais en réalité, elles ne sont apparues que tardivement, une bonne dizaine d'années en tout cas après le début de ma recherche. Pendant longtemps, j'ai dû me contenter dans l'inconfort le plus extrême, de dire que « quelque chose » qui avait à voir avec des processus vitaux de mise en forme et de mise en sens ainsi qu'avec notre rapport à la « réalité » était en train de se défaire, que ce processus était deshumanisant, ou plutôt deshominisant et que Leroi Gourhan l'avait identifié dès 1964 dans *Le geste et la parole*.

Longtemps avant la découverte de la théorie romantique du symbole qui constituait le nouveau point d'ancrage de « ma » notion de désymbolisation mais dont je retenais avant tout la portée anthropologique, et un peu après la lecture de Leroi Gourhan, c'est certainement le livre de Serge Moscovici : *L'essai sur l'histoire humaine de la nature* qui m'a mise sur la voie que je devais suivre par la suite. (Je précise d'ailleurs qu'il n'était pas question chez Moscovici de deshominisation, c'est moi qui à partir des matériaux qu'il livrait formulait cette interprétation).

Au tout début des années 70, j'avais commencé à l'U.E.R d'Anthropologie de Paris 7 une thèse sur

J.M.G. Le Clézio ; je travaillais alors simultanément sur les théories littéraires et sur le rapport de l'homme au monde « naturel » . L'intuition de départ était que le monde des romans de Le Clézio (il s'agissait du « premier » Le clézio, le second dont je situe la naissance en 1976, avec la publication de *Hai* n'existait pas encore,) présentait des caractéristiques matérielles particulières qui n'avaient jusqu'alors pas été prises en considération dans la littérature.

L'idée directrice était qu'un rapport au monde complètement nouveau devait être mis en relation avec les découvertes scientifiques et techniques de l'époque, et que justement Le Clézio faisait entrer ce monde dans ses romans.

Il s'agissait d'un univers électromagnétique et cybernétique et non plus d'un univers thermodynamique. La première mouture de la thèse portait donc sur ce que j'appelais, selon une expression employée alors par Serge Moscovici , « la question naturelle ». A la différence de la question sociale qui concerne le rapport entre les hommes, la question naturelle engageait avant tout le rapport de l'homme à son univers matériel d'un point de vue technique. Moscovici était amené à distinguer des « catégories naturelles » irréductibles aux classes sociales, catégories qui consistaient en groupements humains s'organisant autour de leur travail avec la nature, au moyen de leurs savoir-faire technique.

Il distinguait successivement plusieurs « états de nature » qui déterminaient chaque fois la naissance d'une nouvelle catégorie naturelle: par exemple l'ordre naturel « organique », l'ordre naturel « mécanique » puis l'ordre naturel « cybernétique ». Cette question « naturelle », que je posais à l'occasion d'une lecture de la première oeuvre de Le Clézio, m'amenait à prendre en considération l'ordre naturel cybernétique où « Le seul travail, le seul talent qui demeure propre à l'homme, c'est l'invention » , où « l'intervention expérimentale atteint et constitue, jusqu'à un certain point, l'objet et le réel... » L'ordre naturel cybernétique se caractérisait par le développement des sciences appliquées et par une inversion du rapport connaissance/production matérielle. Ce qui retenait tout particulièrement mon attention dans cette nouvelle situation , c'était *que le travail s'autonomisait par rapport au corps de l'individu.*

Moscovici(S), Essai sur l'histoire humaine de la nature, Flammarion, 1968, p. 103.
ibid, p. 405.

Ma rencontre avec Pierre Bernard en 1972 devait être décisive. Il s'intéressait aussi bien à la littérature qu'aux sciences et particulièrement à l'astrophysique. Très proche de Serge Moscovici, non pas en tant que psychosociologue, mais en tant qu'historien des sciences, il était un grand lecteur de Blanchot qu'il m'a fait découvrir au tout début des années 70, mais aussi de Le Clézio et de Tournier, et c'est autour d'une discussion sur ces différents auteurs qu'en 1971 nous nous sommes rencontrés au séminaire qu'il donnait à l'U.E.R d'Anthropologie de Paris 7, dirigé à l'époque par Robert Jaulin. Mais quand il mourut très brusquement en 1974, alors que j'étais avec lui en deuxième ou en troisième année de thèse, je me trouvai prise au dépourvu. Avec qui continuer?

J'avais d'abord pensé à Serge Moscovici, mais c'est finalement Yvon Brès qui est devenu mon second directeur de thèse, cette fois non plus en Anthropologie mais en Psychopathologie. On était déjà en 1980. Beaucoup d'années avaient passé, sans que j'arrête jamais ma recherche, mais aussi sans résultat tangible. La mort de mon directeur de thèse m'a fait perdre quelqu'un qui m'était cher, mais aussi mon interlocuteur le plus proche.

Pourquoi nous étions nous tellement intéressés à Le Clézio ?

Ce qui était frappant dans les premiers romans de Le Clézio, c'était que ses personnages n'avaient pas d'identité fixe; ils apparaissaient plus comme des points d'intersection que comme des identités stables et localisables. Je trouvais cette caractéristique en résonnance avec ce qui me paraissait faire la « personnalité » de l'homme contemporain. *Une sorte de désincarnation*. Or la désincarnation, bien plus tard, une vingtaine d'années après ma première bifurcation de la philosophie à l'anthropologie, est devenu un thème central de ma réflexion.

Je me posais aussi la question du rapport forme/contenu avec l'impression qu'un problème était mal posé. Pouvait-on se contenter de dire que ce nouvel ordre naturel était le contenu d'un roman par ailleurs inchangé dans sa forme ? Justement non, mais je ne voyais pas clairement comment articuler la question de la forme et celle du contenu. Pire, cette partition même me paraissait de plus en plus suspecte, sans toutefois qu'il me paraisse envisageable d'y renoncer à moins d'être capable de la remplacer par une conceptualité plus convaincante.

Ce qui me posait un immense problème, ce qui générait dans mes lectures une gêne considérable, une réticence fortement ressentie quoique jamais clairement formulée, c'était la coexistence conflictuelle de deux conceptions dont l'une servait toujours de repoussoir à l'autre, sans que jamais aucune des deux ne me paraisse

tout à fait acceptable. Je ne pouvais me ranger dans un camp, en sorte que j'étais contrainte de trouver une troisième voie par mes propres moyens.

- oui , je m'opposais au « réalisme socialiste » (terme devenu désuet aujourd'hui mais qui alors était encore couramment employé), mais tout autant à « Tel quel » et à sa revendication d'un autotélisme radical.

- oui, je pensais que la littérature faisait autre chose que refléter une réalité sociale et matérielle déjà constituée.

- non je n'acceptais pas qu'elle ne fût qu'un jeu de signifiants. Je ne trouvais pas à l'époque de réponse satisfaisante à ma question qui était vite devenue, grosso modo : *comment concevoir un réalisme qui ne se réduise pas à un simple « reflet » d'une réalité toute constituée ?*

C'est bien plus tard que j'ai trouvé des éléments de réponses dans des textes dont certains existaient déjà à l'époque mais dont je ne connaissais pas même l'existence (par exemple *La gravitation poétique*, de Jacques Garelli publié en 1964 et dont la lecture m'aurait considérablement aidée si je l'avait connu.)

Bien que dans le cours de ma première année de Philosophie (en 1968-69), nous ayons étudié des textes de Ricoeur , celui d'entre eux qui devait me permettre de faire un grand pas en avant n'était pas encore paru. Puis je me suis malheureusement désintéressée de l'auteur de *Le volontaire et l'involontaire*, et ce n'est qu'en 1980 que j'ai enfin lu *La métaphore vive* pourtant paru dès 1975. Je tenais avec la « référence seconde » que l'auteur empruntait à Jakobson, mais en la modifiant, un premier élément de réponse à ma question !

Puis en 1978, cela a été la rencontre de Pierre Fédida que pendant vingt-cinq ans j'ai retrouvé lors de temps de crise aussi bien sur un plan qu'il est convenu d'appeler personnel ou existentiel, que sur un plan plus intellectuel (il a fait partie de mon jury de thèse). Grâce à Pierre Fédida, j'ai découvert de nouveaux auteurs, notamment Erwin Straus et Henri Maldiney La lecture au début des années quatre-vingt de « *Regard parole espace* » qui avait pourtant connu une première publication dès 1973, (mais là encore, je l'avais ignoré), a constitué non seulement un véritable enchantement, mais m'a apporté des concepts qui étaient ceux-là même qui avaient si cruellement manqué à mon élaboration initiale. Je peux dire sans hésiter que c'est chez Pierre Fédida et chez Henri Maldiney que j'ai véritablement découvert *l'intérêt de la phénoménologie pour mon propre travail*. La première année de Philosophie nous avait bien fait découvrir *Ideen I*, et nous y avons passé un temps considérable, mais ce

n'est sans doute pas le texte qui pouvait m'aider. Quant au texte de Heidegger, *Question 1*, qui faisait partie de notre programme, au sortir du lycée, il présentait pour moi des difficultés insurmontables.

Enfin, avec Henri Maldiney, je rencontrais quelqu'un qui *défendait un réalisme non naturaliste*, « non-objectal », qui s'insurgeait contre l'exclusion du référend (qu'il écrivait avec un « d » pour indiquer qu'il ne s'agit pas d'une notion statique) dans la poésie, mais en même temps s'intéressait au plus point au travail spécifique de la langue, de telle façon que c'était même ce travail qui permettait de sortir d'un réalisme non critique. Je me mis aussi, grâce à Henri Maldiney et à Pierre Fédida à la lecture du linguiste Gustave Guillaume, et il devint clair que je ne pouvais pas trouver de réponse à mes questions chez Saussure, ou plutôt dans la lecture qu'on en avait faite dans les années où le structuralisme dominait. En réalité, j'ai découvert depuis un tout autre Saussure, infiniment plus nuancé, et qui peut-être n'exclut pas la dimension phénoménologique du langage même si bien sûr il ne la pense pas comme telle. Sur ce point, la lecture de l'ouvrage que Patrice Maniglier a consacré à Saussure (*La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*⁵) a constitué une véritable révélation.

Un problème demeurait alors du fait que ma véritable préoccupation n'était ni littéraire, ni linguistique mais anthropologique. Il me restait à articuler cette notion de référence non-objectale au phénomène de déshominisation qui demeurait mon principal souci.

Il était douloureux de ne jamais aboutir à ce qu'on peut appeler un résultat d'une recherche pourtant acharnée, mais la publication de textes inachevés, de préparations inchoatives, et de fragments qui s'est beaucoup pratiquée dans ces années soixante-dix me paraissait une facilité inacceptable. La démarche m'a parfois paru intéressante, mais trop prise dans une sorte de pathos de l'inachevé. J'avais besoin d'une part d'apprendre à mieux poser mes questions et d'autre part de leur apporter une réponse acceptable! Et puis soutenir une thèse n'a jamais été mon véritable objectif. J'étais hantée par une question, c'est tout, et inscrire cette question dans un contexte universitaire, malgré tout, représentait une sorte de garde-fou. Je ne m'imaginais pas enseigner. Il fallait donc travailler pour parvenir à une forme conceptuelle un peu achevée malgré tout, même si l'« objet » de la recherche semblait se tenir hors de toute dimension où un concept est seulement possible. C'est donc ce que j'ai essayé de faire. Mais le moment de rédaction finale a longtemps été reporté. Il était intolérable d'interrompre la recherche

⁵ Editions Léo Scheer, 2006.

pour donner un texte achevé. Ce n'était pas seulement intolérable: c'était irréalisable.

Il y a bien eu malgré tout une thèse soutenue en 1988 à l'U.E.R de Psychopathologie de Paris 7, mais elle ne m'a jamais parue satisfaisante: ni quand je l'ai soutenue, ni plus tard. Bien que mon jury (composé de Pierre Fédida, Yvon Brès, Jacques Gagey, et Michelle Huguet) ait apprécié mon travail, j'étais convaincue pour ma part d'avoir largement manqué mon idée ; et cela, même si je savais que je m'en étais considérablement rapprochée par rapport aux premières années. Après presque quinze ans de travail et six-cent pages de rédaction finale, il me semblait que quelque chose n'allait pas dans « mon » concept de symbolisation : j'avais *la quasi certitude que même une fois opérée une première différenciation essentielle entre allégorie et symbole, et corollairement entre signification et sens, une nouvelle subdivision était nécessaire, mais sans parvenir à discerner laquelle*. C'est là que la découverte deux ans après la soutenance, de Marc Richir, a apporté un élément qui devait entraîner une réorganisation de l'ensemble de mon travail.

Dans l'après thèse, j'ai donc continué à travailler, à lire, et cette différence entre sens et signification a pris de plus en plus d'importance pour moi au point que j'ai fini par lui consacrer un séminaire au Collège International de Philosophie en 1994. Mais c'est en fait dès 1990 que le tournant sans doute le plus radical de toute mon entreprise s'est opéré quand la pensée de Marc Richir m'a donné l'impression que des concepts qui étaient ceux-là mêmes que je cherchais avait été pensés.

Ce que je soupçonnais depuis longtemps devenait indubitable: le sujet que j'avais voulu traiter exigeait un « outillage » philosophique autrement sophistiqué que celui dont j'avais disposé. Il y eut alors à un moment où je commençais une fois de plus à me demander si cela avait un sens de poursuivre un travail qui n'aboutissait jamais à rien, une réassurance : si je n'avais pas réussi à résoudre mon problème c'est qu'il était effectivement particulièrement difficile et presque jamais traité de façon suffisamment radicale. Ceux qui s'en étaient approchés n'avaient pas su résister à la tentation de donner le coup de pouce grâce auquel la pensée paraît retomber sur ses

pieds alors qu'en réalité, le problème n'est toujours pas résolu. Il m'avait paru évident qu'un concept me faisait défaut. Mais au moins le fait de n'avoir pas cédé à « la rage de conclure » m'avait-il permis de poursuivre ma recherche de façon telle qu'une rencontre qui devait s'avérer décisive pour la suite ait eu le temps d'avoir lieu.

Avant d'avoir accès aux textes de Marc Richir, plusieurs auteurs m'ont cependant donné l'impression d'être très près de la « bonne réponse ». Mais tôt ou tard, je m'apercevais que je ne pouvais plus les suivre. Un désaccord survenait non pas sur un détail mais sur un point essentiel, central et il fallait une fois de plus aller chercher ailleurs. Ce désaccord portait la plupart du temps sur le sens de ce qu'on va appeler « réel » et « sens ». Et aussi, de façon plus obscure mais particulièrement insistante, sur une sorte de négligence d'une dimension, disons de façon vague, de l'expérience humaine.

Un exemple: si la pensée de la dimension « phénoménologique », « pré-thématique », « pré-conceptuelle », ou encore « pré-symbolique » que j'ai trouvée chez Maldiney a été une avancée considérable, je ne tardai pas à éprouver l'impression que cette fois c'est du côté de ce que je désignerais aujourd'hui du terme de « symbolique » qu'il manquait quelque chose (disons « symbolique » dans les termes de Richir, c'est-à-dire proche du sens structuraliste, un sens différent donc de celui que j'avais privilégié dans la thèse. A ce moment là, c'est en effet Lacan qui me servait d'instance critique pour résister au « tout phénoménologique » de Maldiney.) Je ne pouvais donc suivre Maldiney que jusqu'à un certain point. Dans le célèbre article « Comprendre », paru en 1960, il interrogeait principalement Freud et Binswanger, mais il lui est arrivé aussi de se référer à Lacan. Dans le cas de Freud et de Lacan, c'était me semblait-il en les « phénoménologisant ». Si son approche du sens me paraissait riche et convaincante, c'est celle qu'il faisait du non-sens dans le domaine de la psychopathologie qui me paraissait déficiente. Tout allait en quelque sorte trop bien ! J'ai eu la même impression à la lecture de De Waelhens. Les textes plus tardifs de Maldiney m'ont paru suivre la même tendance. Pour préciser mon exemple, je dirais que l'idée que « c'est la dimension pathique qui défaille dans la psychose » aussi séduisante soit-elle, ne me paraissait pas entièrement acceptable. Il devait bien y avoir aussi quelque chose de « raté » du côté de l'entrée dans l'ordre symbolique (au sens de Lacan).

Maldiney(H), Regard Parole Espace, L'âge d'Homme, 1973.

De Waelhens(A), La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle, Nauwelaerts, 1972.

Maldiney(H), Penser l'homme et la folie, Jérôme Millon, 1991.

Cette autre dimension, symbolique, se situant nettement du côté de l'institution, justement n'était-elle pas sinon toujours, du moins le plus souvent en jeu dans les pathologies dites psychiques ?

La lecture de « *Phénoménologie et Institution symbolique* » m'a permis de dépasser bien des difficultés qui tenaient à un manque de différenciation conceptuelle. La notion de symbolique, déjà bien discernée de celle d'allégorique devait à son tour faire l'objet d'une nouvelle subdivision et c'est à ce point que la différence opérée par Marc Richir entre dimensions symbolique et phénoménologique est devenue une véritable clef de voute de ma propre construction théorique. Ce que j'avais appelé « symbolique », toujours avec des précautions dans la mesure où j'étais bien consciente que la façon dont j'employais ce terme était problématique, c'était, dans la plupart des cas, cela devenait clair alors, le « phénoménologique » de Marc Richir, mais c'était aussi parfois, sur tout un pan, son symbolique ! Il fallait donc reprendre l'ensemble de mon travail en y désinquant symbolique et phénoménologique.

Mon parcours a traversé, je l'ai dit, plusieurs disciplines. Si j'ai finalement soutenu la thèse en Psychopathologie, son contenu portait l'empreinte de ma première formation de Philosophie (une simple licence), puis d'une courte « excursion » en littérature (Lettres Modernes) où j'avais espéré trouver une approche de la référence plus convaincante que celles que je connaissais alors (j'ai alors étudié principalement les théories de Georges Lukacs, Lucien Goldman et Jacques Leenhardt). Je me suis ensuite tournée vers l'anthropologie, et je pourrais dire que c'est la psychopathologie qui m'a finalement rattrapée, davantage que je ne suis allée vers elle.

Longtemps avant la rencontre avec la pensée de Marc Richir, de la façon la plus imprécise, je dirais que la question essentielle à mes yeux concernait *les processus de mise en forme et de mise en sens qui sont nécessaires à tout individu pour vivre humainement dans un monde qu'il habite effectivement*. Je m'interrogeais plus particulièrement sur la façon dont, depuis la fin du 18ème siècle, ces processus paraissaient être profondément bouleversés. En définitive, la question de fond demeurait la même, mais je me détournais des études littéraires pour tenter d'y répondre.

J'admets qu'un tel sujet est vaste et peut évoquer bien des orientations théoriques!

Richir(M), *Phénoménologie et Institution symbolique*, Jérôme Millon, 1988.

Je lisais la revue *Topique*, je découvris les textes de Piera Aulagnier, notamment *La violence de l'interprétation*, et je poursuivis ma lecture de C.Castoriadis dont *L'institution imaginaire de la société* m'avait particulièrement impressionnée, en particulier le chapitre consacré à l'inconscient. Notons que c'est justement un texte auquel Richir se réfère positivement quand il aborde la question de l'inconscient phénoménologique.

Peu à peu, sans l'avoir vraiment décidé, je me rapprochais de la psychopathologie.

Ma réflexion sur un éventuel processus de déshomisation rencontrait de nombreuses études sur la façon dont les processus de pensée eux-mêmes étaient compromis dans certaines pathologies dites psychiques. Dès 1975, je commençais à lire des auteurs de l'école anglaise : D.Winnicott, Marion Milner, Masud Khan, mais aussi Bion, qui m'apportaient d'autant plus d'éléments pour penser la pensée elle-même que leurs patients n'étaient pas en majorité des névrosés et que c'était chez eux les processus mêmes de pensée qui étaient atteints et non seulement leurs contenus. Les premiers textes qui devaient un jour m'amener jusqu'à Marc Richir ont été des études sur les processus de pensée psychotique, mais plus radicalement sur les processus de pensée tout court. Pas la pensée, le penser. Aujourd'hui c'est Marc Richir lui-même qui s'intéresse à la psychose en interrogeant plus particulièrement Winnicott, alors qu'à l'époque de *Phénoménologie et Institution symbolique*, ses références en psychanalyse étaient Freud et Lacan, (L.Binswanger relevant plutôt de la psychiatrie).

Il est indéniable que le thème organisateur de ce qui allait devenir la véritable thèse s'est mis en forme tardivement. Je dois aujourd'hui admettre que les prémisses du travail que je poursuis toujours se sont dessinées plus clairement après l'abandon du travail sur Le Clézio, et d'un autre travail sur Michel Tournier. Le « nerf » ou, si on veut, la « colonne vertébrale » de l'ensemble se sont véritablement constitués après la disparition soudaine de Pierre Bernard, mort d'un infarctus et avec la relecture simultanée de Leroi Gourhan et de Lacan aux alentours de 1974. Le choc de ces deux pensées qui semblaient n'avoir rien de commun, mais dont la rencontre pour moi conduisait à une problématique aussi difficile à cerner qu'insistante, concernait *la fonction de l'imaginaire, ou plutôt de l'imagination dans les sociétés mais aussi dans la vie des individus*. (à ce moment, je n'avais pas encore lu

Castoriadis(C), *L'institution imaginaire de la société*; Seuil, 1975, chapitre VI. « L'institution social-historique: l'individu et la chose », pp. 371-456.

Castoriadis). Je me demandais quel rapport il y avait entre l'imagination dont Leroi Gourhan parle à maintes reprises dans *Le geste et la parole* et l'imaginaire lacanien. Trente ans plus tard, il me semble encore que Lacan, sous le concept d'imaginaire, a réduit l'imagination à des rationalisations, et même parfois à des ratiocinations comme l'écrit Richir, et que Leroi Gourhan a été bien plus près d'intuitions qu'on trouve chez Castoriadis qui justement était très réservé par rapport à Lacan. Dans *Le geste et la parole*, l'imagination de Leroi Gourhan est à mon avis très proche de l'imaginaire radical de *L'institution imaginaire de la société*.

Entre la mort de Pierre Bernard et le tournant qu'a constitué, de longues années plus tard, la nouvelle inscription en thèse de Psychopathologie avec Yvon Brès, j'ai découvert des auteurs qui sont devenus essentiels pour moi, et en particuliers, en 1975 Cornélius Castoriadis. La lecture de *L'institution imaginaire de la société* a constitué un véritable tournant dans mon parcours. Cela a été un des livres les plus importants de ma vie. Il y a un avant et un après. Tout comme avec *Phénoménologie et institution symbolique* de Marc Richir quinze ans plus tard. La notion d'imaginaire radical a renforcé mon sentiment que Lacan était passé à côté d'un versant essentiel de l'activité imaginaire. Cette lecture m'a surtout permis de passer d'une impression à un concept.

A partir du moment où mon directeur de thèse est devenu Yvon Brès, mon sujet a changé plusieurs fois. Il est devenu à une époque qui se situait encore dans le prolongement du travail sur Le Clézio, « L'imaginaire du scientifique » ; il ne s'agissait pas de l'imaginaire *des* scientifiques, mais « *le* » scientifique désignait en fait le producteur des connaissances dans l'ordre naturel cybernétique tel que Serge Moscovici le définit dans *L'essai sur l'histoire humaine de la nature*. C'était un univers électromagnétique où la notion de communication avait pris une importance majeure. J'ai déjà donné quelques éléments concernant cet univers ; je préciserai encore que le fait que le réel devienne jusqu'à un certain point un effet de la connaissance, que dans l'ordre « scientifique » les phénomènes apparaissent comme des effets de l'action du savant « qui en devient "presque" leur inventeur », et que de ce fait le rapport entre invention et découverte se trouve profondément modifié, me paraissait fournir des arguments en faveur de la thèse de Leroi Gourhan selon laquelle l'extériorisation des artefacts, quand elle dépasse

Moscovici, *ibid*, p. 404.

un certain seuil, conduit à une perte de contact avec le réel.

Dans *L'imaginaire du scientifique*, ce qui avait avant tout retenu mon attention, c'était l'inversion de l'ordre habituel (traditionnel) entre théorie et pratique. Ce que je retenais dans *L'histoire humaine de la nature*, de l'ordre naturel cybernétique, ou électromagnétique, ou encore scientifique pour reprendre les différents qualificatifs que lui attribuait Serge Moscovici, c'était je l'ai dit, l'inversion du rapport connaissances/production, et l'apparition d'une science appliquée. J'étais convaincue que le rapport d'un être humain au monde dans lequel il vit est radicalement bouleversé quand une telle inversion se produit. L'important résidait pour moi dans le fait qu'il y avait une *rupture au sein du ressenti corporel et psychique du travailleur par rapport à son travail*, que le scientifique concevait quelque chose qu'un autre allait réaliser sans en éprouver en quelque sorte « de l'intérieur » la nécessité, en sorte qu'une rupture de continuité apparaissait qui selon moi devait compromettre le travail formateur de l'imagination, ce que j'appelais alors la fonction de l'imaginaire. C'est à ce point que je pressentais un risque de déshumanisation. Je dois préciser qu'à l'époque, je ne lisais pas Heidegger et que la notion de *Gestell*, je ne l'ai connue que plus tard. Les textes de Bernard Stiegler n'étaient pas encore parus mais je pense qu'ils m'auraient aidée, du moins les tout premiers, la trilogie de *La technique et le temps*. (Les textes qu'il a publiés après 1995 me paraissent malheureusement avoir perdu toute exigence théorique). Jacques Ellul m'était encore inconnu, en sorte que (même si je serais plus réservée aujourd'hui en ce qui concerne ce dernier), je manquais d'appuis théoriques. Les auteurs que je lisais alors approchaient la question sans me semble-t-il forger les concepts nécessaires pour véritablement la traiter. C'était, entre autre Lewis Mumford, Mac Luhan..., et les auteurs de nombreux ouvrages d'histoire des sciences et des techniques dans lesquels je trouvais bien des informations empiriques utiles, mais sans l'élaboration théorique, conceptuelle, qui m'aurait permis de penser le processus de « déshomínisation ».

Dans une seconde période du travail effectué sous la direction d'Yvon Brès, il a commencé dans cette thèse à être question d'une réflexion sur « Les troubles de la représentation dans la culture contemporaine », puis ce fût « Les troubles de la fonction de l'imaginaire dans la culture contemporaine » quand l'intérêt pour la pensée de Castoriadis est devenu prévalent. Il avait commencé à publier la série des *Carrefours du labyrinthe* : un premier

tome, puis un second (*Domaines de l'homme*), en 1977, les suivants devant n'être publiés que bien plus tard. C'est dans ces textes, davantage que chez Frank Tinland, que j'ai commencé à trouver des éléments me permettant d'articuler certains aspects de la réflexion de Leroi Gourhan avec la psychanalyse. Je trouvai aussi chez Castoriadis une pensée déjà élaborée qui me permettait de mieux formuler certaines de mes propres réserves par rapport à Lacan (et cela, même si je ne m'en suis jamais tout à fait détournée, d'autant plus qu'il me semble aujourd'hui que mes réticences concernent souvent bien plus le lacanisme que Lacan). Il y a bien des façons de le lire et pour ne citer qu'un exemple, les lectures qu'en font Jean Oury et dans une certaine mesure, Jacques Schotte me paraissent autoriser un rapprochement avec la phénoménologie qu'interdisent la plupart des autres lectures.

Ensuite s'est imposée la notion de « non-représentable » dans un titre dont j'ai oublié les termes exacts mais dont le contenu tournait autour de l'idée de défaut de représentation du non-représentable dans la culture contemporaine. Aujourd'hui, ce « non-représentable », c'est dans la dimension phénoménologique de Marc Richir que je le situerais.

Enfin le sujet définitif qui a donné son titre à la thèse soutenue en 1988 devint : « La désymbolisation dans la culture contemporaine. » C'est encore la découverte d'un texte, « *Théories du symbole* » de Todorov, qui m'a permis de franchir un dernier pas avant la rédaction finale de l'ensemble. Ce livre, je l'ai lu d'un point de vue non pas littéraire mais anthropologique. Il a surtout donné un ancrage historique et un nom à une conception du symbole dont j'avais d'abord cerné les contours chez des auteurs dont l'approche du symbole était manifestement « romantique » qu'ils le revendiquent ou pas. Disons que je ne me suis rendu compte que relativement tardivement que la conception du symbole que j'avais faite mienne pour parler de « dé-symbolisation » correspondait en tout point à celle de la théorie romantique (il s'agit bien entendu du premier romantisme allemand et en aucun cas du romantisme français, plus tardif et très différent).

La thèse achevée comportait deux parties, une première consacrée à la notion de symbolisation, la seconde à celle de désymbolisation. En effet le concept de symbolisation bien qu'il désigne à première vue de façon satisfaisante les processus de mise en forme et de mise en sens sur lesquels j'avais longtemps travaillé avant

d'adopter cette terminologie était hautement problématique ne serait-ce qu'en raison de sa polysémie qui dans certains cas atteignait un tel degré que la signification du terme chez tel auteur était rigoureusement l'inverse de ce qu'elle était chez un autre: par exemple, dans *Espace, Parole, Regard*, Maldiney désigne du terme de « symbolisation » ce que la plupart des auteurs auxquels je me réfère nomment « désymbolisation ». Dans les deux cas, il s'agit d'une déliaison, disons pour faire court, du langage et de la réalité.

Aujourd'hui encore, il me semble qu'on emploie ce terme de symbolisation (et par conséquent celui de désymbolisation) trop légèrement: il faudrait préciser chaque fois ce qu'on entend par là. En tous cas, en ce qui me concerne, je ne suis pas partie de cette notion, j'y suis arrivée, puis je l'ai reportée dans mon champ de questionnement, par une démarche en zig-zag entre la chose et le nom (pour le dire un peu naïvement).

La théorie romantique du symbole (celle de Iéna, de l'Athenaum, donc notamment des frères Schlegel, de Novalis, mais avant eux de Karl Philip Moritz) tenait une place prépondérante dans la dernière mouture de la thèse. Elle était le pôle organisateur de toute la première partie. Même si *La désymbolisation dans la culture contemporaine* a été soutenu en Psychopathologie, il y était toujours question d'anthropologie et de ce phénomène de deshumanisation. Mais la thèse a accordé un rôle énorme à la théorie romantique du symbole dont je retenais avant tout l'idée défendue dans l'Athénaum: « le symbole représente le non- représentable ». Je voulais faire entrer le hors langage dans le langage ou plutôt ouvrir le langage sur un hors langage et cette formule me paraissait établir un pont entre les deux. Dans les années quatre-vingt, l'usage que je faisais de cette notion « romantique » n'était pas pour moi littéraire en ce que j'ai immédiatement relié l'idée que notre culture souffrirait d'un défaut de représentation du non- représentable à certaines remarques de Leroi Gourhan, dans *Le geste et la parole*. Parmi les observations de l'anthropologue qui retenaient particulièrement mon attention, je mentionnerai les suivantes parce qu'elles permettent de mieux saisir la dimension anthropologique des questions qui me préoccupent aujourd'hui encore. Elles mettent également en évidence l'ancrage qui a motivé une continuité entre ma référence des années quatre-vingt à la théorie romantique du symbole et ma référence ultérieure à la pensée de Marc Richir.

Dans le second tome de *Le geste et la parole*, Leroi Gourhan note :

« l'écriture à son premier stade (...) reste apte à susciter des images mentales non pas imprécises, mais

nimbées et susceptibles de se porter dans plusieurs directions divergentes. »

Il est important également de remarquer que l'anthropologue établit une relation entre le fait que les primitifs ont un système graphique et verbal « coordonnés » et celui d'« une continuité permanente entre le sujet pensant et le milieu sur lequel s'exerce sa pensée. » A quoi il ajoute: « la discontinuité apparaît avec la fixation agricole et les premières écritures » Des remarques ont été considérablement éclairées quand je les ai reprises à la lumière de la lecture du texte que Richir a consacré à « L'origine de la géométrie », à la fin de *La crise du sens*.

On sait que Leroi Gourhan insiste sur l'idée que technique et langage sont inséparables et qu'ils évoluent en même temps. L'écriture devient elle aussi de plus en plus « efficace » (terme qui n'est nullement valorisé par Leroi-Gourhan) quand elle élimine le halo d'images associées qui caractérise les écritures idéographiques. Mais en même temps, la linéarisation « correspond à un appauvrissement des moyens d'expression irrationnelle. » Il est impossible ici d'entrer dans le détail mais disons qu'une lecture attentive de l'anthropologue fait apparaître qu'« irrationnel » chez lui est souvent employé comme équivalent de « non-représentable ». Il s'agit d'une dimension de l'existence qui est impossible à codifier.

Aujourd'hui, je dirais que le non- représentable dont parlent les romantiques d'Iéna chez lesquels j'ai trouvé les prémisses de ce que j'a appelé longtemps « symbolisation », mais dont parle aussi Leroi Gourhan, correspond peut-être à ce que j'ai fini par appeler suivant Marc Richir, la dimension phénoménologique. Marc Richir lui même opère un rapprochement entre ce qu'il désigne du terme de « phénoménologique » et ce que d'autres ont appelé mystère, indicible, et il me semble que cela correspond à ce que Leroi-gourhan appelle le plus souvent « irrationnel ».

Mais ce qui est en question ne relève pas que d'un contenu, mais aussi d'un processus de mise en forme *personnellement accompli*. L'auteur perçoit manifestement dans l'évolution de l'écriture vers l'audio-visuel un mouvement de « désymbolisation »:

« L'écriture alphabétique conserve à la pensée un certain niveau de symbolisme personnel(...)elle conserve à l'individu le bénéfice de l'effort d'interprétation qu'elle en exige. »

Notons ici qu'« interprétation » renvoie ici non pas à une quelconque herméneutique mais justement, radicalement, à la *formation personnellement accomplie et ressentie des images*. Sur ce point, je me trouve en désaccord avec Marc Groenen qui écrit dans son ouvrage sur Leroi Gourhan: « les images suscitées par la lecture

LeroiGourhan Le geste et la parole, Albin Michel, 1964, tome2, p. 290.
 ibid, p. 292.
 ibid, p. 292.
 ibid, p. 294.

d'un texte varient en fonction de l'individu: le texte ne parle pas à tous de la même façon. » Ce qui laisse penser que ce qui est en question est le sens que le lecteur donne au texte alors que je ne pense pas que ce soit ce que Leroi Gourhan veut dire : c'est alors de la *mise* en forme qu'il est question, tout comme lorsqu'il parle d'imagination. Le « ion » ici est crucial !

De même quand Leroi Gourhan s'inquiète du développement des techniques qui « portent directement sur le plus propre de l'homme: la pensée réfléchie » , il précise bien que la perte de l'imagination qu'il évoque alors renvoie au « sens étymologique » de la notion. C'est bien de *l'image comme formation et non de l'image comme contenu* qu'il est question. Il lui arrive bien d'évoquer « la disparition des variantes imaginatives personnelles » , et on admettra qu'il s'agit alors du sens que chacun peut donner à un contenu ; ce n'est pas le cas la plupart du temps. *Leroi Gourhan insiste avant tout sur la capacité typiquement humaine à former du temps et de l'espace* et s'inquiète précisément de l'extériorisation de cette formation au delà d'un certain seuil dont il situe le franchissement à la fin du 18ème siècle.

« Des taureaux et chevaux de Lascault aux signes mésopotamiens et à l'alphabet grec, les symboles figurés passent du mythogramme à l'idéogramme, de l'idéogramme à la lettre et la civilisation matérielle prend appui sur des symboles dans lesquels *le jeu entre la chaîne de concept émis et leur restitution devient de plus en plus étroit.* »

C'est par rapport à la réduction de ce « jeu » , de cet *écart*, que j'ai situé la « désymbolisation » évoquée par Leroi Gourhan lui même quand il observe du mythogramme à l'alphabet une « certaine réduction du pouvoir de symbolisation individuelle. » Cette « symbolisation », aujourd'hui, je la nommerai plutôt dans les termes de Marc Richir, phénoménalisation en langage ou plus justement encore, élaboration symbolique (qui suppose la mise en jeu des *deux* dimensions phénoménologique *et* symbolique).

Leroi Gourhan s'inquiète de l'emprise de l'audiovisuel et de ses effets réducteurs sur l'imagination au sens où il entend ce terme (*formation d'image*): cinéma parlant et télévision , dit-il, « mobilisent en même temps la vision du mouvement et l'audition, c'est à dire entraînent *la participation passive de tout le champ de perception*. La marge d'interprétation individuelle se trouve excessivement réduite puisque le symbole et son contenu se confondent dans un réalisme qui tend vers la perfection et puisque d'autre part la situation réelle ainsi recrée laisse le spectateur hors de toute possibilité d'intervention active(...)les techniques audiovisuelles s'offrent réellement

Groenen(M), Leroi gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine, De Boeck,1996, p. 48.

ibid, p. 295.

ibid, p. 297.

ibid, p. 294.

Le geste et la parole, Tome I, p. 69.

comme un état nouveau dans l'évolution humaine, et un état *qui porte directement sur le plus propre de l'homme : la pensée réfléchie.* » (je souligne). Leroi Gourhan observe dans l'évolution de l'enregistrement des images et des sons, « la tendance vers le phénomène qui marque l'artisanat: la perte de l'exercice de l'imagination dans les chaînes opératoires vitales. » Cette perte de l'imagination (comme processus formateur), cette atteinte portée à la pensée réfléchie, est une perte de phénoménalisation, de schématisation, par réduction de l'écart par lequel seul, ils s'accomplissent. Et dire cela, ce n'est pas simplement changer de vocabulaire. C'est, par cette mise en équivalence terminologique, ouvrir un champs proprement conceptuel qui permet d'approfondir ce qui chez Leroi Gourhan reste parfois au stade d'intuition.

« L'évolution corporelle et cérébrale de l'espèce humaine paraissait la faire échapper par l'extériorisation de l'outil et de la mémoire au sort du polypier ou de la fourmi; il n'est pas interdit de penser que la liberté de l'individu ne représente qu'une étape et que la domestication du temps et de l'espace entraîne l'assujettissement parfait de toutes les particules de l'organisme supra individuel. » ... « En définitive, on peut se demander si l'humanité a totalement échappé au danger que représente la perfection des abeilles et des fourmis, à un conditionnement social pratiquement total. »

Leroi Gourhan dit alors encore une fois que « *l'imagination court le risque d'une baisse sensible* ». Ne reconnaît-on pas dans le conditionnement évoqué par Leroi-Gourhan le *Gestell* dont parle Marc Richir dans nombre de ses textes, en se référant Heidegger ?

Peut-on considérer que Leroi Gourhan a eu l'intuition de la dimension phénoménologique en tant que radicalement non instituée? J'aurais tendance à répondre par l'affirmative. C'est d'ailleurs pourquoi je m'étonne que dans son introduction au livre de Marc Groenen, Marc Richir reproche à Leroi Gourhan son « naturalisme ».

Leroi Gourhan n'a cessé d'insister sur la radicale nouveauté de l'homme par rapport au singe:

« Les faits montrent que l'homme n'est pas (...) une sorte de singe qui s'améliore, couronnement majestueux de l'édifice paléontologique, mais, dès qu'on le saisit, autre chose qu'un singe. »

Marc Richir précise apparemment « contre » Leroi Gourhan que « les contraintes physico-biologiques(...) ne sont, précisément que négatives... » N'est ce pas pourtant aussi ce qu'affirme Leroi Gourhan quand il écrit:

ibid, p. 295.

ibid, p. 296.

ibid, p. 186.

ibid, p. 204.

Groenen(M), ibid, introduction de Marc Richir, p VII: Richir parle du « naturalisme massif de Leroi Gourhan ».

Tome 1, p. 166.

introduction de Richir au livre de Groenen, p. IX.

« La main humaine est humaine **par ce qui s'en détache** et non par ce qu'elle est... » ? (je souligne)

Quand il déplore l'élimination dans les écritures phonétiques du halo d'images associées toujours présent dans les formes antérieures d'écriture, peut-on encore dire qu'il est naturaliste? Lisons le texte:

« Elle l'écriture alphabétique) correspond à un appauvrissement des moyens d'expression irrationnelle. Si l'on considère que la voie suivie jusqu'à présent par l'humanité est totalement favorable à son avenir, c'est à dire si l'on accorde une totale confiance dans toutes ses conséquences à la fixation agricole, cette perte de la pensée symbolique multi-dimensionnelle n'est pas à considérer comme autre chose que l'amélioration de la course des équidés lorsque leurs trois doigts se sont réduits à un seul.»

Mais Leroi Gourhan s'oppose justement à cette vision :

« Si par contre, on considère que l'homme réaliserait sa plénitude dans un équilibre où il garderait contact avec la totalité du réel, on peut se demander si l'optimum n'est pas rapidement dépassé à partir du moment où l'utilitarisme technique trouve dans une écriture complètement canalisée le moyen d'un développement illimité. »

Ce qui inquiète Leroi Gourhan (car il n'est pas neutre par rapport à l'évolution qu'il décrit, ce qu'il observe le préoccupe), n'est-il pas du même ordre que ce qui inquiète Richir lorsque dans *Phénoménologie et Institution symbolique*, lui-même écrit:

« dire de l'homme qu'il est un animal symbolique, c'est dire à la lettre, qu'il est l'*animal* du symbolique, en tant que dans l'automatisme de répétition, il est le siège de mécanisme *symboliques* de déclenchement. En ce sens, la *culture* en tant qu'institution symbolique n'est rien d'autre que *la poursuite des oeuvres de la nature par d'autres moyens*. Nature qui est certes tout le contraire de celle qui livre la prodigalité phénoménologique des phénomènes de monde et des phénomènes de langage, en ce qu'elle apparaît tout *comme* la nature en l'animal qui est un *Gestell* (au sens heideggerien), ... »

Or, ce qui échappe au *Gestell* ne peut figurer positivement dans la culture. Il relève de la dimension phénoménologique, essentiellement négative, intrinsèquement négative (ne se situant pas par rapport à une positivité préalable).

Mais le non-représentable peut toutefois *aussi* relever de la dimension symbolique sous la forme d'une Idée de la Raison, idée qui ne se trouve bien entendu pas, même sous une autre terminologie, chez Leroi-Gourhan.

Tome 2, p. 41.

ibid, p. 293

ibid, p. 293.

Richir(M), *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 278.

En ce sens, mais en *ce sens seulement*, on pourrait le dire naturaliste.

Il convient dès lors à mon avis de distinguer deux non-représentables : le non-représentable phénoménologique et un non-représentable symbolique. Le non-représentable « symbolique » correspond à ce que je commençais, après la thèse, quand certains processus (que je n'avais pu classer nulle part jusqu'alors) m'apparurent de plus en plus incoutournables, par dénommer « formes pures autres », faute de mieux, pour indiquer que bien que ces formes ne relèvent pas d'un réalisme représentatif naïf, (et pas non plus de la référence « non objectale » évidemment), il ne s'agissait pas non plus du signifiant « pur », ie sans signifié, tel que le conçoit Lacan la plupart du temps, et qu'il ne relevait donc pas d'un autotélisme. Des formes pures... impures ! Qui s'ouvraient malgré tout sur « quelque chose », mais vers leur propre intérieur. Pour lesquelles il n'y avait pas de nom.

Ces « formes pures autres », énigmatiques me paraissaient être là, en absence, dans chaque page de Maurice Blanchot que je lisais passionnément en même temps que Leroi-Gourhan. Une « forme » noire, brillante et immobile au dessus d'une plaine mouvante... « Le trou noir » de l'instituant symbolique dont parle Marc Richir ? Un trou noir non phénoménologique qui produit des effets dans le phénoménologique ?

La thèse n'a pas été suivie d'une publication, malgré les forts encouragements de Pierre Fédida, mais seulement d'un article qui en présente le contenu de façon problématisée.

Quand je pense aujourd'hui à ce travail vieux de près de 25 ans, et qui en avait exigé lui-même une quinzaine, je me dis qu'il est dommage que je n'ai pas rencontré Marc Richir bien plus tôt car cela m'aurait permis de dépasser certains blocages théoriques. D'un autre côté, il me semble que le chemin extrêmement sinueux que j'ai suivi pour finir par aboutir à cette rencontre me fournit une sorte d'attestation du bien fondé de ma démarche...mais aussi qu'elle montre à quel point, la pensée de Marc Richir nous donne des concepts dont de très nombreux auteurs se sont approchés sans jamais parvenir à les thématiser tout à fait. Rétrospectivement, il est étonnant de constater le temps qu'il m'a fallu pour rencontrer des auteurs qui défendaient une conception non-objectale de la référence, un réalisme très particulier. Le temps qui s'est écoulé entre la découverte de la fondamentale différence et signification et celle entre deux sortes de références. Etonnant de se rendre compte que

l'impression que sur un certain point, des auteurs aussi différents que Fédida, Bonnefoy, Blanchot, Baudrillard, Francastel, Sami-Ali et une quinzaine d'autres dont les textes sont examinés de façon souvent exhaustive dans la thèse, parlaient de *la même chose* tenait au fait qu'ils évoquaient tous la dimension phénoménologique de Marc Richir, sans jamais la nommer, ce qui ne serait pas grave, mais surtout sans la distinguer de façon stable de la dimension symbolique. Tout en la pressentant.

Ces auteurs nous donnent souvent l'impression qu'ils ne sont pas en possession des concepts qui seuls leur permettraient de cerner clairement la nature du phénomène qui les inquiète.

Et ce déficit conceptuel les conduit parfois au paradoxe.

Dans cette thèse, j'ai accordé une particulière importance à ce que j'ai appelé le « paradoxe de Baudrillard » ; je citerai donc un passage de l'article que j'ai publié un an après la soutenance et qui fournit un exemple de la façon dont la pensée de Marc Richir peut être mobilisée dans un travail qui relève des sciences humaines. Evidemment, il n'est pas cité dans l'article puisque je ne l'ai rencontré que quelques mois après la rédaction. Mais il me semble qu'alors, tout est en place pour que la découverte de sa pensée puisse enrichir un terrain bien préparé.

« ...Il y a un concept qui court sous tous les textes de Baudrillard jusqu'à 1976, dont on peut même penser qu'il constitue leur véritable clef de voûte, et qui n'est jamais nommé. Il disparaîtra d'autant plus facilement de ses réflexions ultérieures (...) on peut déterminer très précisément la place qu'occupe ce concept dans le système de pensée de l'auteur. La forme-signe se compose d'un signifiant et d'un signifié (engendré selon la logique d'un code préétabli); ce signe met en œuvre une référence illusoire à un « pseudo-réel », et sa signification procède de la réduction d'un sens. Ce qui laisse entendre qu'il existe une référence qui n'est pas illusoire, un réel qui n'est pas « pseudo-réel », et un sens qui ne se réduit pas à une signification. Ce réel, cette référence, et ce sens caractérisent le symbole. Mais, le symbole, de quoi se compose-t-il ? Dans *L'échange symbolique et la mort*, Baudrillard nous parle de son signifiant et nous dit qu'il n'a pas de signifié : c'est très exactement à la place du signifié de la forme-signe qu'il manque du côté de la série symbolique un concept, dans le texte et dans la pensée de l'auteur. S'il met quelque chose à cette place, Baudrillard voit son symbole retomber dans la forme-signe, ce qui le conduit à opter pour la voie du signifiant pur. Erreur lourde de conséquences, car il en vient à parler de « désymbolisation » sur la base d'une définition insuffisante de la symbolisation, ou bien sur celle d'une définition paradoxale. »³³

Baudrillard a voulu dénoncer une déréalisation de la société « de consommation » tout en ne concevant l'ouverture du langage sur autre chose que comme étant lui-même « effet de langage ». Ce qui l'a conduit dans une

³³ Joëlle Mesnil, *La désymbolisation en question*, Psychanalyse à l'université, PUF, 1990.
<http://www.scribd.com/doc/17895304/Scanladesymbolisationenquestion>

impasse particulièrement évidente dans ses textes postérieurs à 1976. Dénonciateur de la désymbolisation, il en est pour ainsi dire devenu le prescripteur ! Il n'a pas su concevoir une référence non-objectale. Une mise en jeu de la fonction référentielle dont l'objet ne se réduise pas à un effet du découpage du signe.

La caractéristique la plus irréductible de la fonction référentielle ainsi repensée, est qu'elle ne vise pas un objet ; elle se dirige vers une réalité qui, du fait même qu'elle n'est pas encore constituée en objet, ne peut être «l'objet» ni d'une désignation, ni d'une représentation. La réalité dont il est alors question est le point de départ d'une mise en forme verbale ou picturale dans laquelle certains voient une symbolisation « vraie » ou « réussie ».

Mais qu'est ce que cette réalité ?

« Il y a là quelque chose de difficile à concevoir et qui a fait hésiter même la pensée de ceux qui sont allés le plus loin dans la réflexion sur le langage, sur la peinture ou encore sur l'écriture. Il faut lire les rares pages que Blanchot concède à cette question : « N. Sarraute, comme V. Woolf, parle de "réalité", elle dit que "le romancier cherche à mettre au jour cette parcelle de réalité qui est la sienne". » « Disons donc réalité. » Blanchot s'empresse d'ajouter que « cette réalité ne nous est pas donnée à l'avance ». Les guillemets sont là comme un remords, celui qui a toujours vu dans l'écriture une forme intransitive ne peut sans réticence parler d'une réalité que le texte dirait. Mais cela ne paraît guère plus facile à Y. Bonnefoy qui, texte après texte, et quelquefois contre Blanchot, exprime son souci de lier les mots et les choses. La nature de ce lien, de ces choses, et des mots qui les diraient, il l'interroge souvent à partir d'une réflexion sur des oeuvres dans lesquelles beaucoup voient des formes pures. Il nous parle d'un tableau de Mondrian, *Le Nuage rouge*, et chez lui aussi, les guillemets sont là, qui témoignent de la difficulté extrême de trouver les mots qui ne trahiront pas une pensée encore en train de se former. « Certes, couleurs et rythme y sont délivrés de l'imitation mais le nuage rouge n'est-il pas plus "figuratif" encore ou "transitif", comment dire, que même les paysages qu'avaient peints avant lui le réalisme ou l'impressionnisme ? »² Il nous parle de Mallarmé et les guillemets sont encore là : « On pourrait croire que Mallarmé ne se soucie pas du référent, autrement dit de ce qui dans le "réel" extérieur aux mots cautionne le signe verbal. »³ Au contraire, pour Bonnefoy, « loin d'indiquer l'abandon de l'idée de référent... cette poétique de l'écart, de la goutte noire à jamais dans l'encrier de cristal en célébrerait toujours la présence, dans la distance »(...)

C'est peut-être quand il témoigne de sa propre expérience de la création poétique que Bonnefoy nous permet le mieux de nous en faire une idée : « Au départ, rien de précis à dire car il n'y a pas de connaissance, pas d'expérience vraiment poussée qui préexiste à la parole qui finira par les exprimer ». Au départ, il y a le « silence », mais aussi l'insistance d'une réalité, car on ne crée décidément pas à partir de rien. « Si rien n'anticipe comme idée de ce qui sera, sur cette cristallisation d'une langue, d'une conscience nouvelle, tout ce que nous sommes n'en est pas moins présent, respirant, dans notre virtualité verbale d'ailleurs très largement inconsciente. » Il faudra se garder d'entendre dans « ce que nous sommes », une réalité exclusivement subjective, puisque, pour Bonnefoy, nous sommes toujours au monde, ce monde est là dans ce que nous sommes. Bien qu'il ne se réfère pas explicitement à la phénoménologie, on peut rapprocher le point de vue de Bonnefoy de celui de Maldiney, ou encore de Fédida, notamment lorsque dans sa préface au livre de Binswanger, *Discours, parcours et Freud*, il écrit : « Le monde est originellement ce qui est pour la présence le non-thématisé, le non-objectivé, le non-conceptualisé.

» C'est bien, en effet, contre le concept et contre l'objet que Bonnefoy s'efforce de trouver les mots qui diront une parcelle de réalité. La création telle qu'il nous la décrit se tient à égale distance de deux exigences : celle de ne pas perdre contact avec la « réalité », celle de la dire avec des mots qui risquent de nous en éloigner . »³⁴

C'est un peintre qui m'a fait découvrir Yves Bonnefoy qui lui-même est poète. Marc Richir a eu pour maître un philosophe qui a magnifiquement parlé de la peinture et il a lui-même écrit un texte remarquable sur la poésie de Jacques Garelli dans *Phénoménologie et institution symbolique*.

Ma découverte de la phénoménologie de Marc Richir a été dès le début liée pour moi à la conviction que le genre de « réalité » dont je cherchais à cerner les caractéristiques particulières était indissociable d'une pratique artistique.

Mon intérêt pour les mises en forme et en sens et mon inquiétude pour leur destin dans la culture contemporaine m'ont amenée à interroger l'art contemporain en étant presque obsédée par une question : où y a-t-il art ? Qu'est ce qui est de l'art ? Qu'est ce qui n'en est pas ? Il est vrai que cette question n'est pas considérée comme pertinente par la plupart des praticiens auxquels je me suis adressée. Mais elle ne me lâche pas. Et entre 1990 et 2000, je n'ai pour ainsi dire plus que des ouvrages d'esthétique.

Mon arrière idée était que quand certains processus de « pensée » n'avaient pas été éprouvés *de l'intérieur*, il n'y avait pas véritablement art et qu'alors, il n'y avait plus non plus d'humain. Il me semblait que dans certains cas, certaines formes d'art contemporain s'étaient tellement désincarnées qu'on ne pouvait même plus parler d'art, ou alors en effet, n'importe quoi pouvait être dit art. Ceux qui se réclamaient de cette idée (et qui la revendiquent encore), ne semblent percevoir que la dimension idéologique de l'art. Il s'agirait pour eux d'être subversif en ne cédant plus à la tentation de l'oeuvre. Mais n'y avait il dans l'oeuvre qu'une affirmation idéologique d'oeuvre ? Je ne le pense pas. Pour moi, il y a art quand il y a *mise en oeuvre de la dimension réfléchissante dans une schématisation, quand il y a incarnation véritablement éprouvée*. Mais si c'est une condition absolument nécessaire à l'art, il se trouve que c'est la même condition qui est tout aussi indispensable à l'existence de « quelque chose » qu'on appelle « humain » ! Est-elle suffisante en ce qui concerne l'art ? Je l'ignore, logiquement non, car il n'aurait plus de spécificité, mais elle est à coup sûr nécessaire. Je serais tentée, tout en admettant que je « rame » franchement à contre courant, de dire qu'il faut du sublime pour faire de l'art, sublime

³⁴ <http://www.scribd.com/doc/17895304/Scanladesymbolisationenquestion>

au sens de Kant.) Sinon, l'esthétique disparaît tout entière derrière un « artistique » qui se contente d'affirmer selon un nominalisme que je qualifie ici d'« exubérant »: « ceci est de l'art ».³⁵

En tout cas, il est évident que la prise en considération de la technique et de ses effets sur les processus d'hominisation et d'humanisation a été première pour moi-même quand j'interrogeais l'art. La psychologie proprement dite est venue plus tard, et même quand j'ai commencé à lire les psychanalystes de l'école anglaise, ce que je cherchais chez eux, ce n'était pas de la psychologie, c'était une pensée de *la pensée comme processus qui pour se réaliser pleinement doit être éprouvé « de l'intérieur »*. Ce « de l'intérieur » m'obsédait d'autant plus que je peux dire que, pour le meilleur et surtout pour le pire, il m'a été donné de savoir ce que c'est que ne plus éprouver ses propres pensées comme venant « de l'intérieur. Dans une glissade vertigineuse, dans un ébouli de mots totalement désancrés d'un sol réconfortant, s'éprouver comme pas plus qu'un point d'intersection à la croisée de la pensée des autres. C'est sur ce terreau que s'est planté très tôt mon souci de réalisme, aussi problématique que soit ce concept. Il ne fallait pas que les mots ne soient que des mots. Il fallait *autre chose* sans quoi comme être humain, on meurt même quand le cœur continue à battre.

Même mon intérêt pour la linguistique et plus particulièrement pour celle de Gustave Guillaume s'inscrivait dans le cadre de mes préoccupations d'ordre anthropologique: l'idée propre à Guillaume d'un accroissement de ce qu'il appelle l'« exophrastie » sur l'« endophrastie » était selon moi un aspect de l'extériorisation croissante des artefacts. Dans ces deux concepts Guillaumiens, je retrouvais ma vieille *distinction entre les processus qui sont ressentis de l'intérieur et ceux qui s'accomplissent pour ainsi dire sans nous, même quand nous en sommes les auteurs*. Or, là encore, c'est la lecture de Marc Richir qui m'a permis de mieux comprendre, pour moi-même, la nature particulière de ces processus ressentis « de l'intérieur »: la division entre *Leib* interne et *Leib* externe est indispensable pour faire la différence entre des processus ressentis de l'intérieur et des processus, qui, fussent-ils mis en œuvre par la même personne, ne sont pas ressentis « de l'intérieur ». La différence que fait Marc Richir entre incorporation et incarnation, sur la base de la différence entre *Körper* et *Leib*,

³⁵ Sur cette question, je me permets de me référer à mon article : « L'art de perdre son temps », Flux News, N°38, juillet août septembre 2005. <http://www.scribd.com/doc/36720017/L-Art-de-Perdre-Son-Temps-flux-News>

que j'ai d'abord découverte dans *Du sublime en politique* est absolument cruciale. Dans les *Méditations phénoménologiques*, il approfondit la question et c'est alors que, dès les premières pages, apparaît la nouvelle subdivision entre *Leib* interne et externe. Relisant les passages où Leroi Gourhan évoque la perte de la pensée réfléchi dans les chaînes opératoires vitales, il me semble que la réduction d'écart qui inquiète l'anthropologue est celui entre les deux *Leib*. Mais évidemment il ne les thématise pas !

Quand j'ai cru voir dans l'accélération du phénomène d'extériorisation des artefacts un début de déshumanisation de l'humain, il s'agissait plus précisément d'un phénomène risquant d'aboutir à une situation où on ne pourrait plus éprouver « de l'intérieur » ses actes et sa pensée. Il ne paraissait pas dès lors inconcevable qu'on assiste à une sorte de psychotisation généralisée de l'espèce humaine. Je craignais, je crains toujours que certaines affirmations de Leroi Gourhan dans *Le geste et la parole*, de même que d'autres de Bolck ou encore avant eux, de Herder ne soient véritablement prémonitoires. Cette déshominisation consiste essentiellement en ce que j'ai appelé bien longtemps après avoir entrepris cette thèse, et même après l'avoir soutenue, quand j'ai lu les *Méditations phénoménologiques*, la *désincarnation* ! Mais quand j'ai commencé ma thèse et même après y avoir travaillé des années, mon intuition ne pouvait s'exprimer clairement faute de concepts adéquats. Il fallait trouver le moyen de passer *de l'angoisse à la méthode*, pour reprendre le titre d'un ouvrage de G. Devereux.

C'est la méditation des textes de Marc Richir et notamment des derniers qui me conduit maintenant à dire que le terme de « désymbolisation » que j'ai fini par adopter faute de mieux, désignait en réalité avant tout une *perte de Leiblichkeit*. Certes, j'avais trouvé ce qui me paraît être les prémisses de cette idée chez l'anthropologue M. Jousse qui distingue « mimisme » et « mimétisme », et déjà dans l'*Athenaeum* avec la distinction entre « bonne » imitation (de l'intérieur) et « mauvaise » (de l'extérieur) mais il fallait encore pouvoir mieux comprendre comment le corps était mobilisé dans ces processus.

Si tout en lisant Richir, j'ai commencé à revenir à certains textes de Husserl, c'était parce que ces textes me faisaient avancer dans la compréhension du processus de déshumanisation. *La crise des sciences européennes*, *L'origine de la géométrie*, sont finalement des textes où on voit qu' Husserl a pressenti l'idée de perte de *Leiblichkeit* dans le monde contemporain (ou le non-monde). Mais Richir a explicité les intuitions de Husserl. Il a

aussi su faire ressentir la nécessité de lire Kant pour comprendre des phénomènes contemporains.

Ma relecture tardive de Kant, et en ce qui concerne la Troisième critique, grâce Marc Richir une première lecture, m'ont considérablement éclairée. Le concept d'Idée esthétique et celui d'Idée de la Raison me paraissaient finalement correspondre aux deux non représentables dont je parle (en termes richiriens, le phénomène hors langage et l'instituant symbolique). La lecture de Richir n'a fait que renforcer cette conviction.

C'est ainsi qu'il m'a semblé trouver dans l'architectonique kantienne telle que Richir la présentait dans *La crise du sens*, une vérité d'ordre anthropologique. Car une chose est de lire Kant ; une autre est d'en saisir toute la portée dans une problématique anthropologique précise. Je suis revenue à Kant d'une façon non scolaire grâce à Marc Richir.

Un ami m'a dit un jour que je faisais dans ma référence au jugement déterminant, et aux jugements réfléchissants esthétique et téléologique comme s'ils étaient des données réelles, effectives, et non pas des concepts propres à un philosophe: mais pour moi, en effet, ils le sont! Je ne vois pas maintenant comment on peut pour penser effectivement ce qui relève de l'humain, se passer de la « réalité » qu'évoquent les notions de déterminant, et de réfléchissant avec la division supplémentaire au sein de ce dernier entre esthétique et téléologique. Il ne s'agit pas pour moi de pures constructions culturelles imposées de l'extérieur à un matériau inerte. Il s'agit de notions qui renvoient à des processus qui doivent être réellement accomplis par tout membre de l'espèce humaine pour devenir effectivement humain, c'est à dire que je considère que ces processus existaient avant que Kant ne vienne à les concevoir. La difficulté est que ces processus ne sont pas d'ordre empirique. Ils se situent toujours dans des intervalles, là où apparemment il n'y a rien. Mais un rien encadré de deux « quelque chose » est..quelque chose ! Ils ne sont ni empiriques, ni ontologiques, ni purement conceptuels. Il se font dans une zone où les « concepts » sont pour ainsi dire directement agissants. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, je ne suis pas relativiste et surtout pas historiciste (au sens péjoratif du terme). Comme Laplanche dont je me suis rapprochée en raison de la position « réaliste » qu'il défend concernant l'inconscient, comme Castoriadis, je soutiens que la théorie, loin d'être une pure construction symbolique, renvoie à des « phénomènes » qui poursuivent leur cours qu'on y pense ou pas, qu'on en prenne connaissance ou pas. Je crois que dans toute vie véritablement humaine (c'est à dire qui ne s'est pas complètement mécanisée), qui n'est pas prise toute entière dans un *Gestell* symbolique, sont mis en oeuvre

des intuitions et des jugements réfléchissants au sens kantien, et que s'ils disparaissent de la vie de quelqu'un, il y a de quoi s'inquiéter pour sa vie psychique, donc pour sa vie d'humain.

Richir a accordé une place cruciale à ces notions kantienne, et cela apparaît dans plusieurs de ses livres, plus particulièrement dans *Phénoménologie et Institution symbolique* et dans *La crise du sens*. Mais bien des auteurs ont approché sans l'atteindre la différence entre ce que Richir désigne des termes de symbolique et phénoménologique, correspondant comme il le dit lui-même à ce que Kant nomme Raison et Imagination, à cette différence que Richir introduit au sein de la Raison kantienne une nouvelle subdivision qui va permettre de penser les processus qui sont à l'oeuvre dans les pathologie « psychiques » aussi bien individuelles que collectives.

Nombreux sont les auteurs qui ont approché sans la discerner clairement la différence entre phénoménologique et symbolique. Par exemple, les romantiques d'Iéna qui opposent à l'allégorie une forme, le symbole dont il est dit avant tout qu'elle représente le non-représentable. Mais quand on examine de près les textes, on s'aperçoit qu'il y a chez certains d'entre eux non pas un, mais deux symboles qui ni l'un ni l'autre ne sont réductibles à l'allégorie : ils me paraissent correspondre au « symbole phénoménologique » et au « symbole symbolique » dont Marc Richir parle dans *Phénoménologie et institution symbolique*. Mais de même qu'avant eux, on employait indifféremment allégorie et symbole, eux-mêmes nomment « symbole » ces deux formes pourtant différentes. La confusion entre symbole « symbolique » et symbole « phénoménologique » est constante. Marc Richir la repère même chez Maldiney qui est pourtant chez lui une référence particulièrement positive.

Cette différence entre symbolique et phénoménologique constitue une instance critique que je n'ai trouvée thématisée nulle part ailleurs que chez l'auteur de *Phénoménologie et institution symbolique*.

J'aurais tendance à reprendre à mon propre compte une idée que Marc Richir exprime dans l'avant propos à *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, quand il regrette la tendance contemporaine au relativisme plus particulièrement sous la forme d'un déconstructivisme, comme il le note « en fait d'inspiration sémiotique ».

Comme Marc Richir, comme Cornélius Castoriadis, je refuse de croire que toutes les interprétations dès lors réduites à des opinions se valent, et qu'il n'y a pas d'instance critique qui limite le foisonnement interprétatif.

Le « réalisme » dont j'avais le souci sans jamais parvenir à en cerner clairement les caractéristiques, il me

semble que c'est chez Marc Richir que j'en ai trouvé une approche conceptuelle. Certes, je l'ai approché grâce à plusieurs auteurs souvent non philosophes mais de façon intuitive. Mon parcours lui-même me paraît constituer une sorte de critique en acte d'un certain nominalisme contemporain. En effet, pour moi la chose est toujours venue avant le mot, mais il a fallu trouver un concept pour lui donner un nom et revenir à la chose !

Ce qui m'a toujours frappée, me frappe encore, c'est cette *insistance* extraordinairement forte de *quelque chose* qui ne se laisse pas enfermer dans une conceptualité établie et qui pourtant *exige* un concept. Et que répondre à cette exigence puisse prendre autant de temps ! Autant qu'il en faut, sans jamais céder. Cela peut être toute une vie.

La découverte de la pensée de Marc Richir m'a permis de saisir en quoi l'insatisfaction que j'éprouvais à la fin de la thèse était justifiée, en quoi je n'avais pas réussi à introduire au sein de ce concept de symbolisation (sur lequel je forgeais celui de désymbolisation) une subdivision supplémentaire qui permettait de sortir de bien des embarras théoriques. Je pris clairement conscience que ce que j'avais appelé « symbolisation » était presque toujours de l'ordre de ce que Marc Richir dont j'ai maintenant adopté la terminologie appelle une « phénoménalisation », une schématisation (une temporalisation et une spatialisation d'abord hors langage, puis en langage) ne mettant pas en jeu l'institution symbolique. Ce hors langage que je traquais....c'était le phénomène comme rien que phénomène. Qui est tout sauf « effet de langage ». Et ce que j'appelai désymbolisation, en somme c'était plutôt dans les termes de Marc Richir une « dé-phénoménalisation ». Mais dès lors que j'ai pris conscience de cela, un autre problème est apparu : il concerne une « désymbolisation » qui existe aussi, mais finalement, je ne crois pas en avoir parlé dans cette thèse.

S'il s'est agit d'une « dé-phénoménalisation », d'un manque de phénoménalisation en langage de quelque chose hors langage, le souci de ce hors langage relève bien d'une sorte de réalisme. Mais un réalisme bien singulier dont il me semble que seul Marc Richir a élaboré une pensée phénoménologique non paradoxale.³⁶

Aussi, suis-je tentée de conclure ce récit avec une phrase de László Tengelyi :

³⁶ Alexander Schnell va jusqu'à évoquer dans « Le statut de la « réalité » chez J.G.Fichte et M.Richir » : « le seul traité explicite sur le réel en phénoménologie que sont les fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace(2006) de M.Richir. » (Annales de Phénoménologie, 2012, p99).

« On peut dire que Richir a le mérite d'avoir ancré la phénoménologie du langage - et, par là, toute la phénoménologie refondue - dans le réel, et cela sans retourner à une conception naïve, voire dogmatique du réel. »

Or, cette dimension du réel conçu hors des sentiers dogmatiques et/ou naïfs manque aujourd'hui cruellement dans les sciences humaines. On assiste à la juxtaposition de plusieurs sortes de « nominalismes », soit revendiqués comme tels (c'est une forme « post-moderne »), soit inconscient chez ceux qui ne voient pas ce que leur « réalité » doit aux découpages introduits par leurs catégories conceptuelles.

Pour conclure, je voudrais dire que si nous, ses lecteurs, ses étudiants, ses amis, avons une tâche à accomplir, c'est de faire en sorte que cette pensée très ardue devienne *aussi* accessible à des non philosophes. Ce sera sans doute le plus difficile car il ne faudra pas pour autant gommer toutes les aspérités qui font qu'une pensée est irréductible à toute autre. Marc Richir lui-même semble peu optimiste, mais rien ne nous oblige à renoncer.

Je ne suis pas encore certaine que cela soit possible mais je l'espère. Simplement parce je crois profondément que la pensée de Marc Richir est utile, et même nécessaire.

La estética del inicio

Juan Carlos de Pedro Marinero

Licenciado en Filosofía. Universidad de Valladolid

Resumen

El presente testimonio no quiere ser ni una descripción, ni unos apuntes, ni cualquier explicación de la fenomenología de Marc Richir, sobre todo cuando el propio Richir puede aportar más de lo que cualquiera como yo pueda decir de su obra. Por lo tanto a lo sumo, pueden ser ciertas *proto-impressiones* subjetivas en acto (como los “ahora” fonéticos de Husserl, sometidas por tanto a la ley de la modificación, a la reproducción de los objetos temporales o la fantasía), sin necesidad de demostración lógica o materialista, sobre un asunto plenamente objetivo, compartido e ideal.

Palabras clave

Proto-impresión, mimesis transcendental, fase, presencia, mythos, sentido, sujeto, yo-fenomenologizante, empatía.

Abstract

This testimony does not want to be either a description nor some notes, nor any explanation of Marc Richir's phenomenology, especially when Richir can bring himself much more than someone like I could say about his work. These are, at best, certain proto-subjective impressions in act (such as these phonetic "now" pointed out by Husserl, thus subject to the law of the modification, reproduction of temporary objects or fantasy), without any need of a materialist or logic demonstration, but pertaining a fully objective matter, therefore ideal and able to be shared.

Keywords

Proto-impression, transcendental mimesis, phase, presence, myth, sense, subject, phenomenologizing ego, empathy

La estética del inicio

Juan Carlos de Pedro Marinero

Licenciado en Filosofía. Universidad de Valladolid

El presente testimonio no quiere ser ni una descripción, ni unos apuntes, ni cualquier explicación de la fenomenología de Marc Richir, sobre todo cuando el propio Richir puede aportar más de lo que cualquiera como yo pueda decir de su obra. Por lo tanto a lo sumo, pueden ser ciertas *proto-impressiones* subjetivas en acto (como los “ahora” fonéticos de Husserl, sometidas por tanto a la ley de la modificación, a la reproducción de los objetos temporales o la fantasía), sin necesidad de demostración lógica o materialista, sobre un asunto plenamente objetivo, compartido e ideal.

Quizás fuera allá por el año 1998 cuando empecé a estudiar a Marc Richir en este caso más bien por una imposición que por el azar o cualquier otro destino romántico; la filosofía, como *actividad interna sustancial*, (de la conciencia interna del tiempo), se acababa con Nietzsche puesto que, no se podía hacer una repetición, para la propia filosofía, del origen de la filosofía griega ni así superar el nihilismo europeo, porque la propia repetición está inmersa en la filosofía en sentido clásico, en forma de *mimesis transcendental* (cuyo agente es la fantasía) sin desarrollo inmanente y, parece que sólo le quedaba interesarse por el arte, el neopsicoanálisis o la psicología, o bien transformaba para siempre la vieja *humanidad filosófica* que, dicho sea de paso, recientemente había sido expuesta con toda su crudeza a través de los magníficos cursos sobre la tragedia griega y Heráclito que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina nos había regalado, y se hacía fenomenología. Si percibimos la filosofía en su *movimiento fenomenológico* tiene lugar de momento a momento su aprehensión como ahora actualizante. Y, ¿cómo nace la fenomenología? Precisamente, según Ricardo de los análisis de Husserl de la percepción, de toda esa problemática, de sus consecuencias, por eso Husserl es un *inicio* puesto en práctica en la fenomenología de Marc Richir.

Así pues, como digo fue por pura imposición vital como me acerco a Marc Richir, a través de los cursos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. El título del curso de Ricardo de ese año es ya definitivo: “Estética y fenomenología”, ¿porqué ese título? Ricardo nos lo dijo: “¿Porqué éste título? Por la *Fenomenología material*: M. Henry, H. Maldiney, M. Richir.”

Entonces vi en Richir una justificación estética pronunciada para la filosofía y su historia que, a la luz de la fenomenología de Richir y las clases de Ricardo percibía en diferentes fases de presencia, en un movimiento con sus puntos ahora en una temporalización en presencia (cada una desajustada de la otra, pues cada filósofo nos lo encontramos en su tiempo y fuera de él, por eso no necesariamente tienen porqué ser cíclicas, ni inmanentes, las fases, ni tener el esquema espiral que Gustavo Bueno atribuye a *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Stuttgart 1895), Las cuatro fases de la

Filosofía y su estado actual de Franz Brentano¹.) Fase entendida en sentido astronómico, (Del gr. φῶς, manifestación), apariencia o forma que se deja ver o no según le de la luz; y presencia, como asistencia de la memoria de las ideas, por la transferencia al trasfondo de pasado de la filosofía.

Las fases son del “mundo verdadero” de la institución simbólica de la filosofía, en una “verdadera” actualización de su *sentido* entre su pasado y su futuro “trascendentales”, por eso es “verdadero”, y cuya esencia formal humana seguramente se *pronunciara* ya en la búsqueda de sentido que tenía *La Teogonía* de Hesíodo en 20-22 (¿aquí se *inicia* la producción del “objeto verdadero”?), donde *mithos* es una serie de palabras en busca de un sentido proto-filosófico narrando al unísono el pasado, el presente y el futuro, que no deja de tener su referente en el mundo divino (esto sólo lo puede decir un sofista, y Hesíodo lo era, y a veces escribe como un manual de auto-ayuda en *Los trabajos y los días*): “Son las musas a las que Hesíodo enseñaron un bello canto cuando pastoreaba al pie del Helicón divino. Y he aquí las primeras palabras (mithon) que me dijeron: sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a las auténticas (etimosin) y sabemos, si queremos, proclamar las verdaderas (aletheia)”; a partir de aquí los filósofos griegos se convierten en *traductores de frecuencia* de una *mimesis trascendental activa* que busca la novedad con el sujeto cancelado de forma provisional, porque se siguen utilizando los mitos; y de eso se trataba, de traducir el *mithos* de los dioses en esas clases tan esperadas de Ricardo. Otro *pronunciamento* de la esencia formal humana filosófica es la opinión de Platón en el *Protágoras* y su problemática de ser un sofista: “Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un *disfraz*, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, con la gimnástica, como Ico el Tarentino y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Mégara { ... }, 316-317c de la edición de Gredos.

La primera² es *fase arcaica*, mundo verdadero asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, él mismo es *ese mundo*, la vida sirve al pensamiento y al conocimiento; fue la época de la filosofía antigua, tan directa e impregnante; la segunda es *fase clásica*, mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso, donde el progreso de la idea se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible; época de filosofía griega clásica, a partir de la época de Clístenes que, dispersa el *demos*, y la justificación total abstracta del *mithos* por parte de Aristóteles; la tercera es *fase moderna*, donde el mundo verdadero es inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo, el viejo sol visto desde la niebla y el escepticismo; pero un nuevo despertar abstracto, con Kant, el verdadero precursor; la cuarta es *fase bajo-moderna*, donde el mundo verdadero es inalcanzado, *desconocido*, consolador, obligante positivista. En cuanto cada *fase* respeta el *mithos* es continua de la anterior pero es discontinua en su propia *ipseidad*, en la ruina de esta, una *deformación coherente*, una invención simbólica, donde la institución no encuentra su sitio con las nuevas teorías; ahora nos encontrábamos en un “mundo verdadero” clásico, pero una Idea

¹ En El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1), Revista El Catoblepas, número 100 junio 2010.

² Descripción para las épocas sacada de: “Friedrich Nietzsche, 1989, *Crepúsculo de Ídolos*, Madrid Alianza Editorial, Págs. 51/52

que ya no (este *ya no*, de la propia Idea) sirve para nada, que ya ni siquiera obligaba; es una Idea refutada. En Richir, entonces será ocasión de volver al *bon sens*, “sentido a ras”, o “a roza”: *se faissant*, o *sentido en acto* de constituirse. Claro es que no se puede vivir en la Idea, pero sí en su tentación. Por eso Ricardo nos condujo, a través de Richir, a etapas previas a la escisión sujeto-objeto que las fases de la filosofía obligaba mediante una polaridad lógica, ej. $\neg(p \wedge q) \equiv \bar{p} \vee \bar{q}$. La hipótesis de Ricardo era que la fenomenología era esa raíz común en la que el fenómeno se consume a sí mismo antes de la constitución de los objetos; por eso al final siempre se llega al arte y, como su efecto abierto que luego es explicativa, la *estética* que, actúa como catarsis anárquica, sin tutela, cuyo monopolio deja de estar en el arte, y que, hará entonces desaparecer el efecto, (la propia catarsis hace desaparecer el efecto), ganando así en *autonomía* con la experiencia estética.

He diferenciado entre la fenomenología de Richir y las clases de Ricardo porque la una es el *inicio* y las otras son la *atestación del inicio*. ¿Qué *inicio*? Sólo se ve al final, cuando uno ve todo el esfuerzo que hay que hacer para iniciar algo que no es un objeto cualquiera, aunque al final no deja de estar “dado”, testado, resultado último.

Pero si las cosas no se presentan como objetos, si queremos acceder a la dimensión del *sentido* antes que a la dimensión de la verdad, sólo la fenomenología, con sus *tempo-objetos*³ nos puede abrir la *estética del inicio*, y esta, los hiper-objetos que el arte presenta.

Los términos clave para entender *algo* de lo que se nos venía encima son *conocimiento*, *sujeto* y *yo-fenomenologizante*: La distancia a la cosa misma que se conoce (que se reduce fenomenológicamente) o queremos conocer, no la da otra distancia, o no hemos tomado conciencia de ella por habernos fiado en la intermediación de una instancia como la representación, sino precisamente el propio conocimiento, su naturaleza que se esconde sin intención propia; pero en eso oculto ya estamos nosotros como subjetividad propia, nuestra *humanidad de sentido*, *mítica*; en la cosa misma no podemos neutralizar al sujeto sin hacerlo de forma subjetiva; hasta aquí nos conduce Husserl con el “Yo” fenomenológico-s: “¿la reducción fenomenológica puede volverse hacia la idea de varios Yo fenomenológicos?”, pág.204 de “Problemas fundamentales de la fenomenología”, puf, 1991.

El elemento de arranque para explicar la fenomenología de Richir fue para Ricardo el *tiempo* como un *momento paradójico*; entre la Estética y la Fenomenología hay que explicar el tiempo, a pesar de que Husserl siempre hizo notar su aversión por el debate, el dilema y la aporía, según Derrida⁴.

El *sentido* de la *historia de la filosofía*, si es verdad que con Nietzsche acaba la filosofía, empieza en Richir con todos sus contenidos ejercitados y compartidos en una *facticidad*, no en una subjetividad primordial husserliana, sino en la *corporeidad interna de lo percibido*, la externa y la interna, de sus variaciones productivas y no eidéticas, que no depende de la categoría lógica del “objeto en general” y que se da en el modo perceptivo con ciertas ausencias. Dice Richir: “La riqueza del pensamiento husserliano reside en volver a pensar la distinción dentro/fuera, inmanente/trascendente, como una distinción fenomenológica interna en el cuerpo: es un cuerpo

³ Según Ricardo no son propiamente objetos porque se están gestando, no están constituidos, despliegue de pseudo-objetos, conciencia como temporalidad en el origen mismo del tiempo: discurrir del tiempo más acá de la separación sujeto – objeto. La *temporalidad primaria* es despliegue donde hay *pseudo-objetos*, no están en el tiempo, sino hechos con el tiempo: *tempo-objetos*, objetos no constituidos, en tanto que se están gestando, apareciendo. Los *tempo-objetos*, no es identidad de objetos, no-identidad natural.

⁴ Jacques Derrida, traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*, Antropos, febrero de 1989. Barcelona pp. 211-232. Edición digital de *Derrida en castellano*.

interno, viviente, *Leib*, que se exterioriza en lo que es aún un *Leib* externo, y no un cuerpo separado del espíritu”⁵. Ricardo creo que diría algo así: “...a espaldas del tiempo y de modo inconsciente nace el “sentido” de las cosas, la estética.” Y, según Marc Richir, Husserl recibe su libertad de pensamiento del poder de las variaciones productivas, esa es la paradoja⁶.

Pero la tesis de Husserl de la *empathia* como un problema fundamental de la fenomenología estaba rondando como intersubjetividad de la mente universal y hace imposible una Estética clara al menos para que nos lleve a etapas previas a la escisión: “en la empatía estamos hermanados con otros Yo fenomenológicos de forma simultánea, todo conocimiento pretendido se reduce al menos a un Yo fenomenológico o fenomenologizante, puesto por y en la *empathia* y ajeno al nuestro, por actos de la conciencia que son los empatizantes [recordando quizás a los Replicantes], las conexiones actuales que crean o motivan “posibilidades de conciencia”; según Husserl se podría hacer un index de todas la conexiones para cada Yo; y sigue Husserl en “Problemas fundamentales de la fenomenología”:

“La naturaleza es un index para una regulación que oculta todo, que oculta todas las corrientes de conciencia que se mantienen por empatía en relación de experiencia las unas con las otras; y, especialmente, cada punto temporal objetivo y cada “simultaneidad” agarrada objetivamente, que pone algo de un mi ahora presente y el ahora de cada otro Yo (e incluso, cada ahora pasado de mi recuerdo con cada ahora pasado del recuerdo de otro), cada punto temporal objetivo, digo-yo, es index para una coordinación legal enteramente determinada, que, por así decir, pone cada mónada-Yo en relación con cada otro, y eso habida cuenta de las motivaciones de conciencia correlativamente correspondientes, enteramente determinadas”.

Es impresionante la fina psicología que Husserl aplica a la demostración de que el conocimiento no se basa en neutralizar subjetividades, sino que lo da la vuelta y dice que paso a paso, la subjetividad (extraña) nunca es olvidada porque nunca es reconocible en las “corrientes de conciencia”, es como un *radical radicalmente libre* en la *empathia*, por reversión de identidad. Algo difícil de comprender, aunque es el punto de arranque de la fenomenología genética, pero no su base, y provoca una tensión irreductible que provoca a su vez el *aparecer*.

Ricardo daba una explicación del absurdo de esa subjetividad y, su ruptura en el conocimiento, con las *Meninas* de Velázquez:

“



⁵Richir M., *Meditations phenomenologiques*, ed. J. Millon 1992, págs. 35-36.

⁶Richir M., *Meditations phenomenologiques*, ed. J. Millon 1992, págs 194-197.

Punto del espectador, ¿qué es ese punto? Si el enfoque es técnico no hay diferencia de contextos producción – recepción; si analizo el cuadro, **Velázquez** mira hacia el punto del sujeto espectador porque ahí están los reyes [también sujetos] a los que en un principio quería pintar centralmente, las Meninas miran a sus padres, como el visitante del fondo, y el espejo refleja a los reyes; así el cuadro, según ésta coherencia, sólo puede ser pintado por el Rey y sólo lo puede ver él; [está reflejando la subjetividad sin que esta pueda ser vista]; porque si el Rey está en ese punto, ahí no puede estar ni **Velázquez** ni el espectador, que no puede ocupar el lugar del Rey, es un absurdo... una exageración de la coherencia” (Apuntes de clase). La explicación de Ricardo en este caso venía a poner en acta ese “sentido a ras” o “a roza” del cuadro de Velázquez, fuera o no un sentido ya testado.

Por otra parte se puede adivinar el grado de atención que se llegaba a prestar en las clases de Ricardo; había un ritmo extraño en las clases de Ricardo; parece que el hilo se iba a romper cuando un nuevo jirón al tema que está explicando obligaba a, por un lado, olvidar lo anterior y anticipar la nueva explicación con el inicio de algo totalmente al margen, y por otro a retomar temas ya tratados en días anteriores sin aparente relación. Para mí el *sentido* no es que se estuviera haciendo, sino que estaba *rozando* continuamente la *sorpresa*, porque el propio *sentido* se esconde o se disimula.

En cierta clase, Ricardo, explicándonos que el *Leib* como tal es insituable como punto en el espacio, pues su espacio es el de la obra, no el del objeto, es decir, es el espacio sin tiempo pero con *sentido*, caí en la cuenta de que el *inicio* era insituable, pero la *estética* que Ricardo nos estaba explicando en el 2001 justificaba el *inicio* de la nueva fenomenología, le abría puertas afuera y encontraba una *nueva sabiduría*⁷. Aunque la cosa costó lo suyo, al menos para mí; lejos quedaban no obstante las jornadas laboriosas del estudio de la filosofía griega; en cierta ocasión, años atrás, en un aula, en el mes de mayo seguramente, en el que fácilmente habría 28 grados y que llamábamos “la pecera”, Ricardo nos traducía un texto del griego del Protágoras de Platón que a mí me pareció años después definitivo:

Protágoras (321-d):

“Pues ante la aporía, Prometeo, de encontrar salvación para el hombre, roba a Efesto y a Atenea la sabiduría técnica con el fuego; y así, se lo regala al hombre; el hombre, así, obtuvo la sabiduría acerca de la vida ; pero la sabiduría política no la obtuvo: pues ésta, la sabiduría, estaba junto al dios”.

No estoy seguro de si la *nueva sabiduría* es una réplica o un rescate, o seguramente una *llamada*, pero es una situación distinta a aquella en que dioses y hombres eran tiranos. Queda el enigma humano por hacer que, en la filosofía griega trágica utiliza los mitos como testigos de la *transpasibilidad* (de una capacidad de acogida de lo humano, que pasa de la actividad a cierta síntesis pasiva de facticidades y de mundos) en una especie de *hipnosis trascendental*, según Richir.⁸ Un simulacro irreductible a sí-mismo, que opera a lo largo de la historia como *subjetividad trascendental* a través de subjetividades concretas.

⁷ El último curso al que asistí de Ricardo es al que me estoy refiriendo aquí: *Estética del siglo XX. La identidad de la obra de arte*.

⁸ En Richir M., *La naissances de dieux*, ed. Hachette, Paris 1998.

Como más tarde dirá Ricardo en Oviedo el mundo de los objetos no está saturado; no hay saturación porque hay vacío con indeterminación (con estructura determinada) que promueve la necesidad de sentido; el enigma humano (que no misterio, puesto que no depende de la *subjetividad*) creo que sería un *objeto* de esa clase. Husserl sin embargo creía que en ese “vacío estructurado con indeterminación” no podía estar el *sentido de la tierra*. Si antes hemos dicho que “a espaldas del tiempo nace el sentido”, es porque esa tesis va en contra de Husserl, el cual dice: “por más que quiera verse en nuestros intentos la más increíble *hybris* filosófica, no retrocedemos ante las consecuencias que tiene para lo que existe y para el mundo la aclaración de las necesidades inherentes a todo dar sentido. No lo hacemos siquiera ante los problemas de la muerte tal y como la fenomenología los afronta a su nueva manera. El presente, yo como presente existo en un continuado morir; y para mí los otros mueren cuando ya no encuentro la trama presente de relaciones con ellos. Pero la unidad de rememoración atraviesa mi vida –todavía vivo y sigo viviendo la vida que queda a mi espalda, bien que lo hago en modo distinto, cuyo sentido de “a mi espalda” descansa en la repetición y en la repetibilidad –. Así también vive el nosotros la repetibilidad y sigue viviendo en forma de repetibilidad de la Historia, mientras el individuo muere, es decir: a él ya no se le puede “recordar” en la empatía, sino sólo en un recuerdo histórico que los sujetos recordados delegan en otros.

Lo que pertenece a la constitución, ello y sólo ello es absoluta necesidad, y sólo a partir de tal necesidad cabe determinar en último término todas las posibilidades pensables de un mundo constituido. Si se suprime la vida que constituye, ¿qué sentido pueden tener masas que colisionan en el espacio, un espacio dispuesto de antemano como absolutamente homogéneo y a priori? La supresión de la vida que constituye es la que carece incluso de sentido, si no es como supresión por la subjetividad constituyente y en ella. El ego vive y precede a todo ser efectivo y posible, a todo ser de cualquier sentido real o irreal. El tiempo mundano constituido oculta en sí el tiempo psicológico, y lo psicológico remite a lo trascendental, aunque no de manera tal que lo psíquico en sentido objetivo se deje convertir directamente en lo trascendental...”⁹.



retazos

⁹ En Husserl, E., “La tierra no se mueve”, Editorial Complutense, 2ª edición, 2006, pág.57.

LE COMPLEXE DU GRIMOIRE

Récit d'un cheminement personnel vers l'hyperbole

Thomas MAURICE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

RÉSUMÉ

L'hyperbole est une expérience de l'extrême de la pensée, qui la prolonge plus loin que ses propres possibles. Elle est toujours le résultat d'un cheminement singulier, qui a pris le risque des sinuosités vertigineuses du phénomène. Marc Richir est de ceux qui a bouleversé la phénoménologie en la poussant dans ses retranchements hyperboliques. Il est ici montré comment l'œuvre richirienne peut devenir une boussole de voyage pour celui qui souhaite s'aventurer sur ses cimes effilées.

MOTS-CLEFS

Marc Richir ; Phénoménologie ; Hyperbole ; Gnosticisme ; Obscurité

ABSTRACT

"Hyperbola" is an experience of the extremes of the mind, pushing it far away from its own boundaries. It is always the result of a personal path, which has taken the risk of the vertiginous windings of phenomenon. Marc Richir is one of those who hopefully disrupted phenomenology by driving it into its hyperbolic corners. Here is shown how Richir's work can be a true journey compass for the one who dares to venture on such dangerous heights.

KEY WORDS

Marc Richir ; Phenomenology ; Hyperbola ; Gnosticism ; Darkness

LE COMPLEXE DU GRIMOIRE

Récit d'un cheminement personnel vers l'hyperbole

Thomas MAURICE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

« Le souvenir, la prophétie et le fantasme — le passé, le futur et le moment de rêve entre eux — ne forment qu'une seule contrée, vivant une seule et immortelle journée.

Savoir ceci, c'est la Sagesse.

En faire usage, c'est l'Art. »

Clive BARKER, *The Great and Secret Show*

I

LES CHRONIQUES DU SIMULACRE

J'ai reçu mon premier livre de Marc Richir comme on reçoit un grimoire ; des mains de mon père. Non pas qu'il ait été philosophe ou simplement fêru de phénoménologie, bien qu'en effet, certains hommes, tout séculiers soient-ils, peuvent parfois être pris par une passion pour la question du phénomène. Ils vont alors jusqu'à se risquer dans les cryptes du jargon et la cathédrale des œuvres, animés par cette curiosité d'aventurier qui abat les murs des sanctuaires. Non, ce n'était pas un livre qui lui appartenait et qu'il avait parcouru en tous sens avant de m'en léguer la piste encore fraîche, mais un livre qu'il m'avait offert. Cela a valu tout autant comme reconnaissance et passation de pouvoir. Mon père était certes un intellectuel. Écrivain et historien, il avait été forgé dans le feu d'une pensée marxiste demeurée attentive à l'expression concrète des contradictions, attisée par le mouvement du réel, pas encore étouffée sous la scholastique ou le dogme. Mais il conservait de sa formation une sorte de méfiance décidée envers tous les types d'abstraction et jusqu'aux raisonnements — qu'il qualifiait d'« idéalistes » — qui ne portaient pas du “présupposé réel”. Pour qu'un cerveau pense, il lui fallait le corps d'un être vivant, nourri, entretenu et abrité des dangers extérieurs, c'est-à-dire habitant une société ; réalité sociale qui n'était pas tombée du ciel, mais avait été produite par d'autres hommes et exigeait d'être reproduite pour d'autres hommes.

Or, ce qui me taraudait plus que tout, depuis mon plus jeune âge, ce qui me faisait veiller jusque tard dans la nuit, les yeux noyés d'obscurité, c'était justement cette question tenace : pourquoi un cerveau pense-t-il ? Comment peuvent donc naître ces choses telles que des pensées ? Pour quelle raison la vie s'atteste-t-elle en nous essentiellement par des pensées ? Métaphysique que tout ceci, m'était-il souvent répondu. Ce qui évidemment n'étanchait en rien ma soif d'élucidation.

Ce n'était pas, en effet, un désir ordinaire : c'était un sortilège. Parfois, la “formule” naissait au creux de ma tête, au beau milieu de la rue, ou en classe, alors que l'institutrice et les autres enfants ne se doutaient de rien, ou dans une fête foraine, emmitoufflé de lumières, ou bien au cœur de la nuit, lorsque l'on sent l'haleine des ténèbres

sur son visage. “ Je n’arrive pas à y croire. ” Comme une incantation ; une fois inspirée, une fois prononcée sous le crâne, le monde brusquement devenait incertain, se déréalisait, n’était plus que volutes suspendues sur le vide, ondulant au gré de vents impossibles. “ Je n’arrive pas à y croire. ” J’y suis, je suis en train de me mouvoir, je suis en train de respirer, ici, maintenant, mais je n’arrive pas à y croire. En pleine veille, je me sentais m’enfoncer dans ce flottement propre à certains états de lucidité onirique, qui surgissent au sein du songe et en rompent soudain l’insouciance. C’était ce que les adultes allaient m’apprendre à appeler “ être perdu dans ses pensées ”. Un ravissement semblable aux instants de déjà-vu ou lorsque les distances se mettent à danser et que revirent jusqu’à l’indistinction le proche et le lointain, dans ces moments de fatigue intense que connaissent parfois les enfants. Ces vertiges pouvaient durer un certain temps et revenaient me hanter régulièrement ; je les goûtais tous comme on apprécie la visite de vieux amis. Il y avait cette force qui pouvait défaire le monde et m’entraîner dans sa fugue. C’est pourquoi le grief de métaphysique qu’on souhaitait m’imposer comme un fermoir ne pouvait être suffisamment solide pour résister à l’assaut de tels instants d’évanescence. C’était les brumes du rêve qui faisaient fondre l’acier des cadenas. Il n’y a dès lors pas vraiment à s’étonner si j’ai plus tard envisagé la phénoménologie comme un art du crochetage. Aligner les goupilles du monde sur la ligne de césure de l’âme et déverrouiller la toute-puissance tyrannique des évidences et des *habitus* pour déchaîner le phénomène, cet Être sauvage des choses et des sens, jusqu’ici dissimulé dans les combinaisons des images et des mots, afin de lui faire respirer le même air que celui des chimères. C’est sans doute pourquoi j’ai pu me sentir en terrain si familier dans la conception richirienne de l’épochè : duper le Despote et lui “ faire les apparences ”, comme on fait les poches. Cela réclamait de faire pivoter les institutions symboliques sur elles-mêmes, patiemment, méthodiquement, comme un cambrioleur exercé, jusqu’à sentir le déclic indiquant que la serrure a cédé, et que la cage est ouverte. Alors, complice de l’envol de l’Être volé — si bien dérobé au regard qu’il est posé juste sous nos yeux —, le phénoménologue se prend à jouer les Arsène Dupin.

Cependant, en y repensant, je dois bien concéder un certain malaise d’enfant. Pas vraiment une angoisse, à peine une inquiétude ; disons, juste une perplexité profonde devant la possibilité que le monde se refuse ainsi à être contenu dans les bornes qui lui étaient assignées. Je découvrais que l’esprit était un être des lisières, un rôdeur condamné à arpenter indéfiniment les marches de contrées fugitives. J’affectionnais cette étrangeté, je la chérissais même comme un recoin secret où l’on aime à se blottir, mais elle signifiait aussi que les adultes n’étaient pas les maîtres des limites et que rien n’était absolument certain. S’il suffisait de “ ne plus y croire ” pour faire tanguer la réalité, comment résister à la tentation de faire chavirer le navire ? Et quel était ce mystérieux capitaine des naufrages qui manœuvrait toujours vers ces récifs ? Ce ne pouvait être moi, puisque, chaque fois, ces vagues de doute me submergeaient par surprise et menaçaient parfois de m’engloutir. Qui alors ? Quel était le processus qui décidait de ce soudain roulement des apparences ? Être sauvage, être volage — pour captieuse et capiteuse qu’elle soit, cette ivresse du phénomène ne cessait donc de m’échapper, et n’a jamais cessé. Tout comme je n’ai jamais cessé de lui courir après, comme on court après l’orage. Je ne comprenais tout simplement pas ce qui se passait dans ma tête, lors de ces paresseuses de l’évidence.

Mon père a alors entrepris de m'expliquer le fonctionnement du cerveau, afin de répondre à mes questions, régulières et pressantes. J'en étais ravi. J'attendais avec impatience ces heures passionnantes, de discussions interminables et de schémas étalés sous mes yeux — j'ai sûrement hérité de lui cette manière de penser par l'espace. Le concept de “cerveau reptilien” avait, entre autres, exercé sur moi une forte fascination. L'idée que le lieu de mon esprit ait pu être constitué de couches de plus en plus archaïques me précipitait dans une consternation méditative. Au plus profond de moi, se lovaient de bizarres complicités avec les éons les plus obscurs de la vie et cette promiscuité, ou cette parenté, avec leurs spasmes souterrains me grisait autant qu'elle m'effrayait. Peu à peu, les exposés paternels étaient devenus pour moi une forme d'épopée, retraçant les œuvres civilisatrices du cortex, aux prises avec sa Némésis grouillante et limoneuse. Puis, vint le problème de la formation des images visuelles dans le cerveau. Je revois mon père attablé et concentré sur le dessin qu'il griffonnait au fur et à mesure sur le coin d'une nappe en papier. Toutes sortes de flèches partaient de nulle part et traversaient un globe oculaire disproportionné, puis tournaient en tous sens pour parcourir les circonvolutions d'une cervelle minuscule qui ressemblait davantage à une patate difforme. Il s'agissait d'une histoire de photons, captés par des miroirs physiologiques, et traduits ensuite en signaux électrochimiques qui, comme par magie, faisaient émerger une perception — une conscience. J'ai été transi d'un véritable frisson. Le fantasme qui s'ensuivra ne me quittera plus jamais. Je devais avoir six ou sept ans.

S'il en était ainsi, si mon père avait raison, si vraiment les sensations se résumaient à un jeu de rebonds sur les parois cérébrales, alors la conscience était comme ce corridor noir qui naît au creux de deux miroirs qui se dévisagent : le baiser torve d'une étreinte impossible. Je comprenais maintenant pourquoi — alors que je me savais présent, là, “en chair et en os” — il me restait toujours malgré tout un arrière-goût de rêve sur le fond de l'âme. Mon regard se découvrait tenu à distance par ces images, ces couleurs et ces réflexions, qui différaient à l'infini tout contact avec la réalité. Un imperceptible intervalle se glissait toujours au cœur de mon mouvement vers le monde et faisait trembler les lignes de fuite. Alors, il était impossible “d'y croire”. Ce n'était finalement pas les choses que je voyais, mais uniquement leurs fards de lumière dont elles s'affublaient clandestinement, pour camoufler Dieu sait quelle difformité, et l'univers entier se mettait ainsi à défiler comme une inquiétante mascarade. Le drapé satiné du monde pouvait à tout moment se révéler comme le modelé trompeur d'un rideau tissé de catastrophiques méprises et jeté négligemment par le cortex frontal sur des milliers de fosses à serpents. Toute cette existence ne serait alors qu'un effroyable vice de formes, un problème de Molyneux aux proportions intolérables. Je ressentais là comme une variété hallucinée de sentiment océanique ; une stupeur hadale. Un trouble comparable à celui qui parfois point lorsque, pendant un bain de mer, lors d'une après-midi d'été, saoulé par le soleil et bercé par le large, l'on se retrouve trop loin du rivage et que surgit insidieusement la pensée des gouffres qui baillent, loin au-dessous de soi — sombres, glacés, insondables. Le silence se fait alors, pendant que l'on continue malgré tout à battre des jambes pour rester la tête hors de l'eau, conscient que chaque mouvement risque d'attirer chaque fois un peu plus les abîmes à soi. On scrute alors la turbidité des profondeurs pour identifier quelque chose, n'importe quoi, mais, hélas, on ne parvient qu'à racler les miroitements éparpillés à la surface, le regard nargué par les éclats muets de son propre reflet.

Juste derrière les cloisons de mes yeux et de ma peau, *tout juste derrière*, je soupçonnais des ténèbres immenses, anciennes, qui rôdaient autour de moi, me toisant et me reniflant, au hasard de leurs reptations, piaffant de me savoir aveugle à leurs approches. C'était une vieille obscurité, plus vieille que la vie elle-même — une "arrière-vie" comme l'on pourrait parler d'arrière-monde —, qu'Arthur Machen a parfaitement décrite dans *Le grand dieu Pan* : « *La lumière de la pièce avait tourné aux ténèbres, mais non pas à ces ténèbres de la nuit, quand les objets ne se perçoivent plus que de façon vague, je pouvais tout voir encore distinctement. C'était comme la négation de la lumière* ; les objets étaient présents à mes yeux, si je puis dire, sans intermédiaire [...] »¹. Oui, c'était bien cette obscurité là dont il était question : une obscurité originaire, première, qui était la vraie physionomie du monde. Ainsi, même en plein jour, derrière la transparence apocryphe de la clarté, sous les éclaboussures chatoyantes et les croûtes moirées, les choses gisaient dans une nuit perpétuelle. Et j'aurais eu beau allumer toutes les lampes de la Terre, qu'aucune n'aurait jamais pu dissiper cette noirceur primale, ni même simplement la repousser. L'idée selon laquelle il aurait suffi de ce tout petit pas de côté, de cette infime déviation par rapport au regard, pour créer un jour entre les apparences et contempler, depuis ce pertuis interdit, la maçonnerie noire de ces espaces primordiaux, il me semblait que cette idée, si elle était seulement pensée jusqu'au bout, si elle était méditée réellement et sans pudeur, devrait pétrifier d'effroi n'importe qui, et jusqu'à la folie. Il est vrai qu'alors, les manèges de la lumière pouvaient paraître comme un bienheureux réconfort.

Mais pourquoi la Nature aurait-elle donc été charpentée selon une telle dichotomie entre la réalité et la perception ? Il devait y avoir une raison, un responsable, à cette indicible malfaçon. *Qui*, justement, avait pris soin de nous épargner cette vision de la véritable face des choses, en nous confinant à double tour dans une telle vie factice ? Qui préservait avec tant d'application ce malentendu d'abattoir ? Qui cousait nos œillères aussi précautionneusement et nous menait ensuite, comme du bétail, le long d'innombrables couloirs à l'odeur de sang ? Rien n'empêchait que je ne sois, *en ce moment même*, enfermé dans une salle toute noire, aux mains de geôliers sans noms, ni visages, des images projetées directement sur mes rétines et d'étranges prothèses arrimées à mon corps par une machinerie baroque et aberrante, sarcophage composite intégralement affecté à l'entretien de mon ignorance ? Une salle toute noire, de cette obscurité native, destinée à devenir *ma* cellule de ténèbres, à accueillir mon supplice personnel, à m'offrir en pâture aux appétits étranges de ces tourmenteurs bien discrets. Parler d'une perte de l'évidence est ici un doux euphémisme. Il s'agirait plutôt d'horreur ; cette angoisse sans l'attente, cette panique sans la folie, cet ultime sentiment du refuge, lorsqu'on ne peut plus en avoir que la nostalgie. L'horreur agite un recoin de l'âme que les enfants connaissent bien. De là-bas, si l'on se penche suffisamment, on peut entendre la raison craquer, mais pas rompre. En ce sens, l'horreur n'est que la sœur jumelle du sublime. Pour ma part, en tous cas, je n'ai jamais su rejoindre le seuil du sublime autrement que par le goulet de l'horreur. C'est pourquoi la salle noire et ses chirurgiens monstrueux, opérant à même ma vie, attablés à mes frontières pour y accomplir leur travail de faussaires, sans que j'en sache rien, sans que je puisse rien y faire, écartelant et dévidant mon corps pour le rectifier en simple boyau offert aux curiosités des ténèbres, furent pour moi les fidèles compagnons de cauchemar de toute ma jeune vie et eurent sitôt projeté de me prendre pour petit page ; comme si la

¹trad. fr. P.-J. TOULET, Paris, Libro, 1995 ; je souligne.

simple pensée de leur existence avait fait de moi leur obligé et leur involontaire apprenti. Mon père, bien évidemment, avait dû se sentir déçu et, sans doute, quelque peu fautif de me voir nourrir ce genre de pensées, alors qu'il avait tenté au contraire de les apaiser par ses explications. Sa riposte ne s'était donc pas fait attendre. « Écoute, si tu es vraiment assailli par ces doutes, va donc t'asseoir au milieu de la route et attends un camion. Tu vas savoir tout de suite si le monde n'est qu'une illusion. » Il appelait cela "l'épreuve du principe de réalité". J'entendais ça plutôt comme "l'argument du poing dans la gueule". Le silence de la salle noire demeura donc scellé une bonne partie de mon enfance.

Mais ce ne serait pas rendre justice à mon père que de le faire passer pour un ours matérialiste aux certitudes bornées. Nous pouvions, au contraire, avoir de très longues "disputes" philosophiques, et des plus spéculatives. Il m'a, en ce sens, appris à batailler pour défendre mes intuitions, jusqu'à ce qu'elles se brisent ou s'aiguisent au travers de la tempête — avec lui, l'unité minimale du langage n'était plus tant le phonème que le "polème". Non, je crois seulement que, parfois, la teneur de mes interrogations lui faisait peur ; peur pour moi. Il s'agissait finalement d'une réaction bien plus protectrice que réductrice. D'ailleurs, à bien y réfléchir, c'est en grande partie grâce à lui que je me suis tourné vers la phénoménologie. Mes parents m'ont, en effet, donné une éducation très critique, c'est-à-dire éminemment kantienne, et m'ont en quelque sorte initié à la disponibilité au sublime. De ma mère, j'ai reçu la haine de Dieu et la passion des immensités étoilées ; de mon père, j'ai appris l'amour de l'Humanité et la fièvre de la loi morale. Leur idéal communiste m'a enseigné que l'être humain était le sacre des œuvres de la liberté. Leurs principes révolutionnaires, et donc viscéralement républicains, m'ont donné en partage une rage inépuisable contre tous les fers ; y compris, ceux que l'on ne voit pas et qui se servent de nous pour nous asservir. C'est ainsi, finalement, la culture marxiste dont je suis issu — et son culte du concret, du "praxique" — qui a éveillé en moi cette exigence du soupçon. Je ne voulais pas me raccrocher à des fantasmagories, qui empêchaient toute action réelle (on n'agit pas sur des illusions, on est agi par elles). Je désirais la réalité, et rien d'autre — quelle qu'elle fût. Or, la "matérialité" ayant été pulvérisée sous mes yeux en une poussière de sensations, il me fallait trouver un autre étalon du réel, qui me servirait de pied de biche pour enfoncer la porte de ma cellule — ce sera finalement le phénomène, cet "à vif" de la vie, tout à la fois insaisissable et incontestable. Mon obsession de la réalité n'était donc pas d'abord et avant tout de l'ordre du théorétique ; elle relevait tout au contraire de considérations profondément pragmatiques. Il était question de libération, de délivrance. En bon guérillero des arrières-mondes, mon objectif ne consistait pas exclusivement à comprendre les rouages de la captivité, mais davantage à en démonter la mécanique pour briser le dispositif et revendiquer la réalité en héritage. Je rêvais d'une humanité rétablie dans ses droits, capable de transformer l'existence et de la façonner à la semblance de ce lieu de réconciliation que j'entrapecevais parfois dans mes vertiges — un lieu de lumières plus denses que les ténèbres et d'obscurités qui magnifiaient ce qu'elles abritaient. Seulement, pour ce sacre du prodige, il fallait d'abord juguler les oppresseurs invisibles et prendre d'assaut la salle noire.

Au cours de mon adolescence, celle-ci était devenue bruyante, presque tapageuse, encombrée. Les tortionnaires mutiques étaient moins précautionneux, moins discrets, ils allaient jusqu'à s'échanger des murmures et, parfois même, élever la voix. Que se passait-il là-bas, derrière le mur des apparences ? Un vent de panique

soufflerait-il au sein de l'administration des leurres ? Il fallait dire que, depuis mes douze ou treize ans, j'étais passé à une phase offensive. Je fixais des heures durant le mur de ma chambre, en espérant qu'enfin, à force de concentration, il se craquellerait et tomberait en lambeaux, avant de disparaître et me précipiter face à ce qui demeurait *au-delà*. Ce fut, bien évidemment, une longue litanie d'échecs, mais j'ai acquis, lors de ces heures perdues à me cogner l'esprit contre les murs, une certaine familiarité avec les soubresauts de la pensée, avec ses hésitations et ses peurs, ses reculs et ses impossibilités, ses merveilles aussi. J'avais appris à jouer de ses intermittences, car je savais qu'une tension trop grande et butée ne conduisait bien souvent qu'à un mal de crâne persistant et une chute forcée dans la banalité du quotidien pendant plusieurs jours. Faire alterner la pression et le relâchement, c'était s'assurer une prise pour surprendre les illusions en train de se tisser et pouvoir ainsi en étudier l'architecture. J'étais persuadé qu'en démontant les engrenages de la perception, je parviendrais à prendre la machine en défaut et à enfin ouvrir les yeux sur la salle noire ; tout à la fois forge des illusions et foyer de la réalité.

Avant d'entrer dans ma quinzième année, totalement habité par cette recherche, je me suis attelé à l'écriture de mon premier — et unique — roman, *Le simulacre*, que l'on pourrait qualifier de roman de “ métaphysique-fiction² ”. C'était en quelque sorte une somme de mes réflexions sur l'essence de la réalité, prenant prétexte de la fable pour aller plus loin que ne me l'avaient permis mes tentatives de libération laborieuses. J'ai mis deux ou trois ans pour le boucler. Je l'avais tout d'abord conçu comme un simple récit fantastique, puis s'étaient imposées des nécessités métaphysiques. Il s'agissait de relater les chroniques de la salle noire. Que devait-il arriver si quelqu'un venait à découvrir que sa vie n'était qu'un simulacre ? S'il parvenait à en comprendre la trame, pourrait-il la modifier et la distordre suffisamment, jusqu'à la faire se déchirer et révéler une brèche pour l'esprit, une issue vers le corps ? Ce bagnard transcendantal saurait-il échapper à la vigilance des gardiens, avant que ceux-ci ne comprennent son plan d'évasion et ne le renvoient à une torpeur plus profonde ? C'était devenu une véritable fixation : comment réussir à tromper une sentinelle omnivoyante ? Car, si réellement la chair était impuissante, engourdie et livrée totalement aux caprices de mécanismes diaboliques, et que l'âme était disséquée, inspectée à la loupe pendant son rêve éternel, comment dès lors abuser les cerbères et demeurer certain que la fuite n'allait pas être découverte — ou bien, pire encore, orchestrée par les bourreaux eux-mêmes et se révéler ainsi comme un nouveau rouage de la machination ?

Toutes mes pensées de l'époque étaient tournées vers la résolution de cette intrigue transcendante. (Toutes, sauf quelques unes qui s'autorisaient parfois en chemin de petites embardées vers les éléments féminins de mon environnement. Le corps avait beau demeurer inaccessible, immobilisé de l'autre côté des apparences, il ne cessait jamais toutefois de faire résonner ses appels et les courbes des filles m'apparaissaient comme autant de petites parenthèses phénoménologiques, leur respiration comme d'exquises esquisses d'*epochè* à fleur de peau, grâce auxquelles je pouvais, un instant, me délester des chaînes du monde.) J'avais caché des copies des *Prisons* de Piranèse à l'intérieur de mes cahiers de cours et, au lieu de prendre en notes les voix monotones ou discordantes de mes professeurs, je détaillais les gravures du regard, en méditant fébrilement sur les secrets de leurs labyrinthes. Je

² J'ai appris par la suite, en lisant *Phénoménologie en esquisses*, que c'était le terme même qu'Anne-Marie Roviello avait un jour employé pour décrire la phénoménologie de Richir ; grâce lui soit rendue pour ce trait de génie.

débridais alors totalement mon imagination carcérale et visitais par la pensée les escaliers et les cellules, les halls et les coursives, les antichambres et les archives de ces métropoles de la sujétion et du sommeil. Mais, pendant que je poursuivais inlassablement *Le simulacre* et que je m'approchais du dénouement au cours duquel mon protagoniste central descellerait enfin les paupières, j'en suis venu à me demander à quoi décidément pourrait bien ressembler une prison pour l'âme. Ce ne pouvait être seulement ces successions de corridors déserts et poussiéreux, sillonnés d'obscurité, et ces salles vides, peuplées par un silence sans trêve et par des corps délaissés ou besognés par des ombres. Toutes ces images demeuraient des représentations conçues dans les entrailles du cachot, des symboles inspirés par ses barreaux. La citadelle noire elle-même et ses pléthores d'oubliettes n'étaient après tout qu'une allégorie instinctive. Mais quelle était en définitive la forme de notre *vrai corps* ? Pouvait-on seulement employer un tel mot pour décrire cette part de nous qui demeurait confinée de l'autre côté ? Et quelle pouvait être la nature des entraves qui la retenaient ainsi ? Par ailleurs, s'il s'agissait de passer derrière le mur des apparences, cela signifiait-il que la réalité n'avait pas d'apparence *du tout* ? Comment alors la différencier du néant ? Cela voulait-il dire qu'il n'y avait tout simplement *rien* ? Rien que l'envers des apparences, que rien n'empêchait, en ce cas, de reconduire vers d'autres apparences ? C'était à la fois une interrogation presque pragmatique (si l'on peut oser employer ce terme dans ce contexte), dès lors qu'il s'agissait d'envisager les modalités concrètes d'une évasion, celle-ci dût-elle conduire hors du monde ; en même temps qu'une problématique littéraire, puisqu'il était question de parvenir à dépeindre, à l'aide de vocables et d'idées issus de l'illusion, ce qui était censé relever de la réalité ; ainsi qu'une angoisse transcendantale, qui touchait aux conditions de possibilité mêmes d'une expérience par principe interdite ou impossible. Bref, comment écrire et décrire ce qui défiait tout à la fois la raison, la perception, l'imagination ?

On avait évoqué devant moi, lors d'une " discussion d'adultes ", certains philosophes qui considéraient que la pensée humaine n'était, et ne pouvait être, qu'un assemblage discrétionnaire de choses perçues et que la composition, ou la décomposition, demeurait l'horizon ultime des capacités imaginaires de l'être humain ; la création étant la prérogative de Dieu seul. Cette idée m'était insupportable et m'apparaissait comme un gant jeté au visage. Se plier à cette conception, ç'eût été entériner le monde comme une sorte de cercle vicieux, dont seul Dieu pouvait actionner le disjoncteur, et dont il était par conséquent impossible d'en sortir. Tout mon être entraînait en insurrection à cette seule pensée. Il fallait absolument que je prouve que la race humaine était capable de transgresser ses propres carcans pour envisager l'impensable et triompher de l'usurpateur omnipotent. C'est ainsi que *Le simulacre*, de récit fantastique, était passé au conte métaphysique, avant de s'achever en quête hyperbolique. Car ce dont il était question — je le comprendrai plus tard —, c'était bien l'hyperbole, ce geste des confins qui tord les horizons pour leur faire épouser l'au-delà du lointain, cette contrée défendue, là où l'esprit humain est censé trouver ses limites.

II

LA CONJURATION DU MALENCONTRE

Les *Méditations phénoménologiques*. Je me souviens des rayonnages de la librairie. Clairs, extrêmement propres et bien rangés, presque chirurgicaux. Je n'étais pas du tout dans la disposition d'esprit pour dénicher un grimoire. C'est néanmoins ce qui se passa. J'aurais toutefois dû le prévoir, le sentir venir. J'avais achevé les œuvres de Lovecraft dès l'âge de dix ans et mon univers intérieur était par conséquent bordé par les abysses, peuplé de créatures innommables que la raison se refusait à décrire et encombré d'ouvrages blasphématoires, rongés par les vers, recélant les secrets inavouables de l'univers. J'ai donc passé mes jeunes années à fureter chez les bouquinistes et dans les librairies de livres anciens, en quête d'un tome contenant une trace de cette connaissance interdite, dans l'espoir de pouvoir un jour soulever le voile de la réalité et percevoir la rumeur qui s'échappait de l'abîme. Tout cela pour dire à quel point mon regard était pourtant aguerri dans cette discipline singulière qu'est la recherche de grimoire sur étagères. Mais la stupeur me saisit à la lecture du titre. *Les Méditations phénoménologiques*. Cela arrivait comme une réponse. Et pour cause.

J'ai sorti le volume et l'ai feuilleté avec une sorte d'appréhension. J'avais peur d'avoir mal espéré. J'ai compulsé le sommaire, alléché par les mots que je voyais se détacher sans trop y croire : « *époque* hyperbolique », « simulacre ontologique », « Dieu despote », « pluralité phénoménologique des mondes », « organe phénoménologique de phénoménalisation ». J'avais repris depuis peu mes études de philosophie, après quelques années d'errance, et je venais tout juste de redécouvrir la phénoménologie, à nouveaux frais. Le lien était donc encore ténu et mal assuré avec ce que j'avais pratiqué depuis toujours, mais, à travers ces expressions ésotériques, et bien qu'intimidé par la difficulté du verbe — qu'il serait stupide de nier —, j'ai immédiatement reconnu une patte qui avait laissé son empreinte en moi, depuis l'enfance. Je peux imaginer sans peine, et même comprendre parfaitement, que ce genre de jargon, chez un profane, a de grandes chances de provoquer haussement d'épaules ou sourire en coin. Mais je pense qu'on ressaisira sans mal, maintenant, à quel point ces concepts, forgés à l'épreuve du phénomène, ont pu m'apparaître là comme des clefs, plutôt que comme des barbelés. Quelqu'un avait parcouru des labyrinthes qui ne m'étaient pas totalement inconnus, avait, apparemment, inventé des boussoles qui s'adaptaient à la folie de leurs lacis, dressé des cartes de chemins qui ne demeuraient jamais les mêmes, tracé les méandres de continents crépusculaires, dérivant au gré de secousses architectoniques. Voilà sans doute pourquoi j'ai eu cette vive impression de tenir un grimoire entre mes mains. Il n'y avait ni poussière, ni asticots ; ni parchemin, ni reliure en cuir crevassée. Rien de tout cela, sinon une langue mystérieuse qui s'essayait à déchiffrer les glyphes qui couvrent les murs du vécu, sinon un ordre des déraisons qui détaillait par le menu tous les stigmates qui estampent la pensée aux prises avec ses propres ronces.

J'ai senti l'ombre lourde de mon père se profiler derrière moi. Il a posé sa main sur mon épaule, afin d'apercevoir ce qui semblait tant m'absorber et sans doute aussi pour me signifier que lui en avait terminé avec le libraire à propos de sa séance de signature, la semaine suivante. Je me suis tourné vers lui, le regard enthousiaste, le sourire incrédule.

— Tu as vu ?

— Quoi donc ?

— Regarde.

Je tapotais une page de mon doigt pour lui montrer le paragraphe qui suscitait mon exaltation — cela concernait la réduction du simulacre ontologique par l'*époque* hyperbolique. Il s'empara du livre et l'approcha de ses yeux avant d'ajuster la distance (il s'était toujours refusé à porter des lunettes, sans doute par coquetterie, clamant à qui voulait bien l'entendre qu'il aurait pu « être pilote de ligne de l'œil droit »).

— Hmm... Eh bien ?

— Le simulacre, papa. Le simulacre.

Cette fois, il ne s'était pas moqué du jargon, ni n'avait fait de remarque sur l'abstraction stérile ou coupable des philosophes. Il s'était seulement contenté de sourire, examinant l'ouvrage pendant un bref moment, en silence.

— Alors, mon fils, ceci est un cadeau. Je ne comprendrais probablement pas un traître mot de ce livre, mais, effectivement, il m'a tout à fait l'air d'être pour toi.

Mon père venait de me couronner d'un bonnet phrygien — sans pompe, ni cérémonie, mais avec une étrange mélancolie dans le regard.

Nous sommes rentrés en voiture vers notre appartement de la banlieue est, alors que le jour commençait déjà à décliner. Aussitôt, je me suis enfermé dans ma chambre, j'ai exilé mon ordinateur vers un coin de mon bureau et extirpé le sous-main de cuir que je réservais aux grandes occasions — la contemplation, par exemple, d'un petit manuscrit arabe que j'avais réussi à acquérir après des mois et des mois d'économies, hypnotisé par la rudesse de la reliure de peau et le délicat mystère émanant des cicatrices noires et rouges qui balafrèrent le papier jauni et cassant. J'ai dû passer une bonne partie de la nuit à lire et cabrioler entre les pages des *Méditations* sans discontinuer. Plus j'avais dans ma lecture et plus j'étais persuadé qu'il y avait, dans *ces* méditations, des réponses — des réponses que je n'avais pas obtenues, ni avec les *Méditations métaphysiques* de Descartes, ni avec le Husserl des *Méditations cartésiennes*. Mais il ne saurait être question ici de minimiser le génie philosophique de ces deux auteurs — même pas de le relativiser, certainement pas. Je ne me situe pas là dans les eaux de ce genre de problématiques. Ce que je dis simplement, c'est qu'à cette époque, je n'avais pas eu le sentiment de trouver de réponses à *mes* questions, chez Descartes et Husserl. Ou plutôt, je n'avais pas eu l'impression d'être pris au sérieux. Je les avais sentis empressés, impatients d'en finir avec ma “salle noire”, avec ce qui avait été pour moi l'obsession de toujours, un aiguillon incessant, fouillant ma cervelle nuit et jour, à savoir la question du *solipsisme*.

J'avais appris que c'était le mot qui qualifiait mes inquiétudes métaphysiques suite à une longue discussion avec mon oncle, un soir d'été en Creuse. Nous avions pris l'habitude de converser ensemble sur toutes sortes de sujets, notamment philosophiques, mais cet échange vespéral restera gravé dans ma mémoire. Nous fîmes ensemble la fin du *Simulacre* et mon imminente entrée en classe de philosophie, au lycée, lui, fumant un de ces éternels petits *Cohiba*, et moi, m'acharnant à tirer sur une *Populares*, des cigarettes cubaines qu'une amie m'avait rapportées de là-bas et dont le papier laissait un goût sucré persistant sur les lèvres. L'obscurité est rapidement tombée et, assis sur le banc de pierre du jardin, les jambes croisées et la tête levée, le rougeolement du tabac en

contrepoint du scintillement des étoiles, nous étions comme adossés aux éclats de voix et de rire provenant du salon, soutenus par la lumière feutrée qui nous en parvenait à travers les portes-fenêtres. C'était une nuit profonde. Pas un de ces plafonds ocres et bas en quoi consistent les nuits des villes, mais bien une pupille noire et immense, maquillée de lueurs anciennes, qui s'égrenaient par myriades ou en nébulosités laiteuses. Une obscurité abyssale qui prête au vacillement et que l'on ne peut rencontrer qu'en s'éloignant du caquetage permanent de l'éclairage urbain. C'est sans doute la raison pour laquelle j'ai associé le Malin Génie à ce regard perçant et vagabond qu'on pressent dans la noirceur du ciel nocturne. Car, c'est lors de cette soirée que me fut présenté pour la première fois cet éminent camarade que devint Descartes pour moi. Mon oncle avait pris sur lui de m'expliquer le doute hyperbolique et le principe du *Cogito*. La difficulté résiduelle, me disait-il, et non des moindres, était de savoir comment s'arracher à l'attraction écrasante de cette certitude pour en tirer quelque chose d'autre que soi : c'était là tout le problème du solipsisme. Cela me fit l'effet d'une bombe. Seul, je pouvais donc tutoyer l'univers et humilier Dieu, puisque, même au cœur de l'incertitude et des fables, se logeait l'évidence cruciale de ma propre pensée. Je me sentais témoin d'un prodige et mon regard s'emplissait d'orgueil et de défi, en plongeant dans les abîmes froids et ténébreux qui s'épalaient devant moi. J'aurais presque pu percevoir un tremblement de colère agiter les astres au-dessus de ma tête. Je me sentais invincible. Dès le lendemain, j'ai foncé dans la bibliothèque de la maison pour y dénicher le précieux ouvrage. J'ai lu avec une voracité réjouie les premières méditations. Puis, j'ai éprouvé une sorte d'inconfort. En effet, dès qu'il a été question d'une preuve de l'existence de Dieu et de déduction par l'idée d'infini, je me suis soudain senti floué, aux prises avec un talentueux prestidigitateur — ne sachant trop s'il fallait applaudir le tour de passe-passe ou passer les mains dans mes poches pour vérifier qu'il ne me manquât pas cent thalers. Si réellement l'existence du monde demeurerait suspendue à une pétition de principe telle que la perfection divine, alors il fallait faire bien peu de cas du monde. Ce qui ne m'empêcha aucunement, cependant, de lire et relire encore les méditations première et seconde, comme un enfant qui, bien que sachant par cœur l'inévitable dénouement, ne se lasse pas de son conte préféré. Le *Je suis, j'existe* était devenu mon loup dans le puits.

Ces méditations estivales avaient allumé en moi un incendie qui n'était pas près de s'éteindre. Puisqu'à mes yeux, Dieu ne pouvait être convoqué pour sauver le monde, il fallait procéder par un autre biais. Et il n'y avait pas plusieurs solutions. Pour sortir de la solitude du *Je pense*, l'unique issue résidait dans une preuve de l'existence d'autrui au moins aussi puissante que celle du sujet pensant, si ce n'est plus irréductible encore. C'était devenu ma mission philosophique. J'étais possédé par la vive conviction qu'une preuve d'autrui, en repeuplant la salle noire, permettrait de lever une armée de compagnons de damnation et d'abattre ainsi les murs de notre geôle d'illusions. Donnez-moi un vrai Autre, et le monde viendra par surcroît. De toute façon, si quelque chose apparaissait à cet esseulement métaphysique en quoi consistait le *Cogito*, c'était bien qu'il y avait un genre d'autre, qui s'en distinguait d'une façon imperceptible et qui agençait tous ces dioramas. Les paysages de l'existence, les événements de la vie ne surgissaient pas sur commande et n'étaient en aucune façon soumis à la volonté de la pensée. C'était là l'indice d'une étrangeté foncière, d'une altérité fondamentale, d'un Inconscient qui devait jouer au cœur de ce Je unique. Mais alors, l'expérience en son sens transcendantal n'était peut-être ni plus ni moins qu'une situation de schizophrénie métaphysique ; l'hallucination d'une divinité oubliée, soumise à ses propres

divagations. Comment parvenir dès lors à la différencier d'un simple cas de délire, relevant de la psychiatrie plutôt que de la métaphysique ? Je me retrouvais pris dans un dilemme insoluble.

Je m'en suis ouvert à ma professeur de philosophie au cours de l'année et elle me conseilla de m'attaquer aux *Méditations cartésiennes* de Husserl, dans lesquelles, me disait-elle, je devrais sans doute trouver quelques pistes. Cette œuvre pouvait être considérée comme le premier atelier d'élaboration de cette question de l'existence d'autrui. Je me suis, comme on peut s'en douter, empressé de me procurer le livre. Cependant, j'ai été, pourquoi le cacher, déçu et découragé dans un premier temps : je ne comprenais tout simplement rien. Après les délices cartésiens, s'emparer de la langue husserlienne était une gageure pour le jeune lycéen que j'étais. Ma professeur avait pourtant pris soin de me prévenir de la difficulté de l'auteur, mais j'étais loin d'imaginer l'âpreté du lexique, la rigueur sinieuse de la méthode et la complication du propos. Finalement, aborder Husserl sans un solide bagage philosophique, c'est un peu comme faire de la varappe en robe de chambre ; un projet ambitieux et qui se respecte, mais dont on se dit qu'il aurait sans doute supporté une ou deux réunions préparatoires, voire un petit bilan logistique. Quoi qu'il en soit, je me suis accroché comme j'ai pu, secondé par ma hâte d'en arriver à la Cinquième Méditation, dans laquelle j'allais enfin voir à quoi ressemblait cette preuve énigmatique de l'existence d'autrui. Et puis, je retrouvais tout de même, sous la sécheresse husserlienne, l'eau vive des questionnements qui m'avaient travaillé au corps tout le long de ma courte vie. Néanmoins, parvenu au terme de mon ascension, j'ai seulement éprouvé ce sentiment de solitude et de déconvenue qui pouvait m'envahir lorsqu'à la télévision, je voyais ces athlètes de la pierre, achevant d'escalader un immense piton rocheux, se dresser enfin sur le pic pour dominer du regard l'immensité désertique étendue à leurs pieds ; la seule pensée qui me venait alors était : « Et maintenant, il faut redescendre... ». Un Sisyphe sans fardeau.

En fait, je me sentais épuisé et troublé par l'apparent cul-de-sac de la prouesse technique. On m'avait promis une sortie définitive du solipsisme pendant deux cent cinquante pages et, à la fin, je n'en comprenais toujours pas la teneur. J'avais cette curieuse impression d'avoir patiemment entendu répondre à une autre question que la mienne. Il me semblait, en effet, que Husserl s'était éconduit dans deux versions contradictoires et insatisfaisantes du problème d'autrui. Soit il l'évoquait depuis son aspect externe et autrui était alors reconduit à celui qui nous apparaît dans la vie commune et naturelle, ce qui, en ce cas, n'autorisait en rien à le considérer comme un autre authentique, aucun indice au sein de cette expérience ne menant à la signification dernière et indubitable de l'altérité ; soit il l'imaginait d'un point de vue interne et, alors, c'était en définitive un *autre moi* qui était convoqué, un reflet posé ou supposé, mais en aucune façon autrui en son sens véridique, irréfutable, ce qui me ramenait inévitablement au problème de la schizophrénie métaphysique. Par ailleurs, je n'entendais strictement rien à cette notion d'intropathie, qui me paraissait sculptée dans le même bois que la baguette magique de la “ glande pinéale ”, tout comme je demeurais étranger à cette idée de “ sphère d'appartenance ”, n'ayant jamais découvert par quel moyen assister à cet instant miraculeux où l'intérieur s'arrête et cède gracieusement la place à l'extérieur. Autrui demeurait donc au final toujours aussi problématique, à mes yeux : qu'il soit appréhendé à travers son apparence — et par conséquent potentiellement trompeuse — ou bien depuis mon vécu — pourtant par essence intransgressible —, il n'était de fait jamais *prouvé en son principe*, surgissant en pleine gloire des nimbes de

l'hyperbole, comme cela avait été le cas pour la pensée. J'ai donc, au bout du compte, délaissé Husserl, croyant m'être égaré et ne sachant pas vraiment retrouver mon chemin. Il me faudrait par la suite plusieurs années pour renouer avec la phénoménologie. Évidemment, je ne comprends pas, maintenant, comment j'ai pu à ce point "passer à côté" de Husserl.

Ainsi, lorsque j'ai découvert les *Méditations phénoménologiques* de Richir, j'étais plongé depuis déjà un bon moment dans une sorte de désespoir philosophique, me sentant en quelque sorte trahi par la discipline à laquelle j'avais accordé ma créance. Depuis la fin du lycée, j'avais eu beau jouer les aruspices de bibliothèque, rien, dans les œuvres que j'éventrais, ne me mettait sur la piste de l'hyperbole. Je ne tombais que sur des carcasses muettes ou des entrailles bavardes, ne trouvant, dans le fouillis de ces constructions spéculatives et de ces métaphores heuristiques, aucune trace de la fulguration qui m'aurait permis d'effacer les vieilles autorités et de ressusciter le monde depuis les cendres du doute. Je m'étais donc réfugié à la périphérie de la philosophie, me consolant dans les bras, eux-mêmes désespérés, de la psychanalyse, de la mécanique quantique et du gnosticisme ; pour ainsi dire, les trois idées transcendantes — l'âme, le monde et Dieu —, détraquées, passées au crible de l'hyperbole. De la psychanalyse, je retenais la mythologie des pulsions et la tragédie du désir, retrouvant dans cette architectonique des coulisses un écho de mes fantasmes reptiliens infantiles. Par la mécanique quantique, je pouvais redevenir "matérialiste", sans renier les foules de mondes fantômes que je sentais se bousculer aux lisières de ma perception et qui n'avaient jamais cessé de faire entendre leur rumeur. Enfin, dans le gnosticisme, je découvrais une expression, sans doute naïve et brutale, mais résolument authentique, de la rage qui palpitait en moi comme une seconde peau, dirigée par contumace contre le Mauvais Démon, responsable du métier à tisser les illusions, ainsi que contre ses Archontes gardiens, détenteurs des clefs du savoir et de la salle noire.

Au beau milieu de la nuit, je me suis donc extirpé des pages des *Méditations*, que j'avais déjà commencé à amplement corner et crayonner, et je me suis levé, presque embarrassé. J'ai traversé ma chambre et ouvert mes fenêtres, pour observer un moment la gibbosité de la lune, dont la lumière blême caressait les silhouettes massives des immeubles alentour, à peine assistée par le halo sphérique du lampadaire, vigie solitaire des allées du quartier. Je ne savais quoi penser. Toutes mes hantises d'enfance, toutes mes lubies d'adolescent, toutes mes escapades d'étudiant semblaient avoir été convoquées et sommées de témoigner pour un dernier procès verbal. Je voyais s'entrouvrir un portail, une façon de poser les problèmes qui, enfin, faisait sens pour moi. Se dessinant tout à la fois comme une psychanalyse cosmique, une phénoménologie quantique et un gnosticisme transcendantal, la pensée richirienne semblait me donner les armes pour disloquer la salle noire et reconquérir ma liberté. Le principe en était extrêmement simple, au final. On ne pouvait venir à bout du solipsisme qu'en allant jusqu'au bout du scepticisme, qu'en poussant l'hyperbole jusqu'à son comble. Le royaume des simulacres ne prenait fin qu'à l'extrémité du vertige. C'est alors seulement que le Malencontre, ce règne sans partage du Despote sur les phénomènes, ce diktat illusoire d'une illusion dictatoriale, cet empire de la salle noire, pouvait être défait et que pouvait naître une ancienne magie. Car, à quoi bon un grimoire sans magie ? Néanmoins, ce n'est pas vraiment dans les *Méditations* que j'ai trouvé cette sorcellerie séculaire, mais, en allant chercher dans les *Recherches phénoménologiques*, bien après cette nuit initiatique, certain qu'il me manquait quelques clefs pour m'emparer des rituels et des conjurations.

Il ne s'agissait pas là cependant d'un nouvel illusionnisme ; j'en étais sûr. Tout au contraire, je retrouvais, au creux de ces lignes, une antique connaissance de la chair et du monde, le pouvoir immémorial et immarcescible du phénomène, cette *magya* évoquée par Schelling, capable de rompre les charmes qui maintiennent nos yeux clos et de rouvrir, par-delà la veille, le sommeil et le rêve, le chemin de la Hante, ce domaine primitif de la vie auquel elle retourne chaque fois s'abreuver en secret. Cette magie du phénomène ne promettait pas la puissance comme réalisation de tous les possibles, mais conviait le réel à son impossible, transformait la réalité en transpossibilité.

Le véritable *cogito* résidait donc en fait dans le principe barbare et anonyme des apparences. Oui, tout pouvait n'être que mirages et trompe-l'œil, rien n'était en mesure de nous préserver de l'illusion. Voilà bien la raison pour laquelle le risque de la salle noire menaçait constamment : c'était que le simulacre participait de la structure même du phénomène. L'Autre pouvait naître partout, parce que le Même n'était nulle part, sinon dans son fantasme ou ses grimaces, partout en suspens, toujours en imminence. Il ne s'agissait plus de gagner la quiétude de l'évidence dans la certitude métaphysique de la pensée, mais, au contraire, de sublimer l'inquiétude du doute dans l'incertitude hyperbolique du phénomène. Et cette instabilité transcendante, aucune force ne pouvait la renverser, ni l'affaiblir. Tout au contraire, c'était elle qui pouvait corroder même les liens les plus infrangibles. La tyrannie du Démon pouvait ainsi s'effondrer dans les vagues-hésitations de l'hyperbole, dans ces ébats perpétuels au sein de la versatilité des apparences, inspiration et respiration de toute l'Humanité, souffle des origines capable d'abattre les anciennes cloisons, d'ébranler toutes les fondations, de faire tomber les citadelles des Archontes, pour enfin rétablir la Cité immortelle, dont les frontières seraient désormais tracées à l'infini par les circumdébambulations du désir. Dans les cillements des phénomènes, on peut ainsi deviner le barattage d'étranges éons, le brassage aveugle de mondes en gésine, traversés de bribes de sens vibrionnants, s'entretenant ou s'effilochant au gré de leurs fantaisies, s'épiaient mutuellement, se surveillant dans leur déploiement, se perdant et se retrouvant. Chaque phénomène s'éveille alors en organe d'*escences* et se met à palpiter à l'unisson d'autres univers, dont on peut percevoir le ronflement, dans le lointain — ces multitudes virtuelles et potentielles, ces phénomènes suspendus qui n'auront pas connu de phénoménalisations et ces phénoménalisations avortées qui ne connaîtront pas de phénomènes, mais dont l'absence épaisse et abondante compte pourtant au monde, en conditionne la présence et l'accès. C'est ce qui fait que la phénoménologie est une véritable expérience transcendante, et pas une simple rêverie disciplinée. L'on peut alors assister au coucher de l'aveuglant présent vivant, centre ubiquitaire et rayonnant, contenu dans les bornes absolues de ses rétentions et de ses protentions, et voir s'ouvrir des terres crépusculaires, aux brouillards iridescents, tramés de l'étoffe même des songes, où s'égaie une vie anonyme et sauvage, traçant et effaçant ses marges d'un même mouvement, prise dans sa propre fugue. Dès lors, se composent devant le regard flottant de la pensée, de véritables symphonies transcendantes, qui scellent, pour l'éternité, les noces phénoménologiques des ténèbres et de la lumière, au cœur de l'hyperbole ; ce creuset des passions, des prodiges et des paradoxes.

Le style richirien est comme un fleuve dans lequel on appréhende d'entrer, en raison des courants qu'on présage trop forts et contraires, intimidé par les tourbillons et les fosses, par l'onde trouble qui charrie des corps qu'on ne reconnaît pas. On tente alors d'en remonter le cours pour y trouver un endroit calme et apaisé, dans lequel tremper les pieds, s'acclimater à la froideur de l'eau, faire quelques brasses sans risquer d'être précipité par le fond. Le promeneur doit bien vite déchanter. Plus on s'approche de l'amont, plus le lit se divise en une multitude d'affluents tortueux, sans qu'aucun ne semble perdre le caractère torrentiel de l'aval. La source se dévoile aussi dispersée que les écueils qui affleurent et que l'on peut deviner par les bouillons innombrables qui troublent la surface. Il faut alors s'y résigner : il ne sert à rien de longer la rive pour différer le plongeon, car il n'y a pas de bon endroit pour entrer dans l'œuvre richirienne — et ce pour une bonne raison. Tout comme la rivière, elle tourne le dos à ses origines et se dessine comme une invitation vers l'océan.

Testimonio de un encuentro tardío

Sara Pain

Me encontré con el pensamiento de Marc Richir en el preciso momento en el que finalizaba mi vida activa, activísima, para jubilarme, jubilosamente; abrigaba, por lo tanto, el proyecto de volver a la filosofía. Digo “volver” porque es mi primer título universitario, obtenido en Buenos Aires, donde nací, en 1931. Por razones alimentarias me dediqué enseguida a la pedagogía y a cuestiones ligadas a la psicología del conocimiento. Después de una breve incursión dogmática por los senderos de la reflexología, y cansada de dar de comer a los estudiantes sonidos de campanas, tuve la oportunidad de conectarme con el Instituto de Epistemología de Jean Piaget, deslumbrada por los análisis de los problemas epistemológicos, planteados a partir de formulaciones kantianas, pero en un intento de fundamentarlas a través de la experimentación sistemática dentro del cuadro de una psicología de la inteligencia. Sus consideraciones sobre las relaciones entre estructura y génesis, genoma y fenoma, operaciones y funciones, permiten la descripción de cada comportamiento inteligente en función de sus articulaciones lógicas y de sus modalidades individuales de construcción. Adjunta a la enseñanza universitaria sobre Psicología de la inteligencia, una intensa actividad en el campo de la clínica de los problemas del aprendizaje me condujo a tornar el tema de cómo es posible comprender y aprender en el problema de cómo fuera posible no comprender ni aprender, es decir, cuáles son los obstáculos que impiden un pensamiento constructivo de conocimientos.

La teoría piagetiana no puede responder a tal cuestión porque tales impedimentos vienen de otra dimensión, que no es lógica, sino simbólica. Precisaba encontrar una teoría que se hiciera cargo de la significación que podía tener para un sujeto su propia actividad pensante, que pudiera encontrar sentido a la ignorancia. A primera vista, el psicoanálisis. Pero su versión clásica freudiana puede muy poco frente a las fracturas lógicas, pues esa dimensión está completamente borrada – por no decir reprimida – en sus interpretaciones. En cambio, en su versión lacaniana, el psicoanálisis provee una descripción exhaustiva de los avatares del pensamiento en los procesos de su(b)jección y de subjetivación, y permite entender sobre todo el complicado juego de la posesión del saber, de su transmisión y de su apropiación. Se me planteó la cuestión de aplicar conjuntamente, en la práctica clínica, dos posiciones tan diversas. Hay que considerar que si las dos teorías son diferentes, es porque la realidad psíquica de cada uno de los dos ámbitos extrae su fuerza y salud de puro conservar esa escisión necesaria para evitar la confusión entre realidad y ficción, ensueño y vigilia, “si-mismo” y “yo”, otro y mundo. Pero si se pueden aplicar conjuntamente es porque tienen también algo en común en sus fundamentos: ambas tienen en cuenta niveles conscientes e inconscientes, ambas son estructuralistas, y ambas son genéticas.

Será esta correspondencia la que nos permita interpretar un trastorno de construcción de conocimiento como un proceso por el cual una operación inteligente adquiere un valor simbólico, ligado frecuentemente a un afecto, y pierde así su capacidad de funcionamiento efectivo. Estas teorías son satisfactorias mientras permanecemos en el campo de las instituciones, custodiadas por la conservación y por la repetición: los sujetos

construyen o no el conocimiento, pero a éste se lo considera siempre como estando allí y presentando el mundo en su coherencia.

En Francia, a partir de 1978, comencé una actividad clínica de formación de psicoterapeutas mediante el arte. Los problemas que plantea la actividad creativa abren un campo completamente diferente al de la lógica y la simbólica, aunque estos estén siempre presentes. En el taller terapéutico, la obra, por el hecho mismo de no darse en el ámbito propio al arte instituido, acontece en el “como si” de un desafío, aparece en un quehacer complejo donde la *phantasia* se hace imagen o bien idea, la imagen hace gesto, el gesto deja huella, cada huella apela a una otra *phantasia*, y el ciclo se vuelve sinuoso e interminable. ¿Con qué método responder a las cuestiones que surgen en un ámbito tal?

De un lado tenemos, ciertamente, una lógica de la elaboración de la representación y del otro las constantes, en su vertiente de mero significante, del estilo personal (mixtura de biografía y de época), pero hay, principalmente, una dimensión que escapa a estas interpretaciones, interpretaciones que son – conviene subrayarlo – *exteriores* al *fenómeno* mismo. Me pareció interesante recurrir entonces a la fenomenología, siguiendo la disciplina, sin prejuzgar, con la pretensión de atenerme estrictamente a aquello que aparece en la consciencia, y con la exclusiva cuestión, sostenida y abierta gracias a la crítica despiadada de toda respuesta obvia, siguiente: ¿cómo algo así como una obra de arte es posible?

Fenomenólogos del arte no faltan, pero no son analistas de la obra haciéndose, sino del contemplador frente a la obra; ninguno de ellos ha tratado, al menos, de ponerse siquiera a dibujar para hacer una descripción depurada de esa simple vivencia. Por fin, tras mucho errar por bibliotecas y conferencias, encontré a alguien que hablaba del pensamiento en su aparición: Marc Richir.

Debo confesar que la primera vez que escuché a Richir no entendí prácticamente nada, pero ese constato de ignorancia obró como un deslumbramiento provocador de la imperativa necesidad de vislumbrar alguna cosa. Así comencé la lectura cronológica de la bibliografía richiriana y la de sus autores de referencia. Vasto programa sometido a dos dificultades: por un lado, poner entre paréntesis esas ciencias que aprecio, respeté siempre y sigo respetando, cuyos métodos y fundamentos adquirí laboriosamente y transmití durante medio siglo y, por otro lado, entrar en la maraña del discurso richiriano, seguir los excesos de una búsqueda para la cual no hay brújula, puesto que no hay norte, un discurso que, abundantemente referenciado, ataca sin embargo todos los *prêts-à-porter* filosóficos. Con el tiempo, sin embargo, ciertas constelaciones inestables me sirvieron para navegar en ese mar de incertidumbres. Comencé a coleccionar en forma de notas las reflexiones que la lectura de Richir me sugería. Sin garantía ninguna de que el contenido de tales párrafos coincidiese con la reflexión del propio Richir, al menos sí estoy convencida de que tales notas, dispuestas en forma de párrafos cortos, sí fueron inspiradas por sus enseñanzas.

De ese millar de notas transcribo al azar algunas donde espero se reconocerá la impronta del maestro¹. No intento

¹ Notas que numero por ordenar mi texto, pero que seguramente reciban otra numeración en un próximo trabajo sobre el tema del gesto, surgido, precisamente, de algunas notas. Adelanto aquí, en este testimonio biográfico, el cariz de algunas de estas reflexiones.

aquí, ni mínimamente siquiera, dar cuenta de su obra, aventura interminada e interminable, sino tan solo puntualizar brevemente y al correr de la pluma algunos aspectos que me abrieron, por un lado, una nueva perspectiva para analizar el tema de la elaboración de la obra de arte y, por el otro, una posibilidad inédita de plantear el tema del gesto:

§1. La transformación de la materia. En arte no se trata de dar forma a la materia a la manera de Aristóteles y de la génesis, sino de una verdadera transformación de la materia en la apariencia de otra materia ; para que “El beso” de Rodin figure dos seres humanos es necesario que el marmol se vuelva carne, una escultura hecha de carne sería insoportable. La síntesis pasiva no provee ni la calidad de marmol ni la de la carne, pero juega sobre el intervalo que permite la referencia intermitente de una cualidad a la otra. Aceptar la contaminación mutua de nociones que estamos acostumbrados a diferenciar taxativamente, cuando no parcialmente, como materia y forma, nos compele a vivir en la confusión, pero permite entrever la riqueza de la resonancia infinita de las cosas en las cosas.

§2. Los movimientos tectónicos arcaicos. ¿De dónde surge la obra de arte? Evidentemente no hay obra de arte sin institución que la reconozca y consagre como tal. Una representación religiosa se vuelve artística cuando pierde su condición de icono y es estimada por sus méritos para entrar en el museo. Pero hay algo más en ella que la mantiene en vida y ese algo está en otro registro de fundación, distinto e independiente del de la cronología de la sucesión de estilos. Este registro arcaico se moviliza, de manera contingente, en los afectos en exceso de la *phantasia*, en esa exaltación que se concentra y termina por estallar, sea para diseminarse, sea para recobrase en un trabajo de reconstitución. Pero dicho instante no entra en el proceso del trabajo, ni como origen ni como fin; antes bien constituye la transcendencia de aquél.

§3. ¿Cómo es posible que podamos expresar por el arte y que la obra les diga *algo* a los demás, pero algo *común* a todos? El canon de belleza no es más que un canon, y la emoción estética puede provocarse en el simulacro del extremo horror, el abismo, la monstruosidad y, evidentemente, en la perfección clásica, que es también un extremo. Si tal provocación es posible es porque el artista se ofrece y ofrece un espectáculo inédito en continua composición y descomposición de tensiones y equilibraciones armónicas. Que se reconozca allí un caballo o una manzana pertenece a las convenciones intersubjetivas, pero que se vibre con la vivacidad del movimiento equino o con la acidez del fruto pertenece a la interfacticidad en el compartir de un mundo, en su sensorialidad primogenia.

§4. Tratar el tema del gesto desde un punto de vista fenomenológico es poner entre paréntesis su significación convencional y abordarlo en la intimidad de su vivencia, en tanto que pura cinestesia, sea en el actuar concreto, sea en *phantasia*. Esta reducción elimina toda donación viniendo del exterior, es decir, el gesto visto desde fuera. Por el contrario, toda imagen del gesto propio se construye según la visión, bajo la figura de un cuerpo moviéndose, y sólo las cualidades originales de ese gesto (ritmo, ímpetu, trayecto) confieren singularidad a tal imagen. Esta diferenciación entre gesto percibido en la cinestesia y gesto *phantaseado* se clarifica con la postulación richiriana de los registros arquitectónicos. La psicología ha considerado siempre el gesto como un objeto de observación

externa.

§5. Una cuestión: ¿cómo es posible que cada cual pueda, en todo momento, saberse en una postura particular o saber el gesto a efectuar para cambiar de postura? La percepción del cuerpo propio ha sido generalmente tratada en relación a las dicotomías sujeto/objeto, cuerpo/alma y cuerpo/mundo. Sin embargo, el examen de la actividad de la conciencia de gesto nos conduce a estadios de pensamiento previos a su apropiación por un ego, todavía incorporables e indiferenciados respecto del mundo, un estadio donde podemos prescindir del recurso del espejo y del otro en tanto tales. Un estadio de pura agitación cinestésica y no localizada. Y no hay que pensar que eso corresponde exclusivamente a la vida del lactante. En tal caso no podría ser tema fenomenológico. Es, antes bien, algo que se expresa cada vez que estamos en una situación inédita, de desequilibrio, sin los instrumentos gestuales habituales y apropiados.

§6. Si hay un momento de puro espíritu, no se tratará, con toda seguridad, del momento sublime. El afecto es adrenalina, aceleración de pulsaciones, sudor frío, y todo ello se traduce en gestos : suspiros, la mano sobre el pecho, la boca entreabierta en un « ¡¡¡ oh !!! » con las sensaciones cinestésicas correspondientes. Seguramente tales gestos son signos de un exceso pero en ningún modo vuelven reconocible o figurable el exceso en sí. Los afectos significados en gestos constituyen una retórica intersubjetiva cuya fuente es interfaccial. Será en el momento pendular de la distensión del exceso cuando, como en el retroceso de la marea, varadas sobre la playa como las resacas de Celan, vuelva a sí el sí-mismo, manteniendo el intervalo abierto por el momento sublime que retorna a altamar para alejarse indefectiblemente de la marea baja.

§7. Pregunta: ¿cuál es la realidad del gesto, cómo puede entenderse su transcendencia? El problema se le plantea a la intuición de una manera más confusa que cuando se trata de la realidad de la cosa vista o de la cosa compuesta por la imaginación (que no por la *phantasia*) a partir de objetos percibidos. Un objeto de la visión supuestamente perdura cuando está fuera de nuestra vista; por el contrario, el gesto real se agota en la acción. Sin embargo, el gesto no se concreta merced al hecho exclusivo de su efectuación sino – y sobre todo – en virtud de su posibilidad potencial de ser imitado, transmitido, repetido, inhibido y transformado.

§8. ¿Dónde está la piedad en la escultura de Miguel Ángel? No hay lágrimas ni pasión en la pose de la Virgen, casi adolescente, ni de sufrimiento en el cuerpo impecable de Jesús, que yace en su falda. Esta piedad, infigurable e indescriptible, no corresponde, sin embargo, a ningún tipo de adoración, definida sin cualidades como el concepto de un sentimiento; por el contrario, se ofrece como un manojo donde se mezclan múltiples resabios de fantasmas enigmáticos, a los cuales sólo podemos aproximarnos por titubeos discursivos. Se puede bien explicar el alcance del tema por la estrategia de su concepción y de su factura, bien por la situación histórica de su encargo, pero nada de ello nos permitirá tocar de cerca esos afectos y esas *phantasiai* mediante las cuales, como ciegos, intentamos palpar la perfección, la piedad, la divinidad, el Hombre eterno, la virginidad, el enigma del nacimiento y de la muerte.

Todo esto y mucho más, hasta el infinito, está allí, maravilla del arte, sin estar justamente allí, sino precisamente en esa transcendencia que nos huye.

Y el diálogo se prosigue... entre admiración, controversia, dudas, y filosófica amistad.

La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, España, 2009. No., de páginas, 101. ISBN: 978-84-8164-893-5.

Por Luis Alberto Canela Morales. Universidad de Guanajuato, México. Departamento de Filosofía

Introducción



“Entre la muchedumbre de fenómenos relativos al cuerpo propio que merecen un análisis descriptivo y conceptual riguroso se cuenta la práctica común de hacer puntería” (p. 11). Así comienza Serrano de Haro, investigador del Instituto de Filosofía del CSIC, uno de sus ensayos más propositivos y originales que trata sobre la experiencia del apuntar. Es de llamar la atención que, a pesar de ser una de las experiencias más comunes en nuestro mundo vital, el fenómeno del apuntar ha sido descuidado teóricamente. Algo que no ocurre en la literatura, de la cual nuestro autor estuvo muy al pendiente.

A lo antes dicho, se le pudiera agregar que la experiencia del apuntar, al ser algo tan “sencillo”, tan “común” –y acaso tan “trivial”–hace fracasar toda empresa e intento de estudio conceptual. Ante esto, el emprendimiento que realiza Serrano de Haro hace un contrapeso importante, pues muestra la posibilidad de examinar la experiencia del apuntar de un modo riguroso y reflexivo, y en tanto tal, su investigación se enmarca en uno de los más lúcidos trabajos del quehacer fenomenológico.

El texto, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, está dividido en dos partes. En el primer apartado, se analizan “el fenómeno de apuntar y lanzar”, y en el segundo, las “condiciones de posibilidad del acto de puntería”. Ambos capítulos, en su conjunto, exponen una argumentación clara, completa y muy *precisa* de tan “conocida” experiencia.

Primera parte

En las primeras páginas del texto, Serrano de Haro hace patente como el análisis de la puntería se encuentra, “casi de inmediato, en las fronteras de arduos problemas filosóficos” (p.13). En efecto, las cuestiones vinculadas a dicho fenómeno, salen a relucir: la acción del cuerpo al lanzar un objeto, la “conciencia” de esta actividad –una especie de *conciencia corporal*– y el problema de la percepción externa e inadecuada. Ante tales planteamientos, no es posible partir de tesis anatómicas, psicofísicas o psicofisiológicas, pues lo que interesa al autor es “el hecho vivido, tal

como él se experimenta en el mundo cotidiano de la vida, y sólo nos importa su estructura interna de sentido tal como puede reconocerla quienquiera que en alguna ocasión haya practicado la puntería y recapitule ahora el curso formal de sus vivencias” (p.14).

Con estos preliminares, Serrano de Haro presenta los primeros elementos esenciales que comparte todo fenómeno del apuntar. A) El blanco al que se apunta, B) El objeto o móvil que se dirige hacia el blanco y C) El individuo que lanza dicho proyectil. Estos tres elementos o determinaciones esenciales, sin contar el papel de la atención, son fáciles de reconocer cuando se apunta. Pero, además, de ellos se derivan un conjunto de leyes esenciales que el autor irá describiendo a lo largo de su texto.

Respecto del primer punto, el blanco al que se apunta, Serrano de Haro señala que se distingue por ser una zona circunscrita y localizada, dicho en otras palabras, un espacio destacado del entorno que rodea al sujeto que apunta. Apuntar es, por tanto, una ubicación concreta, un operar directamente sobre el blanco, que como tal, se distingue del fondo que lo engloba (pp-15-16). Cabe precisar que el análisis del que se encarga el texto de *La precisión del cuerpo*, es de la puntería “estática” y poco se ocupa de la puntería en “movimiento”. Sobre esta última idea, el autor menciona algunas “complicaciones” también inherentes a la experiencia de apuntar. De las cuales destacan las siguientes: 1) el movimiento del blanco –que ocurre cuando este abandona el campo visual–, 2) el movimiento de quien ejecuta el tiro, 3) ambos, blanco y tirador se mueven en trayectorias dispares, y 4) es el móvil al que se le imprime un cambio de dirección (pp. 16-17).

Sobre el segundo punto, el objeto o móvil que se dirige hacia el blanco, Serrano de Haro confirma que la experiencia de apuntar conlleva el manejo de algún tipo de “cosa-móvil” que debe ser manipulable por nuestro cuerpo. De esto se deriva, que tanto el control del proyectil (el asirse de él) como el ponerlo en movimiento son momentos que describen la modalidad más primigenia del apuntar, y es que “no existe una modalidad anterior del fenómeno de hacer puntería a la que remita el lanzamiento puramente manual [...]” (p. 18).

Del tercer punto, el individuo que lanza dicho proyectil, el autor el autor del texto en cuestión, enfatiza que apuntar no se circunscribe a un miembro en particular del cuerpo, como puede ser la “mano”. Más bien, cualquier parte de nuestro cuerpo, capaz de impulsar un cuerpo externo, tiene esa facultad de apuntar. Bien señala el Prof. Agustín, el caso de los futbolistas es paradigmático. Ellos, con los pies y cabeza, re-acomodan, apuntan y lanzan el balón hasta ver efectuado su esfuerzo.

Estos tres momentos esenciales al fenómeno del apuntar, se pueden ampliar si tenemos en cuenta la direccionalidad que le imprimimos al móvil, pues “no existe en general acto de puntería si el empeño por imprimir una dirección bien precisa al móvil no está presente en el ejercicio, e incluso si no prevalece en él” (p.20). Efectivamente, cuando apuntamos “orientamos nuestra fuerza o impulso” hacia el blanco para ver cumplida nuestra meta. Aunado a lo anterior, cabe señalar un último modo de hacer puntería, que “aunque extraño y sumamente inhabitual” (p.21) conserva los rasgos esenciales del apuntar. Aquí se refiere, el autor, a la posibilidad de que nuestro cuerpo sea la meta del lanzamiento, que él mismo sea el principio y el fin del apuntar. Como bien ilustra Serrano de Haro, comentado unos pasajes de *Don Quijote de la Mancha*, aquel donde, levantadas las botas con los brazos, los comensales empezaron a beber haciendo puntería hacia sus propias bocas. La claridad de estos ejemplos, así como la delimitación de los momentos esenciales, derivan en el enfoque (total) del manejo del cuerpo,

de sus movimientos en el acto de apuntar.

El apartado tres de *La precisión del cuerpo*, se centra en el papel de la atención, que actúa como preámbulo a todo apuntar y a recuperar el control de lo apuntado. La actividad atencional se expresa en la no-solicitud a sucumbir y ser víctima del ruido y las perturbaciones que provienen del campo perceptivo externo. El nivel de concentración impide que ocurra algo así como el “robarnos la atención”, pues nuestro interés se haya dirigido al blanco. Nuestro centro de atención (temática), describe Serrano de Haro, vacía toda comunicación con el trasfondo (auditorio, público), como si este “no estuviera” presente. En todo caso, sólo estamos “co-atendiendo” otras zonas que inciden en nuestro acto de apuntar. Del mismo modo, nuestro temple anímico parece recogerse sobre sí mismo. Se hace frente a los *nervios* de ver cumplida una expectativa, y sólo después del acto de apuntar aflora nuestro temple, enriquecido según el cumplimiento o decepción del apuntar (pp. 23-36).

Ante todo, y como bien argumenta Serrano de Haro, en el fenómeno del apuntar también se repara en la “postura corporal”, esto es, el “acomodo” del cuerpo antes de disponerse a lanzar: “El cuerpo queda entonces fijado a esta figura particular, señalada, que no sirve para ningún otro fin y que «desde fuera» puede parecer forzada” (p. 27). La postura corporal, que adoptamos cuando apuntamos, está fijada en reglas impuestas por el propio cuerpo. Él mismo se organiza como un “todo”, pues se coloca al servicio del órgano que se encarga de apuntar. Un ejemplo de esto es la pose tan característica de los beisbolistas que someten su cuerpo y fuerza al golpeo de la pelota. En resumen, el autor describe en términos (genéricos) el esquema corporal: 1) el conjunto del cuerpo se adapta a las exigencias del órgano protagonista del movimiento, 2) la postura del tirador es un “compendio” de movimientos cinestésicos ordenados a nueva acción y 3) con tal postura corporal, se espera que nada moleste a nuestro cuerpo, que, anónimo, funciona como un útil para llevar a cabo el fenómeno del apuntar (pp. 27-29). Esta caracterización se relaciona con aquello que llamamos comúnmente como “pulso”. Este es definido por Serrano de Haro como, “en primer lugar, la cifra o compendio estático de los movimientos cinestésicos que disponen al movimiento *in nuce* [...] pero el pulso es también, en segundo lugar, esta misma figura corporal ya dispuesta o compuesta y que no tiembla [...]” (p. 31). El pulso es, entonces una *propiedad del cuerpo* capaz de dar una seguridad al momento del lanzar. Es una firmeza a la hora de poner dirección al proyectil.

Ahora bien, si, como señala el Prof. Agustín, entre el pulso y el acierto existe un momento no antes estudiado y en el cual vale la pena detenerse, pues resulta ser vital para la comprensión de la puntería, tal momento debe ser el “tino”. Pero ¿qué es eso que denominamos como “tino”? Serrano de Haro, para responder lo anterior, hace hincapié en lo que se denomina como “hábito corporal”, esto es, a una práctica asidua y prolongada que supone un conocimiento en el modo de apuntar hacia algo. Son procesos que se manejan al nivel de las síntesis pasivas que dan por resultado una sedimentación de las capacidades operativas del cuerpo (pp. 35-36).

En base a lo antes dicho, el examen teórico, tal como lo presenta el autor, avanza hacia nuevas determinaciones fundamentales de hacer puntería, y eso se pone de manifiesto cuando analiza el “recorrer de la mirada expectante” previo al lanzamiento, donde el cumplimiento que confirma lo anticipado, es nombrado como “acierto”. He ahí, el siguiente punto. El acierto es gratuito, puesto que una organización cuidadosa de todos los detalles previos al lanzamiento no garantiza el éxito. Inclusive, aquellos que tienen *todas las de fallar*, aciertan. En

todo caso, el acierto no es “forzoso, pero tampoco es gratuito; no es casual, tampoco necesario, es que sencillamente «se atina»” (p. 45). Afinar la puntería sólo incrementa la posibilidad del acierto, pero nunca se está a “la segura”, el acierto no es del todo pleno, la falibilidad siempre se hará presente.

Segunda parte

En el segundo capítulo –y una vez estudiado, brevemente, el texto *Zen en el arte del tiro con arco*– Serrano de Haro se dispone a clarificar las tesis ya expuestas, pero sobre todo, a hacer “una interpretación ontológica más profunda del fenómeno descrito” (p. 50), dicha exégesis es, en realidad, un replanteamiento mucho más acentuado de conceptos como: “hábito” y “potencia”, la historicidad del yo, y junto a él, el cuerpo vivo, así como la propia experiencia del espacio y su inadecuación.

A propósito de esto, señala el Prof. Agustín, que la existencia de un hábito “denota la existencia del yo y la presencia del yo” (p. 55). El hábito mantiene una pervivencia, pues nos asimos o valemos de lo aprendido para realizar lo presente; aún y cuando lo descontinúemos, su disponibilidad sigue vigente, confirmando la validez de la historia personal del yo tan “vivo en el presente” (p. 57). Con mucha razón, Serrano de Haro rescata un punto sumamente interesante: la *resignificación* de la relación entre el yo y su cuerpo, ambos protagonistas de la experiencia del apuntar. En conexión con esto, el autor advierte que nuestro cuerpo mantiene una relación con el yo que no es dispar, pero tampoco es idéntica, sino de referencia mutua e irreductible dentro de la vida intencional del sujeto. (p. 61)

Pasando al apartado ocho del texto en cuestión, el autor exhibe los obstáculos que representa el planteamiento heideggeriano al fenómeno de hacer puntería (p.63). Ciertamente, las determinaciones filosóficas de *Ser y tiempo* no ayudan para describir tan conocido fenómeno, pese a las apropiaciones conceptuales como la noción de “útil”, “ser a la mano” y “ante los ojos”, que poco rinden. La crítica que presenta Serrano de Haro, es fuerte, ya que pone en tela de juicio como el manejo comprensivo de los útiles, sus nexos de sentido y referencia, que junto con su horizonte de ser, sostenidos sólo en virtud de sus referencias globales, no incluye al existente humano que es quien las maneja. No lo hace porque su ocuparse con los entes y en su “estar-en-el mundo” no es una posibilidad especial, lo que redundaría en la noción de que aquello que aparece son, antes que nada, “trazos pragmáticos de útiles y obras, campos operativos para la acción y que ya han sido operados por ella, junto con sus horizontes últimos de coherencia [...]” (p. 65).

En ese sentido, sólo cuando el “útil” se sale de la familiaridad en la que se encontraba, es cuando salta a la vista su función normal, su sitio asignado y por lo tanto su disposición espacial. Por si esto fuera poco, el propio Heidegger acuña el concepto de “des-alejamiento” en virtud de que el existente (*Dasein*), en razón del cuidado de su existencia, no es espacial (p. 67). Empero, dicho “des-alejamiento” es por demás improductivo, pues no mide distancias, relaciones o posiciones, lo que deriva en la idea de que nuestro cuerpo es un estrato secundario, por lo cual, el “aquí absoluto” pasa a segundo término dando lugar al “ahí” como momento más radical. En resumen, Serrano de Haro presenta una serie de objeciones dignas de ser tomadas en cuenta: 1) El útil lanzado y el útil impactado se reducen a un mero estar *uno frente al otro*, 2) el ámbito entre los útiles no puede admitir fallo en el

apuntar, sólo una deficiencia permitiría tal fallo, 3) todo el acto y el cuidado de la puntería se resume en “medir” contradiciendo la tesis básica, heideggeriana, del “des-alejamiento”, y 4) el énfasis en la tensión entre los útiles a la mano y las cosas. (pp. 70-75).

El último punto de *La precisión del cuerpo*, trata sobre la percepción inadecuada de espacio y el acto de puntería. Luego de dar algunas acotaciones terminológicas sobre la noción de “puntería” (pp.79-81), Serrano de Haro se enfoca en la condición esencial de la cosa física, a saber, su inadecuación, el darse de forma incompleta (pp. 81-82). A este punto se vincula una determinación esencial, también propia de la cosa física: su escorramiento. Según esto, toda percepción sensible nos muestra sólo una parte, un “aspecto” de la cosa, no hay una donación plenaria de la misma, que sólo muestra su identidad en el transcurso de sus diversas vistas o caras (p. 82-83). A lo antes mencionado, cabe agregarle el papel del cuerpo como cierto “responsable” de la inadecuación del espacio, lo que no significa que una conciencia infinita y suprasensible pudiera ser capaz de observar las cosas en su totalidad –Husserl dice que Dios mismo vería las cosas, también, en perfiles–; por lo demás, los movimientos cinestésicos del cuerpo contribuyen a determinar los planos de orientación espacial (pp.84-85). El punto a rescatar aquí es que la incompletud de la cosa física (su darse en perfiles) no afecta la experiencia del apuntar, pues bien remarca Serrano de Haro: “el lanzamiento intencionado no se ocupa de la totalidad del objetivo en cuanto «cosa» sino que se cuida básicamente de su localización como «útil», siendo en ocasiones una pura ubicación a la que oficia de blanco” (p.90). Ciertamente, al tirador no le importa la donación completa del blanco, lo que le interesa es su existencia y su puesta en “juego”.

Tan “atinado” texto, concluye con la idea de que la “actividad de precisión que es el lanzamiento de proyectiles distingue a la especie humana” (p. 99). El análisis que nos presentó Serrano de Haro hizo hincapié en lo complejo y completo que resulta la experiencia del hacer puntería. Con un análisis fenomenológico de tal calibre, se hicieron notar los principales elementos esenciales: hábitos intencionales, la historia (presente) del yo, el papel de la atención y la actividad cinestésica (p.100). Asimismo, las consideraciones ontológicas, de la segunda parte de su libro, mostraron el horizonte de experiencias (pre) teóricas que ocurren en nuestro mundo de la vida.

***La fenomenología de Ortega y Gasset.* Javier San Martín Sala**

Por Marcela Venebra Muñoz.

Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras

Escuela Nacional de Antropología e Historia



Es probable que un lector poco familiarizado con la fenomenología, e incluso aquel enterado en una sola parte –amplia, general– de la misma, pierda de vista en los escritos de Ortega la profunda impregnación fenomenológica de su pensamiento. Así la narración de un paseo en tranvía compuesta por descripciones caracterológicas de los viajeros¹, podría parecer el gesto pedagógico de un filósofo que trata de explicar –también– al lector común cuestiones que atañen a la vida misma, cuestiones filosóficas pues. La detección del sesgo fenomenológico de la filosofía de Ortega, es probable que sólo pueda

realizarla plenamente –sin restar mérito a otras interpretaciones posibles– un fenomenólogo, quien ha estudiado, y no medianamente, la obra de Husserl. Mas no sólo conocimiento de la obra del filósofo moravo se requiere, sino reconocimiento, hace falta haber andado varias veces los caminos de la fenomenología (las idas y las “vueltas” de la reducción), y sobre todo, haber notado los últimos recorridos husserlianos. *La Fenomenología de Ortega y Gasset* es una «radiografía intertextual» de los momentos en los que el discurso orteguiano (quizás contra sus posiciones explícitas) abreva de la fenomenología, y las situaciones problemáticas en las que tanto Husserl como Ortega miran los últimos horizontes de la fenomenología: el mundo de la vida y la cultura.

Decir intertextualmente implica la circunstancia de cultivo del pensamiento, que debe ser también leída –sobre todo en las vistas posteriores de una obra– como elemento de interpretación, pues el pensamiento se presenta biográficamente, en el curso de una vida intelectual. Y así es como procede el estudio de *La fenomenología de Ortega y Gasset*, obra propuesta en un tono casi pedagógico, similar al de la prosa orteguiana, si pudiésemos llamar “parte estilística” a esta forma escasamente técnica y dispuesta ante cualquier lector medianamente familiarizado con la filosofía o con la fenomenología. Esta cualidad introductoria, tanto a la fenomenología como a la filosofía de la cultura de Ortega, se abre a través de un ejercicio de des-prejuiciamiento.

La perspectiva global de la obra de filósofos tan prolíficos como los aquí puestos en relación, sólo se logra cuando esta puede asirse de manera sistemática y acaso “total”, lo que no se consigue sino una vez que la tarea de análisis y ordenación de las vías de acceso al pensamiento del autor han sido tendidas, ordenadas, adecuadas, labor

¹Se trata de un texto publicado en el primer tomo de *El espectador*, bajo el subtítulo “Estética en el tranvía” (1916) y que San Martín aborda en el Capítulo 4. “Análisis fenomenológicos orteguianos”, de su propia obra, P.p. 113-119. Este texto en el que Ortega narra el recorrido de un viajante común de la actual Plaza Tirso de Molina hacia la estación Cuatro Caminos, es aprovechado por San Martín para rebatir los prejuicios de los lectores de Ortega en torno a su supuesta superación de la idea de conciencia en las tempranas fechas de esta publicación 1915/16. Además, la descripción misma sirve al autor para exponer la comprensión orteguiana de la epojé fenomenológica. El *viaje*, nos dirá San Martín haciéndose eco de Ortega, es una metáfora de la suspensión del juicio. En el viaje se genera un espacio para la reflexión como suspensión de la acción y los intereses ordinarios.

que en gran medida asume San Martín en su propia obra durante las últimas tres décadas, ganando en el proceso esta perspectiva ampliada sobre Ortega y sobre Husserl.

Resulta destacable esta comprensión intertextual y simultánea de ambos pensamientos, pues conduce a la fenomenología a terrenos en los que suele no pensarse: la historia y las ciencias del espíritu (en lo que el autor llamaría la comprensión «convencional» de la obra de Husserl). En realidad, y a través del desarme de prenociones y lecturas parciales, el filósofo navarro descubre la filosofía fenomenológica del madrileño, en sus momentos “ejecutivos”, es decir, en el abordaje fenomenológico de asuntos que son, al mismo tiempo, los grandes y –ya desde siempre– latentes problemas de la fenomenología: la ética y la cultura que implican la idea (o el ideario) de Europa, siendo estos los ejes confluentes de ambos pensamientos.

Una dificultad palpable en este esfuerzo renovador del pensamiento de orteguiano, es paralelamente, la negativa –explícita– de Ortega a asumir su filosofía como una fenomenología, lo que representa la ardua labor de desprejuiciar a Ortega –a través de sí mismo– de la propia fenomenología. Sobradamente citada es aquella frase de Ortega en la que afirma haber abandonado la fenomenología al momento de conocerla,² o bien, el asombro expresado por Husserl ante el profundo conocimiento que de su obra tenía el ferviente opositor de Unamuno, sin conceder, sin embargo, carácter científico a sus análisis³. San Martín criba estas dos posiciones usando como trama lo que para el grueso de las investigaciones en torno al tema, provenientes sobre todo de sus alumnos (Julián Marías, por ejemplo), ha quedado implícito, y que es la incorporación de la vuelta al darse mismo de las cosas, de la intuición y la experiencia, que explicitan este sesgo fenomenológico en los análisis sobre estética y política desde la primera obra, las *Meditaciones del Quijote*. Esta obra resulta especialmente relevante, pues intertextualmente San Martín destaca la necesidad de comprender el concepto de “perspectiva”, recurrentemente interpretado en un sentido espacial, hacia un sentido vivencial, como perspectiva de sentido, de la orientación (cultural o espiritual) en la que se vive el mundo, pasando por el *Sistema de psicología* (la antes titulada *Investigaciones psicológicas*) hasta *Qué es filosofía* (1929) –donde San Martín ubica el camino fenomenológico hacia la filosofía. En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega transita de la fenomenología de la percepción a la filosofía de la cultura, o la tematización del mundo de la vida en la actividad personal, en el desenvolvimiento de una «percepción cultural», que para San Martín, o mejor, que de acuerdo con el concepto filosófico de cultura, sería una «percepción propiamente humana».

Restaría, sin embargo, preguntar qué fenomenología es la que San Martín localiza en el pensamiento de Ortega, pues apenas comienza a disolverse el viejo prejuicio que pesa sobre la obra de Husserl, y que es el de su a-historicidad. También es conocida y San Martín la recoge, la adjudicación de *Crisis* a Eugen Fink por parte de Ortega, quien se niega a reconocer-se en una obra como esta, en la que Husserl parece rebasar la vía cartesiana de la reducción, para reconducir –antes que suspender o neutralizar– el mundo de la vida a su sentido constitutivo. San

²“Y justo ahí donde dice que abandonó «la Fenomenología en el momento mismo de recibirla» (IX, 1119). Pero ¿por qué la abandona? A partir de 1929 consigue (...) formular su crítica a la fenomenología, pero en 1934 parte de esa crítica debería haber quedado desactivada por la explicación de Fink. En 1941, y aunque él piense lo contrario al atribuir *La crisis* al ayudante de Husserl, queda desactivado el tema de la a-historicidad de la fenomenología.” (p. 172) La referencia puesta entre paréntesis corresponde al volumen de las *Obras completas* de Ortega, que el autor cita en el texto, en este caso, es el Tomo IX, de Taurus, Madrid, 1983.

³Esta es una observación personal de Husserl después de la visita de Ortega hace a casa de los Husserl donde se hospedaba su hijo Miguel Germán en 1934. Así, a través de la correspondencia entre Husserl y Roman Ingarden, San Martín detalla el asombro de Husserl: “Llama a Ortega «auténtico guía espiritual de la nueva España que recién despierta», y continúa diciendo que oyó con admiración «que desde hace dos décadas vive totalmente en mis escritos». A continuación da una de cal porque dice que los escritos de Ortega no tienen realmente carácter científico.” (Nota 34, p. 168)

Martín analiza biográficamente este gesto de Ortega frente a la *Crisis*, haciendo notar que esta frase es sólo la asunción del peso de un prejuicio que Ortega vio en sí mismo a través de esta obra, como si negándose a reconocerlo por razones que forman parte del carácter humano del filósofo, reconociera que, al final, Husserl y él avistaban los mismos puertos de atracó para la filosofía: la renovación ética y de la cultura europea a través de la filosofía y las ciencias.

Pero todo esto se abre en las páginas de esta obra que puede considerarse la exposición fenomenológica (ya biográfica) de un pensamiento. San Martín pasa por la criba los supuestos y prejuicios sobre el problema, para ver, en la letra misma del filósofo, la realización de una fenomenología de la cultura y, luego, una reflexión crítica sobre el ideario europeo. La obra, pues, no sólo redimensiona a Ortega como introductor de la fenomenología en España, sino a Husserl, como científico del espíritu.

Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española.

Miguel García-Baró, , Madrid, Trotta, 2012, 221pp.

Por Iván Ortega Rodríguez

Universidad Pontificia Comillas, Madrid



Hay libros que son una confrontación de ideas. Algunos son muy interesantes y otros menos. Son libros que ayudan a situar conceptos y aclarar discusiones, tarea ciertamente necesaria en filosofía pero, a nuestro juicio, accesoria y propedéutica a una investigación y diálogo propiamente filosóficos. Hay, sin embargo, otro tipo de libros, bastante menos frecuentes, donde toda la persona del filósofo que lo escribe se entrega, en el texto, a la discusión, a un diálogo a tumba abierta con otros pensadores. En estos libros, no estamos ya ante una exposición o un contraste, sino ante un ejercicio casi en directo de discusión. Estos textos tienen un gran valor para el filósofo en formación (y siempre se es filósofo en formación) porque meten de lleno en el diálogo vivo que es todo auténtico filosofar. El volumen que comentamos es uno de estos libros.

El propio autor deja claro desde el principio que el libro es un regreso crítico a sus primeras fuentes, a los primeros textos que, en su primera juventud, le acercaron a la tarea filosófica. Fueron los grandes textos del renacer de la filosofía española, y en español, de principios del siglo XX y que tuvo por grandes nombres a Unamuno y Ortega, quienes propiciaron un auge filosófico, con figuras surgidas bajo su influencia directa o indirecta, como es el caso de Zubiri, el tercer filósofo con el que se dialoga. Con ellos, el profesor García-Baró emprende una discusión que le lleva desde sus primeras obras hasta las formas que tomó la filosofía española a mediados del siglo pasado.

Se busca, al exponer, una perspectiva evolutiva en la consideración de los autores, un punto de vista que nos permita determinar cómo las preocupaciones y grandes temas de un gran pensador están presentes desde sus primeros escritos de juventud, lo cual ayuda a una comprensión más plena de su obra, en especial de sus posiciones de madurez.

Así, los dos trabajos iniciales se incluyen en una primera parte titulada “Fuego y euforia”. En el primero de los textos, “Lepra, socialismo e idealismo. Los primeros ensayos de Ortega”, nos encontramos con un Ortega y

Gasset ya convencido de la necesaria regeneración de España que habría de ser conducida por un grupo de hombres selectos. A lo largo de las páginas de este primer trabajo, se nos presenta a un Ortega que formula sus posiciones con un ropaje primero nietzscheano y luego, sin abandonar la referencia a Nietzsche, armado con las herramientas del neokantismo que conoció en su primer viaje a Alemania. En todo ello, nos encontramos con una personal combinación de idealismo neokantiano y socialismo, donde se dibuja la tarea de una reforma de la cultura bajo la dirección de la Universidad.

Dos son los trabajos dedicados a Miguel de Unamuno, el primero de ellos aborda sus obras de juventud, de nuevo buscando las primeras indicaciones de las grandes líneas de su pensamiento. Así, nos encontramos con una primera intuición del anhelo latente en el fondo de la vida humana y que es el gran tema en *Del sentimiento trágico*. El marco en el que nos movemos en estos primeros escritos es netamente panteísta. Unamuno se mueve en la intuición del Hecho primordial como la Vida en toda su variedad y dinamismo, un Hecho mucho más rico y variado de lo indicado en la noción ya reducida del positivismo. Esta totalidad viene dada en el fondo de toda vida humana y en la vida colectiva de los pueblos, los cuales arraigan en la misma y desde la que viene dada la “intrahistoria”. Sin embargo, ya en esta afirmación de una Vida total y un Hecho primordial hay unos primeros indicios de grietas y de presencia de radical insuficiencia que anuncian el anhelo que es tema en *Del sentimiento trágico*. Es en esta obra cumbre donde se presenta en forma madura lo que en estos primeros trabajos reseñados en este artículo viene anunciado. En el siguiente trabajo, “La congoja y la dicha”, ya dentro de la segunda parte del volumen (“Salvaciones”), asistimos a un largo diálogo con Unamuno que nos permitimos presentar con mayor detalle más adelante.

Miguel García-Baró se muestra netamente crítico con Ortega en “Meditación del caos. El bosque y los molinos de viento” y “La superación del cristianismo”. Así, leemos que Ortega se encuentra también con el Enigma, con lo inquietante y elemental que rodea a la vida humana; y lo ve bajo la clave del yo y la circunstancia, pues interpreta el Enigma y la respuesta como la circunstancia que rodea inquietantemente al yo y la formación de mundo. El yo se encuentra ante una circunstancia que le adviene y que le es desconocida y amenazante, y responde creando un mundo (pp.141-3). Este mundo está formado por un primer plano y un trasfondo que es la circunstancia por explorar con ánimo deportivo. Parece decirse que Ortega, en realidad, no responde satisfactoriamente al Enigma y que lo hace en menor medida que Unamuno. Y de hecho parece que Ortega se aleja más de la concepción propia del autor de este libro de lo que lo hace Unamuno, una visión propia que, no en vano, está expuesta con especial detalle en el prolongado diálogo con Unamuno del ensayo precedente.

Los últimos dos trabajos, agrupados en la tercera parte (“historia”) se ocupan de la recepción de la fenomenología en España. Las figuras centrales son Zubiri, quien hace un primer trabajo sistemático sobre Husserl en su Memoria para la Universidad de Lovaina, y Ortega, cuya interpretación de la fenomenología influye grandemente en la de Zubiri. El primer ensayo de esta última parte, “El primer ensayo de noología concebido por Zubiri”, se detiene en su Memoria lovaniense, mientras que el segundo y último del libro, “Ortega como maestro de

Zubiri en fenomenología”, se ocupa de la interpretación orteguiana de Husserl, haciendo patentes las influencias en Zubiri. Son estos dos trabajos una intensa exposición y discusión fenomenológica que exigen del lector una atenta lectura, como suele pasar con todo trabajo fenomenológico realmente interesado en confrontarse con “las cosas mismas”. Sin que podamos aquí hacer un resumen de sus desarrollos, cabe decir que García-Baró explora, en estos primeros encuentros de la filosofía española con la fenomenología, los modos particulares en que ésta fue recibida, las vías por las que se dio esta recepción, las comprensiones, más o menos acertadas, de las nociones básicas que marcaron esta asimilación hispánica de la fenomenología y los rasgos fundamentales que esta primera recepción le imprimió al trabajo fenomenológico español durante muchos años. No se ahorra la consideración crítica, como era de esperar, por lo demás, a la vista del estilo de la obra. En este sentido, y entre otras cuestiones, se señala que hay dos aspectos de la primera fenomenología española que determinan su rumbo y que no se corresponden estrictamente con lo dicho por Husserl. Por una parte, se asume que la verdad queda atestada fenomenológicamente en el acto del *juicio*, esto es, un acto *fundado* en otros actos elementales (los actos presentativos o los aspectos). La intuición, pues, no parece que se dé propiamente en la verdad, sino que se halla anteriormente, mientras que en el juicio hacemos una síntesis y la relacionamos con “la objetividad en general”, proyectándola en lo real o lo irreal haciendo uso del verbo “ser”. El juicio, incluso el juicio evidente, es un acto intencional pero no intuitivo; y como es éste el lugar exclusivo de mostración de la verdad, no cabe hablar realmente de que se cumpla o llene una *intuición categorial* (pp.173-4). Por otro lado, no se ve que la misma conciencia fenomenológica tiene su propio dinamismo analizable y su propia temporalidad, lo cual ha de ser investigado en una auténtica fenomenología de la conciencia fenomenológica. En consecuencia, no se toma nota de toda la riqueza y complejidad de la conciencia fenomenológica ni, con ello, de la consiguiente complejidad en los modos de donación y de atestación posible de la verdad. Si nuestra lectura de los minuciosos análisis de estos dos ensayos es correcta –y, repetimos, sin pretensión alguna de exhaustividad-, se afirma que estos modos de entender la atestación de la verdad llevan a ver una conciencia que, en sus primeros datos, está cerrada sobre sí misma –en sus actos presentativos o aspectos- y que, posteriormente, se dirige a la objetividad para afirmar la realidad o no realidad de lo dado en ella. Consiguientemente, no se toma cuenta una posible donación de la verdad en intuición categorial ni se advierten los caminos para la misma en los modos complejos de la donación a la conciencia.

Pasamos ahora, para terminar, a detenernos con mayor detalle en el ensayo “La congoja y la dicha”. Se ocupa este texto de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. Es el ensayo más largo del volumen y, a nuestro entender, contiene la confrontación más personal e intensa entre Miguel García-Baró y los autores que aborda. Hay aquí, en efecto, una prolongada interpelación a Unamuno sobre su gran tema del anhelo de inmortalidad. En ella, trasluce una profunda admiración e interpelación de parte del profesor García-Baró respecto de lo dicho por Unamuno, al par que queda clara la discrepancia, expresada dentro de un intenso diálogo. Quienes hayan podido leer otras obras de Miguel García-Baró encontrarán temas de su pensamiento propio expuestas en diálogo con Unamuno. En especial, hay aquí mucho de lo presentado en libros como *Del dolor la verdad y el bien* o *De estética y mística*. Por ello, nos permitimos extendernos algo más, no ciertamente con la imposible pretensión de explicarlo todo, sino de mostrar algunas de las articulaciones de su diálogo, de manera que se dé una primera

noción de estas riquísimas páginas y se invite a su lectura. Así, vemos que se acepta la descripción unamuniana del Hecho total, que es todo lo presente en la complejidad del mundo y de la vida, y que es mucho más que lo descrito como tal por las ciencias positivas (que no serían sino "jirones de hechos"). Se acepta, igualmente, que estamos transidos por el anhelo integral, un anhelo de plenitud, pero no concuerda con Unamuno en que ese anhelo sea un *conatus essendi* llevado a la hipérbole, un querer siempre vivir ya así esta vida que vivimos. No es de esta manera, piensa el profesor García-Baró, como se da cuenta más auténticamente del anhelo integral, sino más bien describiéndolo como un anhelo de una vida plena que tenga la infinitud ya presentida aquí pero desprovista del mal y la frustración vividas igualmente aquí, por más que sean necesarias para comprender en qué puede consistir esa plenitud anhelada y ahora sólo entrevista. Se trata de una plenitud que García-Baró no vacila en llamar "Cielo", al cual aspira nuestro anhelo, que es "Deseo" en sentido eminente (y para que no quepa ambigüedad sobre la completa seriedad de su obrar, escribe estos términos con mayúscula, como con otros de parecida contundencia). Asimismo, el sentimiento trágico no consiste propiamente en que se desee la inmortalidad al par que se tiene conciencia racional de su imposibilidad, sino que reside más bien en la incertidumbre de que quizás, en último término, no deseemos esta plenitud.

El Cielo anhelado alberga, asimismo, la Hermandad con todos los hombres, que vienen incluidos en el alcance de mi anhelo; ahora bien, ello no quiere decir que Unamuno tenga razón al decir que el yo quiera "ser" todos los demás, en tanto quiera ser exactamente ellos en su identidad. Lo que quiere es incluirlos a todos en su amar, reparar las inevitables injusticias cometidas en esta vida imperfecta, fruto de actos de desamor o de omisión de amor. El Deseo del Cielo es Deseo de Hermandad perfecta, donde haya sanado definitivamente toda falta de amor; y para ello es necesaria una purificación, un dolerse de todas las faltas de amor y un repararlas, proceso que el profesor García-Baró no duda en llamar "Purgatorio". Asimismo, el anhelo de plenitud y Cielo lo es de Hermandad perfecta y de amor, y ello en una Eternidad que el autor de este volumen no toma como ausencia de tiempo, sino como una posibilidad de recuperar todo tiempo perdido y toda oportunidad desaprovechada de amar (p.116), donde no ocurra lo más temido, que cuando se ama es más la muerte del otro que la propia. Este término de nuestro anhelo viene al cabo de tres acontecimientos centrales, en los que García-Baró hace entrar, en su diálogo con Unamuno, a Kierkegaard (y aunque no los mencione explícitamente, creemos que también a Rosenzweig e incluso Levinas).

El primero de estos acontecimientos es la *muerte*, por el que salimos del goce de la infancia y tomamos conciencia de que nuestro vivir es finito y determinado por unas posibilidades que son tales porque no puede volverse atrás para enmendarlas; no es ella ciertamente Creación, pero sí nacimiento, un segundo nacimiento, por el que se nace a la vida en su índole mortal. El segundo acontecimiento es la *compasión*, el descubrimiento de la alteridad, el surgir del otro amado y la responsabilidad por él, que es el principio del deber; es este movimiento Revelación. El tercer acontecimiento es el *perdón*, en el que comienza a cumplirse la Revelación, donde empieza a realizarse el amor pleno de fraternidad y comunidad. Se acepta, pues, con Unamuno, que estamos transidos por el anhelo de plenitud y la angustia de que éste sea en vano, pero se le señala que dicho anhelo tiene una trama más compleja, pues incluye la Hermandad y la comunidad y está marcado y diferenciado por los acontecimientos de la muerte, la compasión y el perdón. Es en el transcurrir del anhelo a través de los acontecimientos como se vislumbra

que hay una salida en el Dilema de no poder morir del todo pero tampoco vivir eternamente esta vida que vivo. Esta salida consiste en la Esperanza de que, conforme caminemos por la vida, ocurra quizá que, en todo lo que vayamos aprendiendo, descubramos un perdurar que no es la continuación de esta vida sino el Cielo del Amor donde se ha reparado todo lo que no se amó (pp.124-8).

Diverge también nuestro autor de la conclusión unamuniana acerca del sentimiento trágico como consistente en "el abrazo de la desesperación racional y el escepticismo racional", pues no acepta lo afirmado por Unamuno de que la razón no puede "hacer del consuelo verdad". Esta aseveración sólo puede hacerse si se entiende "verdad" en un sentido estrictamente referido al objeto, en un sentido "objetivista relacional y, en definitiva, coherentista" (p.129), si se entiende que la verdad es sólo la descubierta por el "espíritu de geometría" de Pascal. Únicamente puede afirmarse esta contraposición entre razón y consuelo si la afirmación de que el escepticismo de la razón funda la posibilidad de la esperanza se entiende de manera que la razón sólo puede ser objetivista y que, por tanto, deja la esperanza dentro del ámbito de la pura afirmación en lo irracional. Sin embargo, esta contraposición de verdad y consuelo queda desmentida si se entiende que la esperanza, en realidad, tiene un sentido bien racional, que no es lo racional del espíritu de geometría, pero que sí lo es en el sentido descrito por Kant como uso práctico de la razón o por Pascal como espíritu de finura (pp.130-2).

Se discrepa también sobre la forma en que los otros están presentes en mí con su finitud y, por tanto, en el modo de mi dolor por su mortalidad. Unamuno concibe a los otros últimamente como representaciones de mi yo, no considera una alteridad donde el otro viene dado como otro. Ello es así por más que García-Baró vea en Unamuno indicios de una concepción distinta, mas cercana a la suya (p.138). Ello tiene importantes consecuencias en la noción del Amor que supera, o quiere superar, la finitud. Así, Unamuno, solo puede concebir un ensanchamiento del yo que abarque el mundo entero y llegue a cubrir a los otros en esa plenitud; pero ello, finalmente, no es sino quedar encerrado en "una cárcel de desesperación" (p.138). No se ve que la revelación del otro como otro da pie al acontecimiento del Perdón y apunta a la plenitud del Amor perfecto. En definitiva, Unamuno señaló con acierto el Enigma fundamental de nuestra vida, pero algunas articulaciones conceptuales, referidas a la concepción de la razón o de la relación con los otros, le habrían impedido dar cuenta de algunos fenómenos fundamentales -sobre todo, los de la alteridad que abre al Perdón y apuntan al Cielo- que darían pie a una actitud diferente frente al Enigma, que es la de la "buena esperanza"; esperanza que no cuenta con una imposible (e indeseada) certeza objetiva, pero que no por ello deja de ser racional, como ya vieron Kant o Pascal.

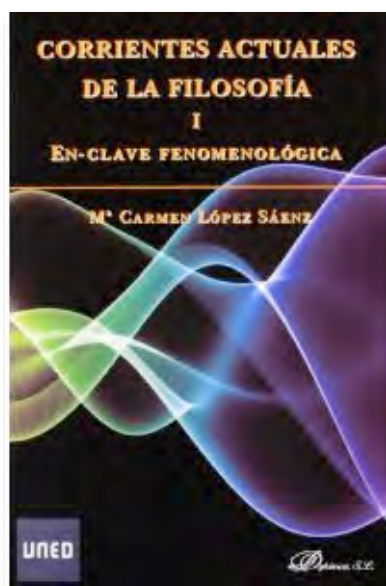
En definitiva, este libro de Miguel García-Baró es mucho más que un trabajo académico sobre Unamuno, Ortega y Zubiri. Es una viva discusión con ellos. Y es una discusión filosófica de altos vuelos, que no se avergüenza de ser Filosofía en sentido fuerte. En la discusión con estos autores, vemos un énfasis en la fidelidad al Enigma ante el que se encuentra la vida humana y el anhelo de plenitud que la habita. Asistimos al rechazo de todo intento de subsumirlo en una vida elemental de los pueblos o de reconducirlo a un movimiento "deportivo" del vivir. No es en modo alguno una exposición neutral, sino una toma de partido. Es, además, una discusión que no titubea al entrar en campos que muchos calificarán de "religiosos" y que podrán criticar por ir más allá de lo que un

cierto concepto de racionalidad, demasiado impregnado aún de positivismo, considera como no sujeto a discusión filosófica. Pero nosotros no creemos que esta incursión en temas religiosos sea, en modo alguno, criticable. Muy al contrario, estamos necesitados de discusión filosófica a fondo, precisamos de una reivindicación del Enigma y una recuperación del espíritu de finura; es urgente una recuperación de la razón en el sentido amplio que reclama aquí Miguel García-Baró; una razón que no retroceda ante términos como Cielo o Eternidad y que no es otra que la razón práctica de Kant o el espíritu de finura de Pascal. Sólo así evitaremos hoy ser susceptibles de recibir el dictamen husserliano de que las meras ciencias de hechos producen meros hombres de hechos.

Corrientes actuales de la filosofía I. En-clave fenomenológica.

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ. Madrid: Dykinson (2012).

Por Luis Álvarez Falcón



Cuando se trata de delimitar un género, cuando la exposición se emplaza sobre el imperativo didáctico de éste, es la academia quien ha de dirimir el conflicto sobre su definición. Lo que en un principio pudiera quedar afectado por las exigencias pedagógicas del discurso, posteriormente exhibe el verdadero espesor del decurso teórico en el que está inmerso el autor. Los rasgos de una propedéutica quedan disimulados y el género de exposición pasa a ser una caja de resonancia, donde el imperativo didáctico del discurso no oculta la investigación filosófica, sino que la amplifica. Este hecho suele ocurrir con los tratados y las lecciones. No siempre es efectivo. No siempre “funciona”. En otras ocasiones, las más de las veces, las disertaciones académicas terminan sacrificando la investigación en aras de una metástasis informativa que recorre toda la estructura de la exposición, renunciando al movimiento propio de las ideas en pos de una ordenación meramente objetiva y virtual. En la mayor parte

de los casos, esta ordenación es una generosa entrega al estudioso y una invitación al aprendiz. Sin embargo, cuando se consiguen las dos cosas, la investigación filosófica y el imperativo didáctico, la lección se convierte en una tesis, en toda la amplitud del término. Sólo en ese caso se da en el autor una conjunción doble. Pensador y maestro muestran este vínculo tan caro y apreciado. La humildad acompaña siempre a esta coyuntura.

La editorial Dykinson, en su sección de manuales de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), acaba de publicar el volumen de lecciones que constituye el contenido de la asignatura «Corrientes actuales de Filosofía I» del grado de Filosofía. Con el título *En-clave fenomenológica*, un manual didáctico se convierte en un preciado material de consulta, orientación y enseñanza. Sin embargo, el término “En-clave” hace justicia a la atenta lectura de este territorio, de esta comarca que se amplía en la Fenomenología. Y por «enclave» entendemos un territorio incluido en otro, o un grupo inserto en otro, pero con diferentes características. A ello habrá que añadir la notación utilizada en la interpretación de los problemas. La clave, en este caso, será el conjunto de reglas y correspondencias que explican una determinada codificación. Aquí adquirirá sentido la “Fenomenológica”, término muy adecuado para designar una línea de análisis como modo de exposición de un tratado, escrito o discurso de una materia determinada: la Fenomenología.

Hay varias excepcionalidades en esta edición. La primera es su autora, M^a Carmen López Saenz, profesora titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y presidenta de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), autora entre otras obras de *La concepción de la dialéctica en M. Merleau-Ponty* (UAB, 1990), *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (PUZ, 1994), *Marcuse (1898-1979)* (Ediciones del Orto, 1998) y *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer* (UNED, 2000). La segunda excepcionalidad es el mencionado género de su exposición; lo que no solamente no resta mérito al contenido de esta obra, sino que además sirve de documento inédito en el corredor editorial y divulgativo, acostumbrados como estamos a los riesgos y a algunas modas del género ensayístico. Su presentación es humilde, pero su contenido es, en este caso, completo y consistente.

En su índice advertimos el trasunto necesario de este discurso. Henri Bergson, el Premio Nobel de Literatura de 1927, hijo de un músico judío y de una mujer irlandesa, inaugura intencionadamente un recorrido que irá desde Husserl hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Lévinas, Merleau-Ponty, Sartre, Patočka, Heidegger y el propio Gadamer. Sin embargo, una profunda intuición recorre oblicuamente toda la exposición. Su autora pondrá de relieve este hecho en una breve determinación del sentido de la obra: «*sólo aspiramos a socavar un poco más el cauce filosófico por el que fluyen las verdades que más nos importan, incluso en los tiempos de sequía*». La justificación del flujo de “corrientes” que presenta M^a Carmen López queda expresada en una declaración al antiguo hacer de los tratados académicos, advirtiendo que la novedad estriba en la radicalidad de las propuestas elegidas. Un permanente cuestionamiento de la filosofía toma como principal referencia el pensamiento de H. Bergson y la necesidad de la Fenomenología. Los que conocemos de cerca la evolución intelectual de la autora y de la profesora hace ya tiempo que advertimos su fina comprensión de la filosofía contemporánea. Cuando leemos sus trabajos, por académicos que puedan ser, no podemos evitar un pudor propio; aquél que caracteriza a la filosofía viva y en movimiento como parte íntima del que ha iniciado, o está por iniciar, su personal periplo por las comarcas de lo impensado. Es muy de agradecer esta renovada sensación intelectual que refuerza la certeza de que la honestidad es el requisito principal del filósofo, o de la filósofa en este caso. La duración, el cuerpo y la vida son, tal como han sido siempre, los ejes de un pensamiento limpio y consciente de sus límites.

El capítulo 2 de este trabajo es una declaración de principios y una invitación de porvenir. Una simple y completa exposición del pensamiento de Bergson viene acompañada por las verdaderas intenciones de la autora. Debussy, Monet, Proust o Machado son testigos de la dinámica que acompaña a la obra bergsoniana y que cala oblicuamente en la interpretación de las corrientes posteriores, incluyendo la vanguardia cultural del primer tercio de siglo. La exposición es detallada y apoyada con firmeza en las numerosas y certeras citas. Es de destacar el epígrafe titulado «El espíritu en el cuerpo», que debería ser un motivo para que, en un futuro próximo, la autora nos expusiera con crudeza un trabajo definitivo sobre Henri Bergson. Esta es una invitación del que reseña y una exigencia del orden de las ideas; un buen título para un compromiso posterior a esta obra. La imagen y el cuerpo, el espíritu y la memoria, no dejan de ser las cuestiones incoadas por un pensamiento vivo y que M^a Carmen López expondrá al abordar la espinosa cuestión de la fundación de la Fenomenología.

El capítulo 3 será el núcleo masivo de este manual. Siempre es muy excepcional confirmar en la lectura la exposición del pensamiento de Husserl. Todavía más cuando su redacción proviene de una conocida fenomenóloga. Habíamos leído el Husserl de Merleau-Ponty, de Heidegger, de Gadamer, de Ricoeur, pero nunca habíamos visto, al menos en mi modesta lectura, una exposición sistemática por parte de la autora. Este es el caso. Tras una justificación de los influjos de Bergson, corredor oblicuo que atraviesa toda la obra, el discurrir de los principales problemas del pensador de Friburgo en Brisgovia vendrá acompañado de una breve pero detallada bibliografía, muy de agradecer. La fecunda conjunción del pensamiento de Husserl y de Bergson abrirá un cauce y una invitación, que añade más sentido a la comprensión del estatuto de la Fenomenología.

A partir de este momento, tras una exposición sobre lo *leibhaftig*, se dará paso a las denominadas “fenomenologías de la existencia”. Merleau-Ponty, Sartre, Patočka y Heidegger desfilarán con impecable rigor académico, siempre avalados por las “huellas bergsonianas”. Es de destacar la aparición de Jan Patočka y, sobre todo, la cuestión de la posibilidad y la exigencia de una fenomenología asubjetiva; crucial en este caso para el estudioso. El grueso de la obra, el dedicado a la fundación de la fenomenología y las fenomenologías de la existencia, trescientas setenta y cuatro páginas, más de un tercio del libro, es el que le da un gran valor de consulta y de orientación. Es, sinceramente, muy de agradecer para los que siempre estamos estudiando.

Si bien los que conocemos el trabajo de M^a Carmen López Saenz, sabíamos de su extenso conocimiento sobre la obra de Gadamer y Paul Ricoeur, nunca habíamos visto su síntesis, tal como la presenta la autora. La urbanización arquitectónica de la denominada “provincia heideggeriana” dará paso a un epígrafe muy interesante: el legado husserliano en la hermenéutica-filosófica de Gadamer. A ello habrá que añadir todo un despliegue de la lectura, siempre inexcusable, de la obra de Ricoeur. Si no formara parte de un manual, no tendría más gravedad filosófica por ello. Poniéndose en el lugar de un estudiante de la UNED, es de compensar tan generosa dirección. Proporciona “competencia”, y esto, al margen de la legislación de los espacios administrativos universitarios, es un requisito para todo el que se inicie en la filosofía contemporánea. Cumple, pues, sobradamente, el objetivo de esta publicación.

Por último, quisiéramos sorprendernos ligeramente por el cierre que supone la exposición de la Escuela de Frankfurt. Si bien puede parecer un cierre forzoso, sin embargo, elige con fina sutileza los ejes diacríticos de la discusión iniciada. La gravedad de Bergson ha perdido cierto efecto, y Marcuse y Habermas ocupan el final de la escena, como no podía ser de otra manera. El oportuno epígrafe “La teoría crítica frente a la tradicional (incluida la *Lebensphilosophie* y la fenomenología)” advierte de la orientación teórica de lo que está por venir. La “Crítica de las paradojas de la modernidad” dará paso a una parte de los frankfurtianos. Por supuesto, no a Adorno, ni tampoco a Benjamin, que quizá fueran excepcionalmente tematizados por la autora en otro contexto. No por ello es más que una crítica, sino todo lo contrario. Es una reafirmación del carácter intelectual de la autora y de su capacidad de transmisión. A ello habrá que añadir, de nuevo, la prolija cantidad de indicaciones bibliográficas.

Cuando se trata de delimitar un género, cuando la exposición se emplaza sobre el imperativo didáctico de éste, es el autor el que confirma su actualidad. Una lección de humildad caracteriza la obra que hoy reseñamos. Una humildad por parte del lector que sabe reconocer las posibilidades que ofrece un texto. Cualquier prejuicio

sobre el género no solamente puede acarrear un error de soberbia, sino que puede arrastrar la pérdida innecesaria de la oportuna posibilidad que ofrece el trabajo de un autor. La consulta de los manuales, de las lecciones, sigue caracterizándose como un género de información que lleva consigo el pensamiento del que la transmite, por muy escolar que pretenda ser. Advertimos el pensamiento de un autor detrás de su trabajo. Así ha sido siempre. La *Historia de la Filosofía y de las Ciencias* de Manuel Mindán, que sirvió de manual a varias generaciones de pensadores españoles, terminaba su excursión con el principio de indeterminación física, una ampliación del conocimiento que exige siempre la máxima cautela y todo el rigor. A propósito de Bergson, y de la huella impresa en la evolución del pensamiento contemporáneo, sirvan como colofón a esta experiencia de porvenir las palabras del padre Mindán: «*El ascendente es el de la vida que avanza, el descendente el de la materia*».

Le sens se faisant

Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante. Alexander Schnell. Bruxelles, Editions Ousia, 2011, 248 p.

Par Florian Forestier (Université Paris-Sorbonne)



Malmenée par le structuralisme et compliquée par la déconstruction, la question du sens fait retour depuis deux décennies sur le devant de la scène philosophique : le sens est à nouveau un sujet de questionnement philosophique légitime. Il l'est même d'une certaine façon plus que jamais – en question en tant que sens, désarrimé des instances auxquelles il était jusqu'alors lié et dans l'horizon desquelles il était appréhendé. En cette remise en chantier en effet, le sens est désarrimé : 1) de l'être et de l'ontologie, dans la continuité d'une brèche déjà ouverte par la pensée autrichienne de la fin du XIX^e siècle : le sens n'est pas nécessairement fondé dans un sens d'être, ses lois ne sont pas les lois des objets, on peut faire plus et autre chose avec le sens que dire le vrai ; 2) de la signification, dans la continuité en particulier de l'idée merleau-pontyenne de sens perceptif : le sens n'est plus nécessairement la signification, et est considéré dans sa transitivité au sensible, en tant que dimension sensible de la pensée elle-même ; 3) de son contenu, enfin, dans la mesure où le sens est appréhendé comme transitivité, comme impulsion, dans le geste autrement dit de son être-sens, qui n'est pas accès à un contenu extérieur, mais ouverture en son propre froissement à l'espace de l'intelligibilité : comme sens se faisant.

La question du sens est également l'axe choisi par Alexander Schnell dans un ouvrage dont l'ambition n'est en réalité rien de moins que l'exposition des enjeux et concepts fondamentaux de la pensée de Marc Richir dans l'ensemble de son cheminement, en ce que celle-ci rouvre de façon radicale le projet phénoménologique, et en deçà, l'acte philosophique lui-même. La formule « sens se faisant » synthétise bien en effet les attendus d'une pensée pour laquelle, certes, rien ne tient (et Schnell insiste sur le « scepticisme » de Marc Richir, celui-ci refusant résolument de tenir pour acquise quelque positivité que se soit et considérant le moment hyperbolique du doute méthodique cartésien comme le moment phénoménologique par excellence), mais qui pour autant ne se cantonne pas à l'inconsistance et à la dissémination. Pour Richir, le sens est le mouvement de concrétion active du phénoménologique en parole, ce en quoi la « transativité » pure se fait pensée qui « s'auto-affecte ». Dans le mouvement du sens, le « a » indéterminé du « passer » s'ipséise, s'ouvre à la possibilité de son auto-réflexion, à la possibilité de sa distinction en un « quelque chose ». Cette question du « sens se faisant » est présente depuis le

début du parcours de Marc Richir, à travers en particulier l'intérêt de celui-ci pour le langage désigné comme « (...) mouvement de s'engendrer infiniment lui-même en la phénoménalisation de lui-même en tant que schème, phénomène, et par surcroît phénomène rythmique¹ » et où dans la poésie il « (...) se retourne sur lui-même pour phénoménaliser de l'inédit, de l'inattendu, c'est-à-dire, tout simplement, pour phénoménaliser tout en se phénoménalisant². »

Tout autant cependant, la pensée de Richir est en tant que telle une pensée « se faisant », une phénoménologie en marche qui se cherche et se rencontre, dont les accidents et les surprises de la recherche, les trouvailles et les évolutions sémantiques, les accélérations ou ruptures rythmiques, longues médiations en zig-zag ou formules résultantes quintessenciées, sont inséparables du sens. Richir, explique Schnell, appartient ainsi à une troisième génération de phénoménologues dont la caractéristique commune (comme l'a aussi montré de façon éclairante Laszlo Tengelyi dans son ouvrage) est de faire de la phénoménalisation le terrain privilégié de leur enquête.

« On pourrait dire que Husserl et Heidegger constituent la première génération, Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Ricoeur, Desanti la deuxième, et M. Henry (qui est à cheval entre la deuxième et la troisième), K. Held, B. Waldenfels, J.-L. Marion et M. Richir les représentants les plus importants de la troisième³ »

Le statut de Marc Richir au sein de cette génération est cependant rendu particulier par l'ampleur de son œuvre et son ambition tout à fait exceptionnelle. Richir en effet ne se contente pas de proposer une nouvelle phénoménologie : dans le droit fil des gestes de Husserl et Heidegger, il fait de la philosophie elle-même – de ce qui la suscite et de ce qu'elle révèle – le thème originaire de son enquête – et entend dégager à la fois le lieu transcendantal du phénoménologique et les fondements spéculatifs de la phénoménologie – et les concepts opératoires permettant d'investir ce lieu et de s'y orienter.

Le projet de l'ouvrage d'Alexander Schnell s'avère ainsi particulièrement ambitieux : il s'agit d'exposer, selon quelques axes recteurs, l'ensemble d'une pensée très complexe, à la fois par l'extrême abstraction de ses fondements, par la complexité de son exposition, et par ses dimensions (plus de 10000 pages à ce jour). Le résultat est d'autant plus impressionnant que la tâche à accomplir était ardue : l'ensemble de l'ouvrage frappe par sa clarté, par une économie démonstrative remarquable – il balaye de façon structurée et éclairante un champ qui s'étend non seulement sur l'ensemble de la pensée richirienne, non seulement sur l'ensemble de la phénoménologie française et allemande, mais qui mobilise aussi les ressources les plus profondément spéculatives de la philosophie classique allemande.

¹ *Recherches Phénoménologiques*, p. 242

² *Recherches Phénoménologiques*, p. 243

³ *Le sens se faisant*, p. 24

Pour Alexander Schnell, Marc Richir est d'abord un philosophe transcendantal : plus précisément pourrait-on dire un philosophe du transcendantal, qui ne pratique pas seulement la perspective transcendantale, mais la médite, l'éclaire, la transforme pour en proposer un nouvel avatar. Richir apparaît même sous la plume de Schnell comme le découvreur du cinquième transcendantalisme majeur après celui de Kant, de Fichte, de Husserl et de Heidegger. Ce transcendantalisme se caractérise par une double disposition : il est à la fois le produit d'une attitude réflexive propre au philosophe et d'une expérience – précisément, d'une expérience transcendantale, ou mieux peut-être, d'une expérience transcendantalisée. Marc Richir, après Husserl, montre Schnell, est le philosophe qui prend au sérieux la question de l'expérience transcendantale et de la transcendantalisation de l'expérience comme telle. Il déploie le transcendantal à même l'expérience – proposant à la fois une nouvelle façon d'appréhender l'expérience et une nouvelle façon d'appréhender le transcendantal, cela au prix d'un déplacement par rapport à la phénoménologie husserlienne – déplacement qui n'est pas, comme cela a pu l'être chez Heidegger, Merleau-Ponty ou Levinas, une récusation des concepts et outils husserliens que sont le phénomène, la réduction, la genèse transcendantale, mais une requalification des « lieux » auxquels ceux-ci s'appliquent. Ainsi

« Le point de départ de la phénoménologie « refondue », et c'est là une première *originalité* de l'oeuvre de M. Richir, n'est *pas* la subjectivité individuelle, mais les « processus », « opérations », « effectuations » « anonymes » et « *asubjectifs* » du *se-faire du sens*. Ces derniers donnent lieu à un *dualisme* (« interne ») irréductible (qui est certes traversé par de multiples imbrications et enchevêtrements) : celui entre, d'une part, les procédés de *mise en forme*, d'*excitation* et aussi d'*appropriation* du sens et, d'autre part, la dimension profondément *affective*, mise en mouvement par les premiers, de ce même sens. Ce dualisme est celui – dans les termes de M. Richir – entre le *schématisme* et l'*affectivité* ou encore celui entre ce qui relève du « *schématique* » et du « *proto-ontologique* ». ⁴ »

La démonstration d'Alexander Schnell s'articule ainsi en deux temps. Selon Schnell en effet, la pensée richirienne se déploie selon deux impulsions fondamentales : la libération d'une part, d'axes problématiques transcendantsaux ouvrant les dimensions selon lesquelles la phénoménalité doit être pensée (ce que dans notre ouvrage⁵, nous appelons le transcendantal pur), et les modes d'articulation de la pluralité phénoménologique concrète selon ces horizons (ce que nous appelons pour notre part le transcendantal phénoménologique). Schnell dégage ainsi deux axes transcendantsaux purs. 1) D'une part, la dimension de la phénoménalisation comme *Bildung*, comme schématisation : selon cet axe, le phénomène se concrétise dans l'horizon de la temporalité, se structure selon des idéalités dont il s'agit de comprendre la genèse. 2) D'autre part, la dimension d'extériorité selon laquelle on ne peut comprendre la phénoménalisation, qui ne relève pas de son côté de ce qui se phénoménalise, mais du geste phénoménalisant lui-même, de ce qui l'ouvre et le motive : le phénomène est toujours en effet investi d'une

⁴ *Ibid.*, p. 24

⁵ *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, à paraître en 2013 aux éditions Springer

affectivité selon laquelle il est distendu, la temporalité phénoménologiquement incompréhensible sans la spatialité qui l'habite toujours aussi, et la phénoménalisation implique à ses différents niveaux une extériorité qui est le cœur de son impulsion phénoménalisante.

Dans un premier moment, Schnell restitue le mouvement selon lequel Richir renverse la mise en question heideggérienne du problème de la temporalité. Il s'agissait en effet pour Heidegger de libérer le lieu effectif d'une phénoménologie au sein de la problématique du temps, en dévoilant le temps comme extaticité originaire, libre emportement, sortie de soi. Pour Richir à l'inverse, explique Schnell, c'est cette extaticité en tant que telle qui fait problème et qu'il s'agit d'exposer pour elle-même en son propre mouvement.

« Autrement dit, et à condition de *généraliser au plan d'une phénoménologie transcendantale ce que Husserl et Heidegger ont d'abord établi pour le temps*, l'objet de la phénoménologie en tant que phénoménologie n'est pas tel ou tel phénomène, mais *ce qui fait qu'advient le phénomène* – ce que M. Richir appelle la « phénoménalisation⁶ ».

La temporalité elle-même ne pourra être déterminée qu'en retour – comme forme déjà concrétisée de cette extaticité originaire du phénomène, que le temps n'est pas, mais qui est au creux du temps et explicite sa temporalité – ou plutôt ses temporalités. Il s'agit bien pour Richir de rendre compte de différents modes de temporalisation qui s'établissent les uns sur la base des autres : une proto-temporalisation dans le dégagement d'horizons transcendants de futur et de passé, une temporalisation en présence marquée par la couture du passé et du futur, une temporalisation en présents. Schnell s'attache en particulier à montrer l'importance de la pensée richirienne de l'idéalité – de la façon dont celle-ci s'engendre à la fois au sein des rythmes du processus temporel sans que cette genèse n'efface sa pleine et entière consistance d'idéalité. Radicalisant Husserl – et d'une certaine façon Derrida, le statut de l'idéalité pouvant en effet ici être qualifié de quasi-transcendantal – Richir extrait l'idéalité de l'imagination et montre que le caractère idéal de celle-ci ne peut précisément être appréhendé qu'à partir du caractère phénoménologique de l'imagination. Mais l'idéalité introduit aussi au cœur de l'analyse richirienne la question d'une extériorité qui n'est pas l'extériorité de la perception : de l'extériorité comme dimension, en quelque sorte comme dimension transcendantale qu'il s'agit d'exposer comme telle.

La question due l'idéalité amène ainsi avec elle la question de l'extériorité et renvoie aux dimensions fondamentales sous l'horizon desquelles il s'agit de comprendre la phénoménalité. On l'a dit en effet, la temporalité ne rend pas compte de toute la phénoménalité : elle est même comme telle incomplètement exposée sans prise en compte des modes d'inscriptions de l'extériorité au sein de la phénoménalisation.

« Or, si la compréhension de cette phénoménalisation se doit de clarifier le rôle et le statut du

⁶ *Ibid.*, p. 48

temps (tâche dont nous nous acquitterons dans les deux chapitres suivants), elle ne se réduit pas à et ne s'épuise pas dans cette clarification : encore faudra-t-il expliquer en effet comment, dans la phénoménalité, il peut y avoir ouverture à l'extériorité radicale du monde. Ce qui veut dire que si la phénoménalisation implique une proto-temporalisation, elle implique autant une proto-spatialisation (...) – sans que l'on ne puisse certes présupposer préalablement ni le temps, ni l'espace.⁷ »

La réflexion richirienne, montre Schnell, s'ancre d'abord à ce sujet dans la méditation merleau-pontyenne de la question du corps dans sa *Leiblichkeit* – précisément, en tant que celle-ci constitue une dimension irréductible à toute analytique existentielle, donc aussi, à toute analytique phénoménologique accordant au temps un privilège par rapport à l'espace. Richir complique cependant cette problématique en couplant l'analyse de la *Leiblichkeit* avec celle de la *Phantasia* : se basant, en particulier, sur l'étude approfondie du texte n° 16 de *Husserliana XXIII*, Richir entend présenter dans toute sa complexité la question des différents modes de « possibilisations », de « potentialisations », « d'effectuations » du *Leib*. En effet, explique Richir, c'est l'affectivité qui donne la clef des modes les plus archaïques de l'incarnation, d'une incarnation toujours déjà clivée. Se repose ici dans toute son acuité la question du soi – des différentes strates de cette question, de son niveau le plus transcendantal et formel – que Schnell explicite à la lumière de la thématique fichtéenne de la réflexibilité – à sa concrétion, par condensation affective, en sujet ipséique, Le moindre mérite de l'ouvrage n'est pas, quant à ce thème complexe, d'exposer de façon convaincante la généalogie des différents niveaux problématiques mis en œuvre par Richir et à montrer leur ancrage dans la philosophie classique allemande – toute la subtilité étant ici de retrouver à l'œuvre dans la médiation richirienne le sel même de la controverse Fichte – Schelling que l'auteur a par ailleurs exposée dans son ouvrage *Réflexion et Spéculation*⁸.

La thématique de l'extériorité, à laquelle ouvre, sans cependant l'épuiser, la question de l'incarnation, est développée pour elle-même dans le dernier chapitre qui est en quelque sorte le point d'orgue de l'ouvrage. La conception richirienne de l'extériorité marque en effet pour Schnell le point de rupture radical entre la phénoménologie de Richir et toute phénoménologie ou pensée de l'immanence (Henry, Deleuze). Malgré – ou grâce à son scepticisme – la philosophie de Marc Richir apparaît en effet comme une pensée dont le réel est finalement l'inquiétude principal : le réel dans ce qu'il a à la fois de plus impensable et d'impalpable. Les explications de Schnell sont particulièrement précieuses pour s'orienter dans le massif des analyses richiriennes sur la genèse de l'espace, qui mobilisent les outils phénoménologiques husserliens dans leurs plus fines nuances et subtilités, réactivent les concepts classiques que sont la *chora* platonicienne, le *topos* aristotélicien, les discussions cartésiennes, leibniziennes, sur la nature de l'espace, introduisent enfin ces nouvelles instances que sont l'*élément fondamental* et ses transpositions en élément de l'intelligible et en élément de l'imaginaire – instances au statut complexe, pourtant essentiel à saisir pour qui veut pénétrer la substance de la méditation richirienne, qu'Alexander Schnell expose de façon éclairante.

⁷ *Ibid.* p. 48

⁸ *Réflexion et Spéculation*, Grenoble : Millon, 2009

C'est par cette ouverture finale sur le réel, enfin, que la pensée de Richir se manifeste le plus explicitement comme pensée du sens : un sens précisément comme double mouvement d'exposition et de plissement, un sens qui ne se thématise pas sans qu'insistent, aux différents degrés de sa genèse, les ombres du réel. La pensée de Marc Richir engendre ainsi ce curieux paradoxe qu'

« (...) alors quelle cherche à épouser le plus fidèlement possible la « Sache » et les « Sachen selbst » (ce qui n'est pas tout à fait la même chose), elle met en oeuvre une conceptualité qu'elle puise d'abord dans la tradition philosophique (et qui l'attache à cette dernière) et ce, à un tel point que cette « Sache » n'est souvent accessible qu'au prix d'une telle plongée dans cette conceptualité héritée⁹. »

Le réel, pour la philosophie, n'est pas la chose la plus évidente, ni ce qui va simplement de soi, mais bien ce qui ne se libère comme tel qu'à l'issue d'un parcours transcendantal âpre et complexe, comme ce qui est à la fois l'impensable et ce qu'il s'agit de penser dans son impensabilité.

⁹ *Le sens se faisant*, p. 237

eikasia
EDICIONES

