

Fenómeno, concepto y concreción: el quehacer fenomenológico richiriano.

(A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir).

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

Phenomenon, concept, concreteness: on Marc Richir's phenomenological doing

(An introduction to Marc Richir's “Schwingung y fenomenalización”).

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

Resumen:

El artículo empieza presentando el diagnóstico richiriano atinente a la situación actual de la filosofía tal como se describe en el prólogo de *Phénoménologie en esquisses*. Más adelante se ejemplifica el quehacer fenomenológico de Richir mediante el comentario crítico al texto de Heidegger *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*. Partiendo del concepto de error arquitectónico, se insiste en la multiestratificación de la fase de presencia, y se esboza una caracterización mereológica de la arquitectónica, llegando a la conclusión de que si bien hay estratos de concreción, no hay, sin embargo, una meta-concreción entre estratos: si la multiestratificación es esencial a la experiencia, el “todo” de la experiencia no puede pensarse como un todo concreto. ■

Abstract:

This article begins with Richir's diagnosis concerning today's philosophical situation, as it is sketched in the Preface to *Phénoménologie en esquisses*. We, afterwards, try to exemplify Richir's phenomenological doing through his critical commentary of Heidegger's *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*. Starting from the concept of “architectonical” mistake, we lay uncountable on the multistratification of the presence phase, and we sketch a mereological characterization of architectonics. We therefore come to the conclusion that if there are, indeed, levels of concreteness, there isn't, however, such as a meta-concreteness of levels: as long as multistratification is essential to experience, the “whole” of experience cannot be considered as a “concrete whole”. ■

keywords: Transposición arquitectónica, Deformación coherente, Multiestratificación, Concreción, Fase de presencia, Transcendental Ideal, Architectonics, Architectonical transposition, Coherent deformation, Multistratification, Concreteness, Concreteness, Presence Phase

Fenómeno, concepto y concreción: el quehacer fenomenológico richiriano.

(A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir).

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

§1. *En eco al prólogo a Phénoménologie en Esquisses: la consumación del giro husserliano en la obra de Richir o la relativización del concepto por el fenómeno*

El prólogo de *Phénoménologie en esquisses* (2000) es, hasta donde sabemos, el texto en el que Richir más abiertamente se pronuncia sobre el presente filosófico en el que su obra se inscribe, ante el que su obra se presenta, y frente al que su obra pretende constituirse en alternativa. ¿Qué supone *Phénoménologie en esquisses* en el trayecto filosófico de Richir? Pero, sobre todo ¿qué es lo que hace que la evaluación de la fenomenología y filosofía contemporáneas sean especialmente pertinentes a la hora de reconsiderar su obra?

Recordemos que las *Méditations phénoménologiques* representan un cierto giro en la evolución de su autor. No cabe, simplemente, constatar la introducción de nuevos conceptos y la tematización de horizontes de problemas desconocidos. Hay, además, un canje de antiguos conceptos en conceptos internos a la problemática husserliana. Canje que no siempre – acaso casi nunca – se hace efectivo; tan sólo aproximativo. Así y todo, la tendencia es, por lo pronto y cuando menos, reconocible. Richir intenta, en suma, renovar un diálogo con Husserl desde dentro de la conceptualidad del propio Husserl allí donde ésta es, precisamente, más fluctuante, más indecisa. Y ese lugar – se adivina – no es otro que el de los manuscritos de investigación publicados por los archivos de Lovaina (y en menor medida Friburgo y Colonia) a título póstumo y, desde luego, no sólo por lo que hace a las temáticas de la intersubjetividad y de la *phantasia* (Richir, por ejemplo, se ha ocupado ampliamente, en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006) de *Hua XXXIII*, es decir, de los llamados *manuscritos de Bernau* sobre el tiempo). Allí donde – en las obras que van hasta *Phénoménologie et insti-*

tution symbolique – hay una confrontación que a veces parece *de principio* con Husserl, encontramos ahora, en su lugar, una idea acaso no propiamente husserliana pero expuesta esta vez en el límite de la esfera del trabajo fenomenológico husserliano y ello de modo tal que la diferencia quede bien medida, pueda ser discutida, y, al caso, rectificada. Una progresiva heterodoxia sobre fondo de ortodoxia; bien pudiera esta última ser otra formulación de la evolución de la obra de Richir en uno de sus vectores fundamentales: su relación a la fenomenología de Husserl.

Pretendiendo ser más explícitos, afilaremos más la punta de nuestra intención retórica reformulando como sigue lo anterior: *tomarse la molestia* de marcar su diferencia por medio de un respeto de fondo hacia la ortodoxia husserliana; lo que, por ende – merece la pena advertirlo – esconde una tesis de fondo profundamente antiheideggeriana, aunque acaso sea más correcto decir que se trata de una tesis muy husserliana y antiheideggeriana *avant la lettre*: la ortodoxia husserliana, en su sentido profundo y más fundamental, no es sino la de los fenómenos mismos, y supone un compromiso con ciertos conceptos que no hacen sino asegurar esa fidelidad al fenómeno y, *por ende, la falta de compromiso ontológico de tales conceptos*, falta de compromiso ontológico que, en rigor, – pero llevaría tiempo mostrarlo – constituye un compromiso arquitectónico. Conceptos éstos – sujeto, objeto, conciencia, intencionalidad, transcendencia, inmanencia – en los que Heidegger detecta una desviación metafísica *de principio* y por lo tanto *sin remedio*, en orden a un movimiento opuesto que a veces asfixia la experiencia bajo el peso, al parecer archideterminante, del lenguaje y la tradición con que nos la hacemos accesible.

Efectivamente, mucho de este giro husserliano de la obra de Richir tiene que ver con algo decisivo a la hora de habérselas con los textos de Husserl. Me refiero a un precepto hermenéutico que conviene observar para, al parecer de Richir, enfrentar con provecho los textos del fundador de la fenomenología. Tal precepto se expone explícitamente en el prólogo de *Phénoménologie en esquisses*, al que en estas páginas me refiero y a él volveremos aunque ahora nos permitamos reformularlo por cuenta propia: si uno no desea ver cerrado el sentido de los textos de Husserl ha de observar cierta indulgencia respecto de algunos conceptos generales que lejos de tener un sentido fijo sirven de *vectores provisionales* que acercan la discusión a las experiencias concretas que se pretende caracterizar. Los concretos

o tesisuras inauditas de concretización o concrecencia son *anteriores a* los objetos, a las substancias, a las cosas, las *Sachlichkeiten* son *anteriores a* las substancias, e irreductibles a los signos. “Conciencia” o “subjetividad” no son sino vías de acceso a aquellos lugares en los que la discusión ha de demorarse, en absoluto han de tomarse como juicios definitivos que vehiculen una ontología de fondo. Esa benevolencia con las palabras en beneficio de los fenómenos, de las *Sachlichkeiten* que se emboscan tras ellas, y que no son ya del orden de las palabras, del signo, representa, por así decirlo, el proceder opuesto al de Heidegger, pero sobre todo al de Lacan o Derrida.

En entero contraste con ello, recordemos al caso la sentencia de Heidegger, años después de su publicación, que condena *Ser y tiempo* a su inacabamiento *fundamental*, a la imposibilidad *radical* de llevarse a cabo, *por el hecho de* hablar, aún, “la lengua de la metafísica”. En el extremo opuesto a la versión “continental” del llamado “giro lingüístico” – más ampliamente entendido en el continente como “giro hermenéutico” – nos volvemos a encontrar a un Husserl ingenuo respecto de – o acaso muy atento a; ¿quién sabe? – la experiencia “muda”; ejemplo de su postura es la extrañeza que le produce el tema finkeano de la predicación fenomenológica, el – exagerado según Husserl – problema con que topa la “ciencia fenomenológica” al tener que referirse al campo de la subjetividad trascendental con palabras en principio adecuadas a lo óntico¹.

Así pues, Richir se distingue del presente de la fenomenología francesa por la atención – diligente – prestada a la conceptualidad husserliana, pero precisamente en aras a las *Sachlichkeiten* en y por dicha conceptualidad engranadas. Dicho de otro modo: atención diligente no es hipostatización. Por eso, dicha atención no es sino el reverso de una cuidada y trabajosa indulgencia hermenéutica para con Husserl en las decisiones conceptuales de fondo, el rechazo de una descalificación apresurada: en tanto en cuanto *Phénoménologie en esquisses* viene a ser el punto culminante de este giro iniciado con las *Méditations phénoménologiques*, antes que una crítica a Husserl – que es, al cabo, homenaje, de tan precisa y atendida a los textos como está – se hace pertinente una *crítica a la crítica* a Husserl y un intento por lanzar la palmaria cuestión sobre qué ha sido, hoy en día, de aquello que se llamaba “fenomenología”; así se inicia el prólogo a *Fenomenología en escorzos*.

¹ Cf. Las notas de Husserl notas al párrafo 10 de la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink.

Gran parte de la filosofía así como la práctica totalidad de la “fenomenología”, se hallan de plano inmersas en una época, la nuestra, que Richir califica sin ambages como “era postheideggeriana”. Tal era se caracteriza en parte por una pluralidad de tendencias de difícil concierto. La herencia “fenomenológico-hermenéutico-heideggeriana” es reclamo que se escucha desde frentes de lo más dispares.

Por un lado – parafraseamos el mapa que dibuja Richir del presente filosófico en el prólogo a *Phénoménologie en Esquisses* – encontramos diversas versiones del deconstruccionismo, cuya inspiración principal es, por lo demás, semiótica, como si se pretendiera una superación de Heidegger por medio de la movilización de recursos – los de la teoría semiótica – no tenidos en cuenta por el “pastor del ser” desde su retiro silencioso, debidamente auscultante, de la Selva Negra, insigne superador – tal como él se entendía – de la filosofía hacia el orden – ya no filosófico – del “pensar”².

Por otro lado, asistimos, tal como nos asegura Richir en este prólogo que por ahora nos limitamos a glosar, al curioso proceso de un paulatino acceso de la posmodernidad al academicismo, de lo que resulta una peligrosa legitimación de la filosofía como pura manera del discurso que hace posible decir cualquier cosa de cualquier cosa. Más allá, encontramos “fenomenologías” determinadas *por principio* por ciertas tesis extra-fenomenológicas, es decir, metafísicas. La fenomenología no es en ellas más que una propedéutica para elevarse a ciertas verdades metafísicas cuyo eco despunta levemente en la experiencia. La fenomenología no se convierte, en rigor, más que en simple epi-metafísica o proto-metafísica, por mucho que, para obrar en la dirección de la legitimación de estas decisiones metafísicas, tales se auto-presenten como “fenomenologías”.

² Es indudable que el desarrollo de fenomenologías como la de Richir (en contraste con la de J.-L. Marion, en esencia fiel a Heidegger en su crítica a Husserl, y retomando pues las críticas, muchas erradas, y otras más o menos malhadadas, de éste a Husserl), fenomenologías prestas a rescatar los tesoros de Husserl, así como la extraordinaria vitalidad del legado póstumo husserliano, han contribuido a que Heidegger esté, de hecho, teniendo esa “mala vejez” que hará diez o quince años muy pocos hubieron pronosticado y que, hoy en día, es manifiesta para muchos (cierto es que no para todos). En cualquier caso, huelga comparar el interés de ambos legados, el interés de lo que de cada cual – Husserl, Heidegger – queda por publicarse (incluso abstracción hecha de la censura que pesa sobre el archivo Heidegger; acaso no es baladí señalar que la totalidad de los documentos del legado de Heidegger no es de libre acceso, cosa que no ocurre con el legado póstumo de Husserl).

En efecto, uno de los peligros de la fenomenología estriba en el uso viciado que cabe hacer de la modificación de neutralidad hasta llegar a la paradoja de un proceso de cuasi-*autopóiesis*, como si de instalarse en la dimensión del fenómeno resultara la mutación prácticamente espontánea de lo meramente mentado a lo *fenomenológicamente* efectivo. El doble fondo metafísico de estas nuevas fenomenologías suele ser, en muchos casos, teológico³, desairando, muchas veces, la prudencia con que Lévinas introducía el tema de Dios en y a través de la ética. Metafísica que también bascula hacia determinadas ciencias positivas (relaciones con la neuropsicología) o hacia nuevos géneros de vitalismo biologicista de carácter englobante, como resulta, por ejemplo, de la hipostatización de ciertos conceptos de la inacabada fenomenología de Merleau-Ponty esbozada en *Lo visible y lo invisible*⁴. Resultado de ello viene a ser que el aspecto que ofrece la fenomenología vista desde el exterior acaba pareciendo de una labilidad tan excesiva que irremediablemente ofrece una impresión de arbitrariedad, prestando así el flanco a un discurso que sin detenerse a conocerla se desentiende de ella refugiándose en la historia positiva de las ideas o en la epistemología.

Con todo, y tal y como se empezó a sugerir antes, el maestro del recubrimiento del fenómeno por parte de la “metafísica” o lo metafísico es, al parecer de Richir, Heidegger. Un Heidegger que, según Richir, vale como gran metafísico – acaso inscrito en la tradición del idealismo alemán (suerte de continuador de Schelling y de algunas inspiraciones de Fichte) – antes que como fenomenólogo. Un metafísico, al decir de una de las anécdotas que circulan a propósito de Husserl, es aquel que maneja grandes billetes en vez de calderilla (y el fenomenólogo es aquel que pide que los grandes billetes de la metafísica le sean cambiados en calderilla fenomenológica). Y, ciertamente, y tal y como Richir recalca en este prólogo a *Phénoménologie en Esquisses*, podemos reconocer en ese símil al Heidegger de los grandes conceptos que, de forma un tanto despreocupada – demasiado segura de dar con el nervio de la cuestión – arrastra y moviliza grandes bloques de problemas o se atreve a estigmatizar, mediante alguna fórmula sacada de contexto, amplios períodos de la historia de la filosofía. El relevo de los concep-

³Cf. La obra polémica de Dominique Janicaud *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.

⁴ Se puede consultar a este respecto la crítica a Merleau-Ponty por parte de Richir en el apéndice III de *Phénoménologie en Esquisses* (pp. 520-535). Para la crítica a Merleau-Ponty a través de la interpretación richiriana del concepto de “Otriedad” en Antonio Machado, ver el citado artículo, en el número 34 de la revista *Eikasía*, titulado “Hipérbole y concreción en parpadeo” (pp. 444-448).

tos, distintos de vez en vez, y al cabo caducos tras sufrir su abstracta combinación con otros tantos de igual – gran (i.e. demasiado) – calibre (tan grandilocuentes son “Ereignis” o “Denken” como los clásicos “Existencia”, “Acto”, o “Sujeto”) delata un cierto *inflacionismo* de estos grandes billetes, inflación ya del todo presente e incluso asumida en Derrida, cuando no abiertamente teorizada y por ende quasi-legitimada como práctica filosófica. Dicho de otro modo: el agravamiento, incluso consciente, de las diferencias semánticas de la acumulación o apilamiento indefinido de diferencias semióticas que se hurtan a la presencia no es la única vía para salir del atolladero a que abocan tales inflaciones conceptuales, tales grandes billetes de la metafísica. En cualquier caso, no fue ese *en absoluto* el proceder de Husserl.

Junto al mentado ritmo de creación de conceptos nuevos que intentan a su vez relevar a los heideggerianos (al “Ereignis” sucede la “Différance”, a la “Différance” derridiana la “Donation” de Marion) y al desaforado apetito de novedad por la novedad ahí emboscado (que pretende hacer valer una relación de transitividad que querría que la última de las superaciones superarse también todas las anteriores), asistimos a una consecutaria destitución sistemática de los antiguos conceptos, altamente patente en *Ser y Tiempo*, en ese trayecto, una y otra vez recorrido, entre la significación óptica – la vulgar, la conocida – y la significación ontológica⁵, significación que apenas si puede barruntarse y que se presenta como originaria y originante. Acaso sí quede aún – es la única concesión “fenomenológica” que Richir parece dispuesto a hacerle a Heidegger – un rastro de fenomenología cuando Heidegger trata de los análisis que competen a la mundanidad del mundo⁶, pero toda atestación fenomenológica parece disolverse en abisales profundidades cuando se hace cuestión de las experiencias fundamentales del *Dasein* en régimen de autenticidad. Esta destitución sistemática, por medio de ligeros desplazamientos en el sentido, de los términos clásicos de la filosofía esquilma el campo de las opciones filosóficas y obliga a una casi repetición del pensar heideggeriano.

⁵ Se pregunta por caso Richir, en un momento del prólogo a *Phénoménologie en esquisses* en qué la transformación ontológica del aún presuntamente óptico concepto de “instante” en Kierkegaard cambia o añade – fenomenológicamente – algo a lo que ya pensó el filósofo danés (*Phénoménologie en esquisses*, p.10).

⁶ La reciente publicación, en 2008, del tomo sobre el *Lebenswelt*, *Hua XXXIX*, editado por Rochus Sowa, y titulado *Die Lebenswelt: Auslegungen Der Vorgegebenen Welt Und Ihrer Konstitution*, de más de 900 páginas, ha dado una idea más precisa de las joyas que a este respecto dormían aún en el legado póstumo de Husserl, análisis sobre la mundanidad del mundo mucho más concretos y finos que los heideggerianos.

deggeriano; evidentemente todo ello viene precedido de una hermenéutica del filosofar y de la historia de la filosofía que otorga a los conceptos movilizados por un determinado pensar un poder decisivo, dirimente; como si pensar con los antiguos conceptos *condenara de antemano* al estancamiento y hablar al pario de los nuevos asegurara una penetración en lo aún impensado. Ante esto traemos a colación la opinión de Richir, expuesta en este pasaje que aquí recogemos⁷:

“Nos parece claro que, ni en filosofía, ni, menos aún y, por así decirlo, en fenomenología, sea ni muchísimo menos aconsejable prestarles a las palabras tamaña atención; palabras que, tomadas por sí solas, siempre resultan engañosas, y vehiculan una parte indeterminada de imaginación⁸. Despertar de la “hipnosis” heideggeriana (y, a su través, de la de sus sucesores), equivale a no *tomarse* ya más a los filósofos “al pie de la letra”, equivale a tratar de comprender, cueste lo que cueste, sencillamente aquello que han buscado *decir*. Es, dicho de otro modo, y sobre ello volveremos, ser conscientes de la *relatividad* de las palabras, y de la fluidez extrema de sus sentidos.”⁹

Es cuando menos polémica la opinión según la cual Heidegger representaría una metafísica fenomenológica a inscribir junto a las grandes metafísicas del idealismo alemán, con las que comparte el rasgo estructural consistente en la fundamental ambivalencia de un vaivén entre lo máximamente abstracto y entre, sin solución de continuidad, el relampagueo, en el fondo de éstas, de la máxima de las concreciones. Richir ofrece una justificación concreta de su juicio a través de un análisis de un curso de Heidegger impartido en Marburgo durante el semestre de verano de 1928 titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (y recogido en el tomo 26 de las obras completas de Heidegger, citado “GA 26”). Haremos un breve repaso de la exposición argumentada de Richir con el fin de introducir, junto a su crítica a Heidegger en una versión más concreta, su idea de lo que ha de ser el objeto y el proceder de la fenomenología. Este apartado vale como introducción al texto de Richir “*Schwungung* y fenomenalización” traducido en este número de Eikasía.

⁷ Es también interesante consultar lo que Richir dice sobre los nuevos conceptos que ha de acuñar el fenomenólogo en el texto correspondiente a su tercera intervención en Oviedo, en octubre de 2010, y que recoge la revista bajo el título “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”.

⁸ Problema que, como se echará de ver en el prólogo – que hemos traducido en este número de la revista – al último libro de Richir, de reciente publicación – a saber: *Sobre el sí-mismo y lo sublime. Variaciones II* – está en el centro de sus actuales preocupaciones.

⁹ Cf. *Phénoménologie en esquisses*, p. 10

§2. *Simulacro ontológico y obliteración de la mera (o nada sino) fenomenalidad: observaciones de Richir a los Metaphysische Anfangsgründe (GA 26) de Heidegger.*

El curso de Heidegger que Richir comenta le sirve para ilustrar desde su propia posición fenomenológica el típico proceder de Heidegger, o, dicho con más precisión, *lo típico* del proceder de Heidegger. Así, en este curso de 1928 vuelve Heidegger a moverse en el muy resbaladizo terreno de la llamada en *Ser y Tiempo* “Grundartikulation des Seins”, transpuesta esa estructura problemática a la cuestión – en cierto modo transcendental respecto de la del ser – del tiempo. En efecto, se trata de balizar el frágil paso entre la temporalización del tiempo mismo y la temporalización del sujeto, la articulación abisal entre el tiempo del ser y el tiempo del *Dasein*.

El *Dasein* posee una singular propiedad que le distingue de los demás entes: la de trascenderse. Trascenderse a sí mismo y a los entes intramundanos. Por ello, su sí-mismo (*Selbst*) se hace, en rigor, inencontrable o indetectable, pues es imposible coincidir con ese movimiento de transcendencia en y hacia el mundo: la hermenéutica del sí mismo siempre será el resultado de una vuelta sobre sí desde el *Entwurf* que responde a la *Geworfenheit*. Ahora bien, el *Entwurf* vale, en cierto modo, como el retomarse consciente de la *Geworfenheit*, luego cabe decir que prolonga una suerte de *Urentwurf* – nos dirá Heidegger – que le es subyacente y cuya efectividad se hace manifiesta a través de la previa apertura del mundo. *Previo* al proyecto efectivo hay una apertura del mundo, un comprender los entes, un puro preproyecto *con el que* se articula el *Entwurf*. Así, cabe decir que *antes de* la transcendencia voluntaria del *Dasein*, éste sufre una suerte de raptó extático por parte del mundo.

En el momento de ejecución de las posibilidades reales, hay un desbordamiento de las puras posibilidades del *Urentwurf*, mejor dicho, una vibración del desbordamiento o un desbordamiento en vibración: *Überschwingung*. Vibración desbordante del *Dasein* respecto de sí mismo, lo que supone que el *Dasein* está ya, pero sólo en parte, más allá de sus posibilidades fácticas, realizadas. En esta punta de transcendencia respecto de sí mismo, transcendencia de la transcendencia que viene, prácticamente, a consistir en una desposesión, orilla la *Schwingung*, la vibración de la temporalidad, es decir, la vibración por la cual el tiempo se temporaliza: hay una mutua resonancia entre ambos fenómenos.

Así las cosas, el desbordamiento por vibración de la pura posibilidad sobre el proyecto concreto no apunta, como este último, a una posibilidad óptica, sino a una – y es este el punto acaso tangente al pensamiento de Richir – *nada de ente*, a un puro fenómeno sin entidad real más allá de la fenoménica: la temporalización del tiempo (en su inasible exceso respecto de la temporalización del proyecto concreto del *Dasein*), según Richir, un ejemplo de *mero fenómeno*, de *nada más que fenómeno* (*rien que phénomène*), que es “nonada” de ente, esa “nonada” que es el fenómeno. Queda así delineado a grandes trazos el que será el problema que Richir detecta: el de la articulación entre la *Überschwingung* del *Dasein* (trascendiéndose) y la *Schwingung* de la temporalidad (implusando ya esa transcendencia desde un centro que no es el *Dasein*). Un sólo paso es el que existe desde la mención de esa articulación hasta su organización de modo más o menos trascendental. Esta reorganización en clave más o menos “trascendental” iría, más o menos, así: *sólo porque*¹⁰ hay vibración de la temporalidad, una temporalización originaria *del tiempo mismo* o del tiempo *como tal*, hay proyecto o “proyectabilidad” para el *Dasein*.

Recapitulando diremos que tenemos dos vibraciones, o parpadeos fenomenológicos en mutua resonancia. Por un lado tenemos el parpadeo de la posibilidad pura despuntando por momentos respecto de las posibilidades ya concretadas (de ser y de comprender). Por el otro el parpadeo del tiempo mismo entre su “puesta en vibración” (*erschwingen*) y su captación en la vibración (*verschwingen*). Ahora bien, Heidegger no tematiza este lugar como tal. En efecto es un singular lugar que tiene su autonomía fenomenológica, un complejo que ha de ser tomado como el todo de un fenómeno en el sentido intrínsecamente mereológico (y no “holológico”) de la 3ª Investigación Lógica: el lugar del parpadeo entre el *erschwingen* y el *verschwingen*, entre el fenómeno del tiempo en su fenomenalización, es decir, en su parpadeo entre aparición y desaparición, evanescencia e incoatividad. Hay pues una suspensión de toda temporalización concreta en aras de la fenomenalización del tiempo como tal o de la fenomenalización de la posibili-

¹⁰ No creo que huelgue notar hasta qué punto la obra de Heidegger está plagada de ese tipo de sintagma: “sólo porque”, o “sólo porque antes tal, se hace luego posible cual”. Sería precisa una lectura combinada de los *prolegómenos a la lógica pura* de Husserl y de los párrafos de la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink dedicados de un lado al quehacer reductivo y de otro al concepto, altamente desatendido, de “mundanización impropia” para demostrar que Heidegger incurre, una y otra vez, en lo que podrían entenderse como variaciones tramposas, tramposamente factuales. Evidentemente, esto sólo es posible mediante la confusión de la finísima distinción de E. Fink entre anonimato propiamente trascendental o constituyente y anonimato – ¿trascendental? ¿pero de qué modo? – fenomenologizante.

dad, para toda temporalidad concreta, de temporalizarse. Y del mismo hay, del lado del *Dasein*, una suspensión o puesta entre paréntesis de todo proyecto concreto en aras de la incoación y súbita desaparición de múltiples potencialidades.

Este lugar de la inestabilidad primigenia en que baña toda nueva determinación, toda auténtica institución de sentido, es el ámbito de lo fenomenológico (opuesto al ámbito de lo simbólico). Las suspensiones mentadas obran aquí, pero en el seno de la conceptualidad heideggeriana, lo que Richir denomina una *epochè fenomenológica hiperbólica*. Puesta entre paréntesis de los puntos de referencia hermenéuticos (que respectivamente son el proyecto concreto del *Dasein*, modos de temporalización concretados y concertados) que nos permiten, obrada esta suspensión, acceder a esta situación fenomenológica de incoación y evanescencia, mutando y virando la una en la otra de modo impredecible e incontrolable. El *todo* (mereológico) que a través de este esquematismo básico del parpadeo entre la aparición y la desaparición viene a desgajarse, a *cuasi*-individuarse, constituye un *mero fenómeno*, y la difícil suspensión de toda hipostatización o punto de referencia estable – *epochè fenomenológica hiperbólica*, sobre la que más adelante volveremos – permite la autonomización transcendental del fenómeno como *mero fenómeno*, *nada más que* fenómeno o *nonada de* fenómeno (*rien que phénomène*).

Ahora bien, esta mera fenomenalidad ha de seguir siéndolo, *no* siendo fenómeno *más que* de sí misma, luego prohibiéndose presentarse como el fenómeno *del tiempo como tal*, por caso¹¹. Encontramos una identificación parecida en los propósitos de Husserl sobre la temporalidad originaria. “Identificación” en el mismo sentido de un cierre del juego de la fenomenalización de un *mero* fenómeno asimilándolo a una instancia ontológica fundante y así tomándolo como el fenómeno *de otra cosa*, el fenómeno del fundamento de los otros fenómenos (la temporalidad originaria como tal, o, en Husserl, el tiempo inmanente de/en la conciencia absoluta). Así, Husserl no permanece en el parpadeo fenomenológico que resulta de suspender el flujo en el *Zeitpunkt* del *Jetzt*: a saber, el doble juego recíproco del fluir del tiempo entre el ponerse en flujo (*Verströmen*) y el surgir

¹¹ He ahí la absoluta fidelidad de Richir a *lo* fenómeno, si se nos permite hablar así.

como flujo (*Aufströmen*)¹². Sin permanecer en ese intermedio, lo nombra – eso, sea ello lo que fuere – “temporalidad absoluta” y lo entroniza como la matriz transcendental de todos los demás fenómenos. Esa es precisamente la estructura de lo que Richir denomina, a partir de sus *Recherches Phénoménologiques* (tomos I, II y III en 1981 y IV y V en 1983) “simulacro ontológico”: la – imposible luego ilusoria – autofenomenalización del fenómeno del que proceden los demás fenómenos y toda fenomenalización *posible*.

La atención al fenómeno como *mero* fenómeno requiere suspender la nominación del lugar del parpadeo fenomenológico, lo que viene a ser, en definitiva, dejar de jugar al juego de la fundamentación absoluta ínsito en las nominaciones que nos han llevado a tal estadio. De ello se sigue una doble consecuencia.

En primer lugar la de poder finalmente detener la *tendencia inflacionista de los grandes billetes de la metafísica* (siguiendo la metáfora de Husserl mencionada más arriba), en segundo lugar, suspendidas las nominaciones de los conceptos ante el parpadeo fenomenológico, tomar conciencia de la *esencial relatividad* del lenguaje filosófico. De ese modo llegamos al corolario de una suspensión de las amplias tendencias teleológicas que las grandes metafísicas han creído barruntar en la historia de la filosofía: muchos y diversos son los sistemas de oposiciones conceptuales dispuestos para dar con un fenómeno como *mero* fenómeno. *Mero* fenómeno, *nada sino fenómeno*, que se convierte, en esta versión hipercrítica de la fenomenología que representa Richir, en la única instancia de relativización y control de los conceptos¹³. Conceptos que, por ende, aparecen bajo la nueva luz

¹² Hay un comentario detenido de este problema husserliano en la parte IV de *L'expérience du penser* (ed. J. Millon, Grenoble, 1998) titulada “La réduction architectonique en phénoménologie”, y muy en especial a partir del §2 (pp. 434-459) en que Richir hace un comentario detallado del texto n°33 de *Hua XV* (pp. 580-588).

¹³ La diferencia con la “donación” de J.-L. Marion estriba en que el “nada sino fenómeno” de Richir incluye dentro de sí, en coalescencia consigo, su propia ilusión transcendental, y sólo es detectable mediante el revirar (entre los polos de su ilusión transcendental). En Marion no hay un análisis fenomenológico intrínseco de la ilusión transcendental fenomenológica, ni del error en general (de una falsa donación, o de una donación aparente). Así y todo, a mi parecer, el fenomenólogo más riguroso y articulado de la donación o del “de suyo” es X. Zubiri, aquel a cuya filosofía habría de medirse – si se trata de discutir la cuestión de la donación o no donación – el “nada sino fenómeno” richiriano como crítica al “de suyo” del fenómeno o al fenómeno como “donación”.

de su *contingencia*, y que no es otra que aquella, irreductible, de su *institución*¹⁴. Ver refulgir esta contingencia viene a ser recrear el momento de su génesis simbólica en lo fenomenológico, luego volver a poner en juego su base fenomenológica respecto de la cual lo conceptual estará siempre irreductiblemente en dehiscencia, en imposibilidad de ceñir, punto por punto, por decirlo de alguna forma, el *contorno* del fenómeno.

El hipercriticismo fenomenológico que reclama Richir estima que no hay deducción posible – sino *irreductible hiato* – entre el concepto tal como queda establecido y a disposición en el acervo de la cultura y esa su base fenomenológica que antes mentábamos. Dicho de un modo que nos acerca aún más al pensamiento de Richir: la génesis del sentido permanece infradeterminada respecto del sentido establecido, sentido que, ineluctablemente, la sobredetermina: toca con algo, ciertamente, pero a costa de decir, siempre, demasiado, y, por ende, y en otro orden – arquitectónico – de cosas, no diciendo lo suficiente (no diciéndolo en el orden arquitectónico del arcaísmo de los fenómenos)¹⁵. El sentido resultante del proceso que la fenomenología trata de repristinar, el del sentido *haciéndose*, no tiene su razón en ese proceso, o, mejor dicho, en lo *fenomenológico* de ese proceso. Hay pues, como no deja de señalar Richir, un irreductible *hiato* entre la génesis o formación de sentido (*Sinnbildung*) y la institución del sentido (*Sinnstiftung*). En aras de la estabilidad del sentido, de su viabilidad y posibilidad de su “usufructo”, una porción de lo movilizado en la *Sinnbildung* queda soterrado en y por la *Sinnstiftung*. Por desgracia, no podemos detenernos en una exposición más detallada de este proceso¹⁶.

¹⁴ No podemos por menos de remitir a las consecuencias que ello tiene en la fenomenología de lo político en Richir. Cf. *Du Sublime en Politique* (Payot, 1992). Se puede consultar con mucho provecho, para calibrar el alcance de esta reflexión, la introducción al concepto de institución simbólica así como el texto “La contingencia del déspota” que constituyó la última de las conferencias que Richir impartió en Oviedo. Su reflexión actual, recién publicadas las *Variaciones II*, gira en torno a una prolongación de las reflexiones sobre fenomenología política apuntadas en “La contingencia del déspota”. Como hemos indicado más arriba, cabe pues esperar, dentro de no mucho, una continuación a *Du Sublime en Politique* donde las referencias a los historiadores antiguos, a Maquiavelo, y al extraño caso del Imperio Romano serán nodales.

¹⁵ Este estar al tiempo en exceso y en falta de lo simbólico respecto de lo fenomenológico está detenidamente analizado en la obra *Phénoménologie et Institution Symbolique* (J. Millon, Grenoble, 1988).

¹⁶ Hay análisis dispersos por toda la obra de Richir. Con todo, se pueden consultar las pp. 429-433 y 460-470 de *L'expérience du penser*, *op. cit.* Nos permitimos hacer referencia, también, al magnífico artículo de Pelayo Pérez García en este mismo número de *Eikasía*, que recoge su intervención en el congreso sobre la fenomenología arquitectónica de Richir, y que trata muy finamente esta cuestión.

Cumple adelantar que, si bien los términos con los que nos referimos a este problema del encuentro del ámbito de lo fenomenológico con el plano simbólico parecen directamente extraídos de una fenomenología del lenguaje y tan sólo aplicables a ese campo de problemas, lo cierto es que, estructuralmente, los encontramos en lo que, con toda generalidad – una que incluye lo anterior – denominaremos el problema de la génesis de las apercepciones. La obra, cuyo título podría traducirse por “*Fenomenología en escorzos*”, tiene el mérito de permitirnos abordar esta génesis aperceptiva en su entera amplitud, en el seno de la cual encontramos, *como uno de otros tantos problemas de constitución*, la génesis de las apercepciones de lengua. Efectivamente, ha de tenerse en cuenta que “lenguaje”, en Richir, tiene un sentido muy amplio, sinónimo de “hacerse del sentido”, incluso aquende todo posterior dar con o dar a parar en un significado. En cualquier caso, el uso richiriano del término “lenguaje” no corresponde, en primer término, a la acepción de “lenguaje” que en lingüística se estila.

Recapitulando, despejar el lugar del fenómeno en su fenomenalidad, luego en su parpadeo entre aparición y desaparición¹⁷, detiene una inútil inflación conceptual que no haría sino cerrar indefinidamente una brecha que inevitablemente habrá de volver a abrirse de continuo. Ello resume el reproche de Richir a Heidegger: nombrar el parpadeo fenomenológico, pensarlo bajo régimen de unidad (sea *Ser*, *Ereignis*, *Lichtung*) o de dualidades *fundamentales* (*Ereignis-Enteignis*), no hace, en rigor, sino *aprovechar*(se de) el doble movimiento de la fenomenalización para henchirse y al punto caducar bajo el empuje de una nueva nominación¹⁸. Obviamente, en el parpadeo fenomenológico ha de buscarse también la matriz – irreductiblemente en coalescencia con lo fenomenológico¹⁹ – de lo que lo *sotierra*: la institución simbólica en general, la nominación metafísica fundante al

¹⁷ Volveremos más adelante a presentar análisis concretos sobre lo que puede entenderse como un *mero* fenómeno; especialmente claros e ilustrativos, en la obra de Richir, cuando se ocupa de la poesía.

¹⁸ Pero el fondo de esta caducidad está en una *indeterminación concreta* que es de orden fenomenológico, y no en una mera *diseminación*. El texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” contiene una interesante crítica a Derrida sobre este punto.

¹⁹ Es lo que Richir llama la impronta trascendental fenomenológica (i.e. esquemática) en lo simbólico. Cf. *Recherches Phénoménologiques* I y II, ed. Ousia, 1981. Se trata, por lo demás, de la coalescencia de la ilusión trascendental y del fenómeno. Por decirlo de otra forma, y en eco a la “discusión” entre el fenómeno como “donación” y el fenómeno como “nada sino fenómeno”, el fenómeno es indisociable, en su fenomenalidad, y según una parte indeterminada, de su propia ilusión trascendental. Sobre este punto y la ineluctable deformación que sufre la *Sache* en el contacto (en el sentido de Maine de Biran) puede consultarse el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”.

hilo de lo que ahora discutimos. *Soterramiento* simbólico que, a su vez, ha de ser *socavado* mediante la remisión a su instancia crítica, que es lo fenomenológico, y que como tal instancia crítica ha de *socavar* una y otra vez lo simbólico, dejarlo mal calzado, desaplomado, en falso (“*en porte à faux*” nos dice Richir), es decir, renunciando a aportar una suerte de panacea simbólica, de término mágico e inmarcesible. Es pues hartamente difícil no caer en las trampas no fenomenológicas o meta-fenomenológicas que lo fenomenológico mismo nos tiende (por mor de su *esencial inacabamiento, inacabamiento sin embargo concreto*²⁰) precisamente en tanto en cuanto la concreción fenomenológica que es el nada sino fenómeno es más profundo que la donación: incluye la matriz de su propia ilusión trascendental.

El trabajo de disección fenomenológica y su extrema dificultad residen en la difícilísima tarea de permanecer en la irresistible *incoación* de unidad metafísica²¹ intrínseca al parpadeo fenomenológico. Dicho de otro modo: más fundamental que la donación es la *concreción*, pero donde la concreción ha de entenderse como *concrecencia* y esa concrecencia – del nada sino fenómeno – permanece siempre irreductiblemente inacabada²², concreta en su inacabamiento; inacabamiento concreto que sólo se deja pensar desde lo que *ya es, sin solución de continuidad*, incoación de su ilusión trascendental (de centramiento y acabamiento o compleción). La manifestación de su concreción sólo se da a contrapié de su propia ilusión trascendental.

Quizá uno de los atrevimientos más geniales de Richir resida en haber pensado “lo” fenomenológico con tal radicalidad, que ello le lleva a pensar hasta el fondo la fenomenalidad del pensar mismo²³, es decir, la incómoda – para el análisis – coalescencia entre el fenómeno y el *pensar del* fenómeno (o su ilusión trans-

²⁰ Inacabamiento visto desde nuestro lugar arquitectónico. Pero inacabamiento con todo concreto gracias a nuestra transpasibilidad, es decir, a la relativa indeterminación de nuestro lugar arquitectónico.

²¹ Sobre la situación dioscúrica entre fenomenología y metafísica, y el determinado uso, domeñado, de la metafísica que en fenomenología cabe hacer, merece la pena consultar el magnífico texto que abre los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (J. Millon, Grenoble, 2006) – hay traducción al castellano en curso de esta obra a cargo de Iván Galán Hompanera y de mí mismo – titulado “Sur la méthode. Phénoménologie et métaphysique: l’effet d’attraction de l’instituant symbolique dans le champ phénoménologique” (pp. 9-16).

²² El concepto de “inacabamiento” es absolutamente central para la comprensión no sólo del *nada más que* fenómeno sino de la *époque hiperbólica*.

²³ De ahí que la distinción entre lo paratético y lo apotético no “apliquen” al nada sino fenómeno richiriano: no es, desde luego, ni lo uno ni lo otro.

cidental: creer que hay fenómeno cuando no hay sino (el fenómeno de) nuestro pensar el fenómeno). Complica las cosas, evidentemente, el hecho de que hay algo del pensar que no es mera ilusión sino genuina vivacidad (a haces con el pensar mismo, pensar que es llevado en volandas pero en y dentro de su propio elemento), *Leiblichkeit* del pensar, luego algo noetológico en lo fenomenológico que se cifra en una compulsión – *irreductiblemente no psicoanalítica*, es decir, no investida pulsionalmente (como *tampoco* lo está el área transicional de que nos habla Winnicott) – del pensar y que constituye su *inconsciente fenomenológico*, objeto de la fenomenología (y no su inconsciente simbólico, que es aquel del que trata el psicoanálisis, con sus investiduras pulsionales e intrigas simbólicas de carácter más o menos explícitamente sexual).

En efecto, acaso lo más sorprendente del ámbito originariamente plural de los fenómenos esté en lo que a Merleau-Ponty, tal como lo encontramos en una cita que Richir repite a menudo, no dejada de sorprender, descubierto, vez a vez, en el campo de los fenómenos: que, *a pesar del salvajismo (sauvagerie)* de los fenómenos en sus registros más arcaicos, *no por ello dejaba de reinar* entre ellos como una “cohesión sin concepto”, una no arbitrariedad, algo que merece ser gnotado, que, *desde la sutileza de los fenómenos*, se impone – por recuperar una vez más la expresión de Gustavo Bueno – *noetológicamente* a la subjetividad y le asegura, a la fenomenología como *nada sino* fenomenología su “objeto”:

“Cohesión ciertamente inextricable esta de los esquematismos de la fenomenalización, pues, incoativa a cada paso, es extraordinariamente compleja y emboscada, y siempre móvil e inestable: paradoja de lo que, dándose al modo de fenomenalizaciones plurales, debiera, en última instancia, avalar la pertinencia de la fenomenología, aun cuando dicha cohesión es inasible, fugaz, carente de ejemplificación clara y precisa sobre la que, cual sobre una figura geométrica, pudiera mostrarse, exhibirse.” (*Ph.e.e.* 24).

§ 3. *Algunas apuntes sobre la idea de una arquitectónica fenomenológica: la multiestratificación de la fase de presencia*

La cita anterior nos permitirá pensar el nada sino fenómeno en su complejidad arquitectónica. O, mejor dicho, pensar la experiencia fenomenológica en términos de niveles arquitectónicos, es pensar, en suma, su *multiestratificación*. Desplegar dicha multiestratificación es la única manera de hacerle justicia al fe-

nómeno como nada de fenómeno o nada sino fenómeno; sostener el fenomenologizar en esa multistratificación requiere no “abatirla” sobre uno u otro nivel, como nos enseña Ricardo S. Ortiz de Urbina y donde tales abatimientos constituyen lo que Richir denomina “errores arquitectónicos” (siguiendo las denuncias que su alumno Frank Pierobon hiciera de los masivos errores arquitectónicos presentes en el *Kantbuch* de Heidegger²⁴). Dicho en términos mereológicos, y por avanzar un punto sobre el que volveremos al final de este trabajo, lo propio de un fenomenologizar arquitectónico es guardarse de la tentación de producir (o de ilusionarse transcendentamente sobre) una concrecencia transversal entre los niveles – dicho de otro modo: el “todo” de la arquitectónica no es, a su vez, un (todo) concreto.

Tratemos de ver en qué sentido esta cita reciente tiene en esta siguiente como su negativo. Explicitaremos enseguida en qué sentido es así.

Esta cita que sigue está precisamente sacada del texto “Schwingung y Fenomenalización”, traducido en el presente número de Eikasía, y del que el presente texto es, en cierto sentido, una introducción. Richir, comentando el citado curso de Heidegger sobre los *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* nos dice:

“Sin embargo, veremos que, según un movimiento muy propio de la filosofía de Heidegger, las posibilidades en cuanto puras posibilidades no se mantienen en la eternidad a-temporal de un entendimiento divino, sino que, por así decirlo, se pro-yectan incoactivamente (o se pre-proyectan) en la unidad ekstemática de la temporalidad originaria, lo cual es, sin embargo, de nuevo una manera onto-teológica de pensar, aunque la unidad esté *implícitamente* tachada, pues ello equivale a darse esas de antemano esas puras posibilidades sin querer dárselas, a suponer que las posibilidades que son (que están actualizadas) han sido extraídas directamente de las posibilidades en cuanto puras posibilidades, sin preguntarse, pues, tal y como, creemos nosotros, habría que hacerlo, si acaso no hay un cambio de nivel arquitectónico y una deformación coherente de las puras posibilidades en las posibilidades que son.”²⁵

Una de las claves de este texto reside, efectivamente, en la idea de un “cambio de nivel arquitectónico” por el que, nos dice Richir, habría que “preguntarse” o, mejor dicho, tendría que haberse preguntado el propio Heidegger. *Mutatis mu-*

²⁴ Cf. el artículo de Frank Pierobon “Le malentendu Kant/Heidegger”, in “Epokhè”, n° 1 (número dedicado a la cuestión: “Le statut du phénoménologique”) pp. 127-202.

²⁵ Cf. “Schwingung y fenomenalización. (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka)” (traducción de Dragana Jelenić y Pablo Posada Varela) en el presente número de Eikasía. No podemos anticipar la página del número que corresponderá a esta cita.

tandis y por empezar simplificando la complejidad de la arquitectónica fenomenológica en Richir, diremos, en eco a lo que veníamos exponiendo, que las “posibilidades que son” hacen las veces de la *Sinnstiftung* y que las “puras posibilidades” hacen las veces de la *Sinnbildung*. Estructura que se repite en la diferencia entre la vibración de la temporalización del *Dasein* y la vibración de la temporalización del propio tiempo. Richir, precisamente, sugiere que esta diferencia tiene o tendría que haberse pensado como diferencia arquitectónica, con lo que todo ello entraña: irreductibilidad y “entidad” propia de los términos de cada nivel (con *su* propia temporalización-espacialización) y transposición arquitectónica o deformación coherente – *per hiatum irrationalem* – en el paso de un nivel a otro.

Como ya señalara Kant en la problemática del ideal transcendental, hemos de guardarnos del paso, las más veces inadvertido, de la idea – regulativa – de un todo de las posibilidades (no entraremos en el detalle de esta cuestión, que trata con pormenor por el propio Richir en su obra *La experiencia del pensar*) a la consideración de que tal todo existe de forma efectiva (de ahí la alusión de Richir a “la eternidad a-temporal de un entendimiento divino”). Efectivamente, la subrepción en que consiste la *realización* del ideal transcendental tiene muchas formas o, si se quiere, muchos lugares de realización, uno de los cuales es el entendimiento divino. Ahora bien, en la cita, al menos el estatuto fenomenológicamente diferente de tales puras posibilidades queda marcado por una forma de temporalidad distinta, a saber, la a-temporalidad de la eternidad. Así y todo, no deja de haber, incluso en este caso, un *abatimiento* de niveles, por cuanto esas puras posibilidades se piensan *en su esencia* como posibilidades que son y a las que, en el fondo, *sólo les falta* la realización que, como sabemos, nada añade a su esencia, lo cual quiere decir que la deformación coherente o transposición arquitectónica de la esencia *ya se ha producido*, aunque se le adose luego la “eternidad”. Efectivamente, la cuestión está en que incluso sitas en un entendimiento divino, eterno, esas posibilidades puras *son* como posibilidades puras, es decir, tienen efectividad, y precisamente eso es lo que hace que podamos pensar las posibilidades que son como *realización* de una *parte* de las posibilidades puras preexistentes. No hay pues una auténtica diferencia arquitectónica entre un nivel y el otro, o, si se quiere, la diferencia es puramente accidental, no está en la textura de la cosa misma.

Lo que *sufre* por encima de todo a raíz de este abatimiento, de esta subrepción, es la experiencia fenomenológica de la *Sinnbildung*, como si la *Sinnstiftung* quedase pre-retroyectada en su fundamento fenomenológico (el ámbito de la *Sinnbildung*). El ámbito de la *Sinnbildung* no sería sino una mera pre-*Sinnstiftung* desteñida a la que faltara actualidad, pero que ya estuviera recortada y cuadrículado como lo está o estará lo que ya es del orden de la *Sinnstiftung*. Se hace pues imposible pensar una génesis del sentido que no lo presuponga de antemano.

Precisamente eso es lo que ocurre, bajo otra forma, en Heidegger, o lo que Richir critica en Heidegger en el ejemplo aludido. Para escapar a la metafísica, no basta con “tachar” la idea de un fundamento divino o la idea de eternidad. En esa tachadura no está, ni mucho menos, el *meollo*. El *meollo* está más bien en un embrollo arquitectónico que Heidegger repite reproduciendo, en el fondo, el mismo abatimiento que creía haber superado.

Efectivamente, el problema estriba en no pensar la multiestratificación de la experiencia, en considerar, en suma, que hay un único tiempo originario, el de la facticidad, el de las posibilidades que son. Sin que ello obligue a pensar en términos de eternidad, habría que haber pensado *la específica* facticidad de las posibilidades puras *como* posibilidades puras, o, si se quiere, la facticidad de las posibilidades puras como una facticidad *sui generis* en desajuste, dentro de una misma fase de presencia multiestratificada, respecto del tipo de temporalización característica de la facticidad de las posibilidades que son, pero de tal modo que subsista, entre ambos estratos, una diferencia, una forma distinta de insistir y desistir en y dentro de lo que, sin embargo, es una *misma* fase de presencia.

Notemos que la base propiamente *fenomenológica* de la arquitectónica es la mutliestratificación de la fase de presencia. O, por decirlo de otro modo: la *efectividad* de la arquitectónica se comprueba en *toda* fase de presencia; la *exposición* de la arquitectónica es, si se quiere, *abstracta* pues no tiene un cumplimiento fenomenológico directo, sino ese tipo de cumplimiento indirecto que sería un cumplimiento fenomenologizante (en términos de réditos apofánticos – en sentido lato – de una arquitectónica dada), lo que hace que una arquitectónica no sea excluyente de todas las demás, o que ninguna arquitectónica pueda arrogarse el exclusivo monopolio del acceso a la experiencia o siquiera a un tipo de experiencia. Sin embargo, a pesar de esa abstracción, lo representado por toda arquitectónica posible de la experiencia, a saber, el *hecho* de su multiestratificación, es recurrente-

mente *concreto* por mor de su *efectividad*, vez a vez, en toda fase de presencia. Apuntadas estas generalidades sobre arquitectónica que prolongaremos en el último párrafo, volvamos a pensar la multiestratificación de la fase de presencia en términos más concretos, es decir, en términos de ritmos de temporalización (dejemos la cuestión de la espacialización *en* la temporalización para ulteriores trabajos²⁶).

Pensar el hacerse del sentido es pensar, en una misma conciencia, la co-presencia, en distintos niveles de operatividad, de diversos ritmos de temporalización. Sólo así puede pensarse la *Sinnbildung* de veras, es decir, en su génesis o, lo que es lo mismo, sin presuponer subrepticamente en el proceso lo que será luego el resultado.

Tenemos, de un lado, aquellos sentidos más o menos domeñados, el estrato que es “parte”²⁷ o “ritmo” de temporalización, dentro de una fase de presencia, relativamente civilizado: se trata de aquella parte de un sentido haciéndose que ya nos parece estar relativamente elaborada, que ya parece haber pasado a la *Sinnstiftung*, a sentido *hecho* (y re-efecutable de forma idéntica). Nos parece, por ejemplo, que respecto de tal cuestión, no cerrada, *sabemos* y *sabemos que pensamos* tal cosa. Disponemos de esa mención como mención intencional que podemos incluso sostener, hacer durar en un presente, en una temporalización en presente, e incluso reefectuarla de modo inmutable (por lo que hace al contenido de la mención). Sin embargo, si la cuestión no está cerrada, sino *en curso de elaboración*, esa parte temporalizada en presente está necesariamente abierta, y abierta, *en y desde la misma fase de presencia*, a otros flancos de elaboración que hacen que la *Sinnstiftung* viva. El sentido que tenemos o creemos tener puede reelaborarse por estar *abierto* a otras constelaciones de sentido o simples enriquecimien-

²⁶ El trabajo de Richir que recoge con auténtica maestría esta cuestión es el artículo, ya clásico, “Synthèse passive et temporalisation/spatialisation”, recogido en la obra colectiva *Husserl* bajo la dirección de E. Escoubas y M. Richir, publicada en J. Millon, Grenoble, 1989. Habrá una traducción al castellano de este texto imprescindible de Richir disponible en la sección de “Documentos” del volumen 4 del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, cuyo vínculo, aún no elaborado, debería ser, en toda lógica: <http://www.clafen.org/AFL/V4/> (nos permitimos remitir a los interesantísimos contenidos del volumen anterior: <http://www.clafen.org/AFL/V3/>).

²⁷ Más adelante explicitaremos – aunque ya hemos ofrecido una pista – por qué escribimos “ ‘parte’ “, es decir, por qué ponemos aquí “parte” entre comillas, por qué entrecomillamos el término “parte” cuando nos referimos *no* a las partes en concreción dentro de un mismo estrato arquitectónico, sino a los estratos arquitectónicos mismos como supuestas “partes” del “ ‘todo’ ” (que también entrecomillamos) que es o sería – pero ¿de qué tipo de todo se trataría y cuál es la relación entre sus partes? – el todo de la fase de presencia y su “partición” o partitura (casi convendría decir) en estratos arquitectónicos.

tos de sentido que hemos entrevisto, y que ya no se temporalizan *impresivamente* y en presente, sino *en presencia y sin presente asignable*. Que no tengan presente asignable significa que toda detección en un “ahora” los pierde, y que su concreción particular, dentro de la sintonía mereológica propia a ese estrato arquitectónico de la temporalización en presente de un sentido haciéndose, de esa “parte” del “todo” de la fase de presencia, se elabora, como *concrecencia*, *directamente* entre protenciones y retenciones, según entrelazamientos y virazones (“revirements” dirá Richir), que no pasan por la proto-impresión.

Así, a diferencia de las apercepciones ya *hechas, disponibles y repetibles* a escala del continuo de presentes del tiempo interno, una “parte” de la fase de presencia multiestratificada está “formada” por “entre-apercepciones” como nos dice Richir, entre-apercepciones de sentidos *in fieri*. Esas entre-apercepciones tienen la particularidad, como señalábamos, de responder a un tipo de cohesión *suya*, de *prender* como concretos de una determinada manera que cada vez *mira menos por* el género de concreción que ese “todo” que es una conciencia (el “todo de una representación”, en los términos de las *Investigaciones Lógicas*, y que Husserl parangona con los todos meramente categoriales) es capaz de coteja. Las entre-apercepciones prenden como el *ipse* de un sentido por elaborar según un tipo de concrecencia descentrada de la conciencia intencional (como conciencia que sabe lo que está mentando, que mienta intencionalmente en el sentido estricto²⁸ de saber qué mienta y el modo en el que lo hace). Ahora bien, esta concrecencia, por descentrada que esté, no deja de formar “parte”, siquiera en los lindes de la presencia, del “todo” multiestratificado de la “con-ciencia”, del “todo” de la con-ciencia que correspondería a la experiencia de un sentido haciendo.

Dicha entre-apercepción, originariamente protentiva y retentiva, en pos de buscarse y ajustar, precisamente, sus protenciones con sus retenciones, insiste en ese “todo” multiestratificado que corresponde a la experiencia – o “vivencia” en un sentido amplísimo – del fraguarse del sentido, insiste en ella de puntillas, o bajo la forma de una cierta vibración, una relativa ausencia pero que no es puro hueco, pura nada sino – diría Merleau-Ponty – una suerte de “vacío especificado”. Se trata de una ausencia que es concreta, pero concreta según la sintonía mereológica de *su* estrato arquitectónico. Dicho de otro modo: desde un estrato me-

²⁸ Y sin perjuicio de que exista un sentido lato de intencionalidad. Obviamente, hay una parte del sentido noemático siempre pendiente de explicitación.

reológico menos originario *parecería* simple nada. Es pues “ausencia” concreta según su tipo de temporalización. Se trata de una temporalización que Richir denomina “en presencia (sin presente asignable)”, y que es la propia de un sentido entrevisto que parte a la búsqueda de sí mismo.

Lo propio de esta temporalización – repetimos – es un recruzamiento y remisión mutuo entre protenciones (que corresponden a la *promesa* de ese sentido entrevisto y por hacer, cuita y vigilia respecto de lo *aún* no captado del todo, no dicho y, por ende, frágil) y retenciones (*recuerdo* del *Einfall* de ese sentido, *fidelidad* a lo *ya* entrevisto), remisión que salta por encima de la continuidad de los *ahoras*, *que no pasa por* el presente: que no pasa por no poder pasar por él (so pena de transposición arquitectónica), por ser otra su textura. Dicha temporalización, *contando* en la fase de presencia multiestratificada de la conciencia, no cuenta – no insiste en ella – *impresivamente*, sino que se sostiene en un tipo de cohesión precaria entre lo originariamente protentivo y retentivo. Precaria no porque le “falte” algo, sino porque el “término” aquí en juego – i.e. un sentido entrevisto y en curso de elaboración – no puede, *tal cual*, pasar al presente uniforme de la conciencia del tiempo inmanente sin sufrir una transposición arquitectónica, una deformación coherente de su contenido. En cualquier caso, precaria no en sí misma sino para nosotros, cuyos acostumbrados ritmos de temporalización, los que estamos en medida de mimetizar, están desajustados respecto de esos ritmos propios de los sentidos *in fieri*.

Dicha temporalización en presencia constituye una teleología (pues se hace *con vistas a* un sentido que se trata de decir) pero, como ocurre con el juicio reflexionante kantiano, sin concepto (no hay concepto predado, la “cohesión” es sin concepto). Digamos que se trata de la “parte” central de lo que Richir denomina “fenómeno de lenguaje” (que no es otra cosa que la fase de presencia de un sentido haciéndose), la “parte” formada por los esquematismos de lenguaje.

Sin embargo, el “todo” del “fenómeno de lenguaje”, también tiene una “parte” con una forma de cohesión, un tipo de concrecencia o una sintonía mereológica aún más arcaica, aún más descentrada. Se trata de una temporalización que, de suyo, está no sólo fuera del continuo de los presentes (el continuo impresional del ahora), sino incluso *fuera* de la fase de presencia, pero, una vez más, *contando en ella*, fraguando a distancia su fenomenalidad (algo así como el adrezo último en fenomenicidad, en *Lebendigkeit* y *Leiblichkeit* – descentradas de

las aprehensiones objetivantes de cuerpo y vida). Dicho “prototemporalización” no tanto de sentidos *in fieri* cuando de mundo o mundos (fases de mundo) es fundamentalmente responsable de lo que Richir denomina “síntesis pasivas de 3er grado”, a saber, responsable de que la teleología sin concepto de un sentido haciéndose (síntesis pasivas de 2º grado) comunique con otros sentidos, pero comunique *no de cualquier forma* y haciendo que todo comunique con todo (el principio platónico de la *symplokè* sobre el que Gustavo Bueno, con tanta genialidad, ha llamado tantísimas la atención, se mantiene).

Así pues, este “estrato arquitectónico”, que juega en la experiencia del sentido haciéndose, aunque sea más allá de los lindes de la fase de presencia, *también* tiene su “cohesión”, su tipo de concrecencia; precisamente por ello prenden, vez a vez, y para esos sentidos *in fieri*, como esos horizontes concretos de sentido que son “*un*” mundo o lo que Richir llama “paisaje transcendental”, entrevistados, a su vez, en lo que denomina “fase de proto-presencia”, y que permite que los sentidos *in fieri* queden abiertos a otros sentidos, pero, repito, en una suerte de polifonía concreta, es decir, *no cualquiera*, por muy sutil y no dóxica que sea. Una vez más, abatido todo sobre el nivel arquitectónico del continuo de los presentes, ese vacío especificado, la sutil anatomía evanescente de esa nonada de fenómeno, las “estelas en la mar” de que nos hablaba A. Machado, nos aparecen como simple y llanamente *nada pura e indiferenciada*. El abatimiento arquitectónico es siempre abatimiento de vacíos concretísimamente especificados en simple y pura Nada, suerte de metalurgia fantasmática que refunde tipos de ausencia concretísimos en mera vacuidad.

Evidentemente, el problema estriba en que se trata de aquella concrecencia que, sin ser, precisamente, *cualquiera* (pues es concreta, pero concreta en el sentido estrictamente mereológico: concretamente articulada, aunque no seamos a localizar, evidentemente, las articulaciones), es la que, sin embargo está *máxima-mente* alejada de la cohesión mereológica marcada por el tiempo inmanente (aquella sintonía mereológica que la conciencia es más susceptible de mimetizar), por su continuidad e uniformidad en términos de presentes que se siguen de forma rigurosa. Tanto esa continuidad de los ahora como la cohesión protentiva-retentiva de los sentidos haciéndose se verá *franqueada* o *encabalgada*, “enjambée” nos dice Richir.

Esta proto-temporalización fuera de lenguaje (propia de las fases de mundo, que son fases de proto-presencia donde se entrevén “paisajes trascendentales”) también se distingue, como habíamos apuntado, de la *teleología* sin concepto del sentido o los sentidos haciéndose, mas, al igual que dicho estrato, cuenta (desde su ausencia) *en* el “en presencia” de la fase de presencia. Se distingue del nivel de temporalización de los sentidos *in fieri* porque se trata, aquí, de una cohesión que *ni siquiera es teleológica*, sino *radicalmente an-árquica* y, por su supuesto y *a fortiori*, sin concepto, es decir, y tal y como *también* ocurre con la temporalización *en presencia*, directamente fenomenológica o ras de mero fenómeno como nada sino fenómeno. Así pues, el estrato arquitectónico último de una fase de presencia (i.e. de la experiencia que la vida o el vivir hace de un sentido haciéndose, de la génesis de un sentido), es una suerte de proto-presencia hecha de concrecencias arcaicas, imposibles de recrear como tales, pero que le dan como un último aderezo a la temporalización en presencia (sin presente asignable) del sentido haciéndose, y la posibilidad de resonar *in* y consonar con otros sentidos.

La temporalización de esa protopresencia tampoco es pues del orden de la temporalización “en presencia” de la fase de lenguaje como entreveramiento originariamente protencional y retencional: en la fase arcaica de proto-presencia en que “cuajan” “paisajes trascendentales”, lo equivalente a las protenciones y retenciones de estos proto-mundos no sólo *no pasa* por un momento proto-impresivo (en general, la génesis del sentido supone protenciones y retenciones *de* un sentido, y *no* de una proto-impresión, y el sentido no es, de suyo, de orden impresivo), sino que su concrecencia ni siquiera se da en el “espacio” de presencia de la virazón de las protenciones en retenciones y viceversa. Se trata pues de una concrecencia que tiene lugar más allá o más acá de la conciencia, pero cuya cohesión, como hemos señalado, alimenta la fase de presencia, da consistencia – a distancia – a la reflexividad teleológica sin concepto de los sentidos haciéndose o “*in fieri*” (por volver a utilizar el término que Ricardo S. Ortiz de Urbina prefiere para traducir la expresión richiriana del “sens se faisant”). Esa concrecencia radicalmente descentrada, radicalmente fuera de presencia, y que ni siquiera lo es de *un* sentido sino directamente de *mundo(s)*, tiene lugar según una remisión recíproca absolutamente desajustada respecto de nuestros propios ritmos de temporalización (tanto en presente como en presencia), poniendo en correlación los horizontes absolutos de un pasado y futuro trascendentales mediante los equivalentes

arquitectónicos de protención y retención y que Richir denomina, en este estrato, “premoniciones” y “reminiscencias transcendentales” respectivamente.

Ambos horizontes absolutos de pasado y futuro transcendentales, y las reminiscencias y premoniciones transcendentales en que se entrevén mundos en concrecencia radicalmente desajustada (fases de proto-presencia en coalescencia con la fase de presencia), se atestan, *indirectamente*, a través de la temporalización en presencia (síntesis pasivas de 2º grado) de un sentido inédito y precisamente por el hecho de que, al emerger, *ya* contiene la lejana impronta de esa concrecencia entre horizontes fuera de presencia que, al seguir elaborándose, guarda *aún*: ese sentido *in fieri* se da, *a la vez* (y precisamente por eso, y por extraño que parezca, hay concrecencia, pero según un ritmo imposible de seguir), con la *inmemorialidad* de un pasado transcendental que es demasiado pasado como para haber sido nunca, y con la *inmadurez* de un futuro transcendental demasiado futuro como para poder nunca llegar a ser. Hay algo, algo que no es el propio sentido *in fieri*, pero que lo nimba como un halo afectivo, y que manifiesta esos horizontes de protopresencia cuya prototemporalización (y protoespacialización) constituye el estrato arquitectónico último del la fase de presencia de un sentido haciéndose.

Esa afectividad, profundamente nuestra y sin embargo ajena, en cierto modo *Unheimlich*, *revela indirectamente* esos horizontes arcaicos, fuera de presencia. “Sentimos” que un sentido, una auténtica ocurrencia, en el primerísimo momento de su *Einfall*, de su “acontecimiento”, es como algo de mundo (y vida) de toda la vida, pero tan de mundo (y vida) de toda la vida, que ya siempre lo fue, que siempre fue originaria e inmediatamente pasado (el pasado más pasado que podamos concebir también contenía ya la ausencia de ese pasado transcendental). Ese sentido u ocurrencia reciente, con la que acabamos de dar (pensemos en una buena metáfora poética, en conseguir decir algo del humano decir, tener la sensación de haber dado con las buenas palabras para captar “eso” a que “apuntábamos”), a pesar de darse como *inmemorial* se da también, a la vez, con la *frescura* de lo inmaduro, de algo que, esencial a esto extraño de habitar el mundo, nunca termina de acontecer, y está, también “de toda la vida”, como eternamente a la resulta.

Las reversiones de uno a otro horizonte encabalgan en ambos sentidos cualquier ritmo de temporalización del que, humanos demasiado humanos, somos

capaces: estos ritmos arcaicos son, a la vez, hiperveloces e hiperlentos. Leamos, para ilustrar algo mejor aquello a lo que apuntamos, un pasaje de la última de las *Meditaciones Fenomenológicas* de Richir, la VIª, titulada “Sobre la verdad arquitectónica en fenomenología”, y gracias a la cual vuelve a aparecer a las claras la temática del concepto y de la difícil nominación de lo que *no es más que* fenómeno:

“Todos estos términos son la indicación, nominalizante y en la lengua de la filosofía, de problemas ‘por resolver’, y que, en cierto sentido, jamás serán ‘resueltos’ sencillamente porque, en otro sentido, su ‘resolución’ requiere tiempo, y tiempo con arreglo a varios ritmos a la vez, ritmos de entre los cuales algunos, excesivamente rápidos, pasan, las más veces, inadvertidos, y otros, excesivamente lentos, requerirían sin lugar a dudas un tiempo vital que rebasaría de largo la duración de una vida humana” (*Méditations Phénoménologiques* p. 379).

Este rebasamiento – conviene apuntarlo para apartar de entrada todo malentendido – nada tiene nada que ver, por ejemplo, con los aquilatamientos de datos científicos (por ejemplo astronómicos) que requieren, por ejemplo, el concurso de varias generaciones (ejemplo que muestra a las claras que, por retomar un aspecto interesantísimo de la teoría del cierre categorial de Bueno, el “dialogismo” como tal ha de deslindarse de la situación de un dialógica *actual*; sin embargo, no apunta a eso la descripción de Richir; ni muchísimo menos; sencillamente se está hablando de otra cosa). Así, no se ha de interpretar la última parte de este texto de modo enteramente literal; digamos que esa hiperlentitud se manifiesta como hiperlenta *ya en cada* fase de presencia, y juega en ella *como hiperlenta*, según un ritmo que ninguna lentitud de temporalización humanamente posible podría seguir, *acordar*, sin estar ya siempre encabalgándola, adelantándola, *precipitándola* (en el sentido casi físico del término). Una atestación indirecta y *demasiado figurada* es efectivamente la que el texto, a título ilustrativo, aporta: el hecho de que ni siquiera la demora temporal del todo de una vida humana sería suficiente para que ese ritmo hiperlento *tuviera tiempo de* hacerse en presencia. Ese ritmo ha de pensarse en coalescencia, *en* una fase de presencia, con ritmos hiperveloz, ritmos que ningún ritmar humanamente muñible podría sorprender en su concrecencia, podría no encontrarse ya siempre hecho.

La hiperlentitud e hipervelocidad de estos ritmos de los esquematismos fuera de lenguaje (pero que sólo se “dan” “en” la fase de presencia y con ocasión del

hacerse de un sentido) es hipervelocidad e hiperlentitud de los ritmos de reversión mutua entre los horizontes de pasado y futuro transcendentales. Su mutua concrescencia *es lo* que “nuestra” afectividad profunda, humana que sea, atesta, si quiera (y necesariamente) en parpadeo, atestando, precisamente, la extraña concrescencia de ese *a la vez*, y atestándola mediante una afección que, respecto de, por caso, una metáfora lograda en un poema, es, *de un modo sorprendentemente unitario e inmediato*, 1. *tanto* sensación de ese resabio de inmemorialidad, de ese haber tocado, el poeta, con algo de vida y mundo “de toda la vida”, (algo más viejo que el mundo mismo, algo que *ya era viejo cuando* el mundo se puso a ser mundo) 2. *como también* sensación de *frescura*, de algo que no terminará nunca de declinar, que permanecerá siempre joven, que no pasará por el “paso” del tiempo, pero que no por ello deja de ser *intrínsecamente* temporal (he ahí lo interesante de los términos del análisis richiriano de esta proto-temporalidad que *no* se pone en flujo), es decir, sita, en este caso, en una suerte de futuro transcendental absoluto. En cualquier caso, la sensación de inmarcesibilidad de lo ya desde siempre inmemorial y a la vez por siempre inmaduro no es del orden de un “presente” eterno, sino que nos convoca – es uno de los méritos de Richir – a pensar la eternidad de un modo enteramente distinto²⁹.

§. 4 Mereología y arquitectónica

²⁹ Aludamos en este punto a uno de los temas de que más se ocupa Miguel García-Baró, a saber, a interesantes intentos, presentes bajo diversas formas a lo largo de sus obras, por aquilatar un concepto fenomenológico de ese tipo de “tiempo” que es o habría de ser el de lo eterno. Hay otro paralelismo entre las temáticas fenomenológicas que aborda García-Baró y las que aborda Richir que no está exento de relación con la anterior. Se trata de la “presencia” no del todo dada – que Richir llamaría virtual – de una cierta “experiencia” – bajo la forma de una vaga idea – de la plenitud, de un existir pleno. Algo que nunca se realiza de veras o de forma consistente en vida, pero que, sin embargo, es absolutamente esencial, en su virtualidad, en su fugaz intuición, a la vida, al modo en el que se comprende a sí misma como, precisamente, no siendo eso pero aspirando a ello o, al menos, trabajada por ello, y teniendo que tener en cuenta, para definirse, esa posibilidad jamás cumplida de veras. Me refiero, en Richir, a la temática del “momento” – irreductiblemente virtual – de lo sublime, y también del modo en el que afectividad profunda y esquematismo quedan articulados en el concepto de *Sehnsucht*. El texto en el que esta última articulación aparece explícitamente es el importantísimo artículo “Pour un phénomenologie des racines archaïques de l’affectivité”, *Annales de Phénoménologie*, n°3, 2004. pp. 155-200. Sin embargo, más recientemente, creo que la cuestión de la virtualidad de la “experiencia” de la plenitud, y la mentada articulación entre afectividad y esquematismo, hallan un tratamiento genial, tal y como sugeríamos, de la mano del análisis del “momento” de lo sublime en *Variations sur le sublime et le soi*, J. Millon, Grenoble, 2010, muy en especial en las importantes variaciones 2ª y 3ª tituladas “De la réflexivité dans le ‘moment’ du sublime (I)” y “De la réflexivité dans le ‘moment’ du sublime (II). Infinité et affectivité”.

Empecemos por hacer notar el problema, en primer lugar de tipo ontológico (antes serlo – problema – de otro tipo: fenomenologizante – mereológico y arquitectónico – sobre el que volveremos), problema ontológico que se embosca en la cuestión de cómo pensar la “compresencia”, el “estar” “dentro de” una misma fase de presencia, de esos elementos procedentes de estratos arquitectónicos que *no son el de la continuidad impresional de ahora en ahora* propia de la temporalización en presente (con lugar asignable en el flujo). Hemos dejado caer ciertas alusiones a ello al hablar de ese otro modo de insistir, no impresional, que es el de los sentidos haciéndose y – *a fortiori* – de los paisajes transcendentales, horizontes de “transpasibilidad” de sentido a sentido o de fase de presencia a fase de presencia (lo que Richir denomina en sus *Meditaciones Fenomenológicas* “síntesis pasivas de 3er grado” decisivas para el tratamiento fenomenológico del problema de la intersubjetividad, pero que dejaremos, aquí, de lado). Es, efectivamente, absolutamente esencial pensar, en una misma fase de presencia, un “estar” de ciertos registros que no es un “estar” actual y de orden impresional.

Agustín Serrano de Haro, en su magnífico libro *Fenomenología transcendental y ontología*³⁰, probablemente uno de los libros sobre la fenomenología de Husserl más lúcidos que se hayan escrito hasta la fecha, encuentra, *mutatis mutandis*, un problema *análogo*. Esta analogía no pretende, aquí, sino ser una mera pista para un tratamiento mereológico de la fenomenología arquitectónica richiriana y, más generalmente, para un uso arquitectónico de la mereología misma. Se trata, sencillamente, y por analogía con el modo distinto en que los estratos arquitectónicos “están” y, por así decirlo, “pisan” sobre la fase de presencia, de la complejidad, apuntada por Agustín Serrano de Haro, que sufre el sentido de “ser parte” en el paso de la fenomenología realista de la 1ª edición de *Investigaciones Lógicas* a la fenomenología transcendental, que piensa la correlación de constitución como un concreto formado por los momentos abstractos que son la vida transcendental y sus varios rendimientos constitutivos. Si bien, como muestra con acribia Serrano de Haro, el “ser parte” se pensaba, desde la ontología realista subyacente a la edición de 1900 de *Investigaciones Lógicas* (donde el objeto de la fenomenología, la conciencia, era una “parte” englobada por el mundo, y la fenomenología una ontología regional más) en términos de “parte ingrediente” de

³⁰ Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología*, ed. Universidad Complutense, Madrid, 1990.

un “todo de vivencias” denominado por Husserl “*Komplexum*”, a partir del giro transcendental de la fenomenología encauzado en *Ideas I*, el sentido “ser parte”, con seguir siendo un riguroso instrumento de análisis, se diversifica: “partes” del todo de la vivencia transcendental – o de la mónada – son el yo puro, los hábitos, la noesis (con sus partes: la hylè, el sentido de aprehensión...), y nóema (desde el núcleo noemático hasta los horizontes) sin contar el espinoso problema de las otras mónadas y acaso de la comunidad intersubjetiva de mónadas como concreto absoluto (implicado en cada uno de los concretos relativos que es cada una de las mónadas, pero donde ese “estar implicado” también constituye otra declinación, particularísima, del sentido “ser parte”). Pues bien, todas esas partes no son “parte” de igual modo, y desde luego no lo son (al menos no todas) en el antiguo sentido de “partes ingredientes” (tipo de “ser parte” más adecuado, en el fondo, para pensar los datos hiléticos).

Sin entrar aún en el problema mereológico de la arquitectónica, y en punto a este problema primeramente ontológico, será en el “no presente” de la *Phantasia* donde Richir ha encontrado la cantera, propiamente husserliana, para pensar ese modo de “estar” la ausencia, de estar algo en una fase de presencia pero sin contar de la forma acostumbrada, sin que su “estar” haya de ser actual e impresional, haya de grabarse en la película del continuo del flujo del tiempo inmanente. Lo que Husserl denomina “*Phantasieerscheinungen*”, apariciones de *phantasia*, se halla originariamente desplazado respecto del presente, sin que por ello – y con tal de no medirlo todo según el rasero del supuesto denominador común del tiempo interno – dejen, dichas apariciones, de tener su *concreción* y de crecer según ritmos *proprios*. Los *phantasmata* en que supuestamente se funda aquella aprehensión que formará una aparición de *phantasia* son, nos dice Husserl en *Hua XXIII*, por principio “*nicht Gegenwärtig*”. De las apariciones de *phantasia* destaca Husserl, en el texto principal de *Hua XXIII*, cuatro características que rompen, por así decirlo, la continuidad del tiempo interno. Nos dice que son intermitentes, proteiformes, no presentes, y súbitas o centelleantes (*Blitzhaft*). Se entenderá entonces por qué Richir, tras haber descubierto esa cantera que es la *phantasia* en Husserl, haya intentando, a partir de *Phénoménologie en Esquisses*, una refundición de lo que ya llevaba más de tres décadas pensando.

La problemática propiamente arquitectónica, y no tanto ontológica, surge cuando nos planteamos la pregunta por el tipo de todo en que consiste la expe-

riencia – o la vivencia en un sentido muy lato – desde el momento en que queremos hacerle entera justifica a su carácter *multiestratificado*.

El “todo” de la fase de presencia tiene – cabría pensar así las cosas – en cada uno de sus estratos a sus “partes”. Sin embargo, este análisis mereológico no sólo sería apresurado, sino también una auténtica catástrofe arquitectónica, fenomenologizante y, por ende, fenomenológica. Esto no es correcto, y no lo es por razones en cuyo pormenor no podemos entrar, y que, aquí, y a modo de conclusión, tan sólo nos limitaremos a apuntar.

Hay, como hemos hecho notar, relaciones de concrecencia *en cada uno de* los estratos de la arquitectónica, y según un tipo de concrecencia propia a los términos de cada estrato (“homogéneos” entre sí); cada estrato tiene su determinada sintonía mereológica. El todo que conforma cada estrato arquitectónico (hemos considerado tres de ellos en este trabajo) es, cada vez, un todo de todos concretos. Dicho de otro modo, en cada estrato arquitectónico, no todo tiene que ver, claro está, con todo, no todo elemento es, *ipso facto*, momento abstracto de un único todo, en cuyo caso nos encontraríamos, en cada uno de los estratos arquitectónicos, con una suerte de versión mereológica del ideal transcendental. El todo que es un estrato arquitectónico no es un todo concreto en sentido estricto, sino que parece un todo hecho de trozos o pedazos, un todo fragmentario, todo lo más con cierta unidad o unidades figurales (no, desde luego, un todo categorial), o acaso tenga un estatuto intermedio – si es que cabe pensar tal cosa – entre un todo de todos fragmentable pero “organizado” (según momentos – en sí mismos abstractos, i.e. partes no independientes – figurales solapados) y un todo concreto pero donde las llamadas por Husserl partes “inmediatas” y “remotas” jugaran un papel esencial en la configuración, en su irisación. En cualquier caso, cada estrato es, horizontalmente, un todo, y, al menos en parte, las concrecencias funcionan (queremos decir con ello que no prejuzgamos que exista *una sola* concrecencia, la de un solo todo concreto), y funcionan como factor dirimente del análisis, organizando el estrato en cohesiones más o menos cerradas (una vez más la extraordinaria riqueza de la distinción entre partes inmediatas y remotas en la 3ª *Investigación Lógica* sería, aquí, decisiva).

Sin embargo, y como ya habíamos apuntado, el error arquitectónico fundamental (matriz de las diversas posibilidades de “abatimiento”) reside en pensar la fase de presencia misma como una suerte de *metacohesión de cohesiones* por

así decirlo. No. Hay que pensar la coexistencia, en una misma fase de presencia, de diversos *estratos de concrecencia*, pero nunca incurrir en el error, de la mano de la supuesta facticidad del experimentar (la facticidad de la fase de presencia misma que se da, aparentemente, de una pieza³¹), de pensar una *concrecencia de estratos*.

Los estratos arquitectónicos no son “partes”, y la arquitectónica, desplegada, no es un “todo”. Podría decirse, en todo caso, que el “todo” de la arquitectónica es un todo categorial, pero sería una consideración abstracta y, además, peligrosa, pues supondría una relativa homogeneidad ontológica de los términos, no tanto en punto a su esencia (sabemos que los todos categoriales reúnen cualesquiera tipos de elementos, como los conjuntos no ordenados de la teoría de conjuntos), cuanto en punto a la relativa homogeneidad en el modo de “ser parte” – modo homogéneo – de las cosas cualesquiera que reúne un todo categorial. Eso tampoco se cumple en el “todo” que es la arquitectónica, *concretizado* en una fase de presencia dada. El todo de esa “vivencia”, de esa vivencia que es la experiencia del hacerse del sentido, es una todo estratificado, pero ninguno de los tipos de todo que Husserl describe en su tercera investigación, y ello por la específica naturaleza de sus “partes”. Esa vivencia del sentido haciéndose está trabada de dobles fondos donde cada estrato está en falso (“*en porte-à-faux*” nos dice Richir) y se convierte en falaz si pretende estatuirse en denominador común de los demás.

La dificultad está en pensar una relativa unidad entre los estratos que, desde luego, no sea una síntesis de concrecencia mereológica. Por eso, una de las primeras cosas que la estratificación arquitectónica ha de desconectar es la síntesis pasiva de la llamada “intencionalidad longitudinal”. Si no desconectarla, al menos ponerla a distancia, relegarla al estrato arquitectónico (el de la continuidad de los presentes) en que tiene vigencia y, desde luego, neutralizar todo alcance trans-estratificado de su carácter “impresional”. En una fase de presencia, la simultaneidad de los estratos arquitectónicos no se resume en un dato impresional o en género alguno de impresionalidad. El “a la vez” de los estratos no hace, a su vez,

³¹ Es esa una de las matrices de la mala interpretación transcendental de aquello que Fink, en su *Sexta Meditación Cartesiana* (Husserliana Dokumente, I), denomina “mundanización impropia”, y en la que se basa la crítica (por lo tanto falaz) de la analítica existencial heideggeriana a la fenomenología transcendental husserliana, crítica heideggeriana de la que Fink ofrece una finísima contracrítica.

“hace impresión”, sino que es la holgura misma, no impresional, del “en presencia” de la fase de presencia.

Es esa dehiscencia lo que permite que la subjetividad se mueva en todos los estratos a la vez, involucre *más o menos* su *Lebendigkeit*, de tal o cual forma, en cada uno de ellos, según algo así como una *Leiblichkeit* fenomenologizante, más o menos concentrada en tal o cual sitio, y acaso, al punto, emigrada a otro, según configuraciones complejísimas y *sui géneris* que hacen del análisis de esta circulación y sus “leyes” un tema apasionante de esa parte de la fenomenología denominada por Fink “teoría trascendental del método” y que, como se echa de ver, también es *fenomenológica* y no necesariamente abstracta.

No obstante, y exactamente por las razones antes aludidas que hacen que sólo haya *estratos de concrecencia* pero no *concrecencia de los estratos*, el fenomenologizar, a pesar de no estar absolutamente adherido a cada uno de los estratos (sino precisamente a distancia de cada uno de ellos en virtud de la atracción o imantación³² que generan los otros) no por ello puede ponerse a distancia o desmarcarse radicalmente de la arquitectónica entera como tal. Sin, claro está, estar radicalmente adherido a ella – lo cual impediría desplegarla – tampoco puede, sostenemos, como saltando por encima de su propia sombra, abandonar lo que, al cabo, es su propio “espacio”, el espacio del fenomenologizar mismo, a saber, la arquitectónica (que no hay que confundir con ni con lo que Richir llama “espacio” del adentro, ni – como a veces se ha hecho – con ese otro tipo de espacialidad que es la *chôra*). Precisamente por mor de la efectividad – no concrecencia – del “a la vez” de todos los estratos, son posibles desapegos o no adherencias *locales* entre fenomenologizar y arquitectónica (y más generalmente entre el fenomenologizar y la experiencia) que son los que permiten su despliegue, pero como despliegue inherente, “orgánico” y, sin embargo, no completamente ciego. ■

³² Relación que habrá que describir, claro está, y que acaso halle inteligibilidad mereológica, pero a condición de elaborar y matizar las herramientas básicas de la mereología husserliana. Una de las pistas más fiaderas para captar esta relación de atracción o imantación transestomatológica estriba en el texto de Richir, traducido en este mismo número de Eikasía por Javier Arias, titulado “Potencial y virtual”.