



FENÓMENO, *PHANTASIA*, AFECTIVIDAD.
LA REFUNDICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA
EN MARC RICHIR
PHENOMENON, *FANTASY*, AFFECTIVITY.
ON MARC RICHIR'S RE-FOUNDATION OF PHENOMENOLOGY

Pablo Posada Varela
Université Paris-Sorbonne (Paris IV)
pabloposadavarela@gmail.com

91

RESUMEN

Este artículo busca presentar el proyecto de refundación (en el doble sentido de refundir para fundar de nuevo) de la fenomenología acometido por Marc Richir. A este efecto, trataremos algunos temas nodales de su fenomenología, empezando por la ampliación arquitectónica del concepto de *concretud*. Más adelante, insistiremos en la crucial importancia de la *phantasia* (en su diferencia, por lo pronto estructural, con otro tipo de actos como la imaginación y la conciencia de imagen). Nos centraremos luego en la afectividad y en la temporalización vinculados a algunos "objetos" resultantes de esta ampliación arquitectónica de la fenomenología y, por último, volveremos sobre la idea de una arquitectónica fenomenológica en sentido fuerte, es decir, como pluralidad de registros de fenomenalización.

ABSTRACT

This article aims at presenting Marc Richir's project of a re-foundation of phenomenology (both in the sense of founding again and doing so by melting down and thus recasting preexisting materials in order to set new foundations). We will therefore deal with some nodal points of Richir's recasting of phenomenology, which will be, at first, the architectonical enlargement of the concept of *concreteness*. Moreover, we will particularly insist in the crucial importance of *fantasy* (in its difference, yet from a structural point of view, with other types of acts such as imagination or image consciousness). We will then focus our interest in affectivity and the kind of temporalization connected to some of the "objects" resulting from Richir's architectonical enlargement of phenomenology. We will end up displaying the idea of phenomenological architectonics in its strong sense: as a plurality of phenomenalization levels or registers.

Palabras clave: Fenómeno | Concretud | Phantasia | Imaginación | Afectividad | Proto-temporalización | Proto-espacialización | Arquitectónica | *Epojé* Hiperbólica | Edmund Husserl | Marc Richir

Keywords: Phenomenon | Concreteness | Fantasy | Imagination | Affectivity | Proto-temporalization | Proto-spatialization | Architectonics | Hyperbolic *époché* | Edmund Husserl | Marc Richir

Marc Richir, físico de formación, es uno de los filósofos contemporáneos más relevantes. Dentro del ámbito de la fenomenología, es también uno de sus autores más fecundos (en calidad y en cantidad). Estas líneas pretenden servir de introducción¹ a algunos aspectos nodales de la obra del filósofo belga de origen valón nacido en 1943 en *Charleroi*, y afincado en un pueblecito de la Provenza francesa, al pie del mítico *Mont Ventoux*, desde hace algo más de treinta años.² Autor de una abundantísima obra —más de veinte libros y más de doscientos artículos— ha abierto la fenomenología, sin renunciar al rigor y al texto husserliano, a una gran can-

¹ Hay buenos textos de introducción en lengua española. Citemos sobre todo los artículos de Sacha Carlson, sin duda una de las personas que tiene una visión más profunda y completa de la totalidad de la obra de Richir. Por citar alguno de ellos, y en tanto en cuanto trata la relación entre Richir y Husserl, cf. S. Carlson, "El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir", en *Eikasia*, n° 58, diciembre 2014, pp. 11-40. Probablemente una de las mejores obras introductorias sea el recientemente publicado libro de entrevistas con Sacha Carlson. Cf. Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, J. Millon, 2015. Citemos también la introducción y el dossier contenidos en Marc Richir, *La contingencia del déspota*, Madrid, Brumaria, 2014, a cargo de Pablo Posada Varela. Me permito también remitir a los siguientes estudios introductorios: Pablo Posada, "En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir" (*Eikasia*, n° 40, septiembre 2011, pp. 239-290), así como a "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir", (*Revista filosófica de Coimbra*, n° 46, 2014). También puede leerse con mucho provecho Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruselas, Ousia, 2011; Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, J. Millon, 2013; F. Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Suiza, Springer (Phaenomenologica, 214), 2015; Sacha Carlson, "L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique", en *Eikasia*, n° 34, 2010, pp. 199-360. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página web puesta en marcha por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org. Aunque no trate directamente de la obra de Marc Richir, sino antes bien de los desarrollos originales del autor, la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria/Eikasia, 2014, contiene extraordinarios y profundos desarrollos atinentes a la obra de Richir.

² Ello explica por qué hayamos preferido, para que esta introducción cumpla mejor su cometido, darle en ocasiones la palabra a Richir a través de largas citas que tienen la virtud de transmitirle al lector la respiración de su pensamiento.

tividad de ámbitos: desde la mitología, la política, la epistemología, pasando por la antropología, el psicoanálisis, el arte o la literatura. Son todas estas otras tantas vetas por las que se despliega un núcleo fenomenológico, y que no es otro que una ambiciosa *refundición* de la fenomenología husserliana. En ello consiste el meollo de su obra. ¿Qué decir al respecto? Abordemos la cuestión justo después de traer a colación parte de una entrevista en la que Richir ofrece un valiosísimo repaso de su trayectoria y se expalpa sobre lo que la motivó:

Resulta siempre extremadamente difícil, incluso imposible, situar lo que pudo, originariamente, motivar un itinerario filosófico. Terminada una licenciatura de física, retomé los estudios para cursar, esta vez, filosofía. Enseguida sentí una especial afinidad con la fenomenología. Aunque lo cierto es que los vientos de la época (allá por 1968) corrían, desde luego, por otros derroteros: el estructuralismo, Heidegger, Derrida. Retrospectivamente visto, mi itinerario ha consistido en un larguísimo rodeo para reencontrarme con esa afinidad de origen, siguiendo una suerte de curva convergente que me hizo salir de Derrida a través de Heidegger, y salir de Heidegger por el idealismo alemán, etc., para, por fin, volver a la fenomenología. Con todo, e incluso al margen de los itinerarios de Husserl y de Heidegger, lo que motivó mi meditación propia fue la pregunta por el estatuto del fenómeno como nada sino fenómeno (y no como fenómeno de otra cosa), fenómeno en realidad omnipresente en la tradición bajo la forma de lo que Kant llamó "ilusión trascendental".³

1. LOS ELEMENTOS DE LA REFUNDICIÓN RICHIRIANA DE LA FENOMENOLOGÍA

¿Qué decir del meollo de la obra de Richir, a saber, de su "refundición de la fenomenología"? En primer lugar, diremos que dicha refundición es fruto de una paciente y cuidadosa lectura de la obra de Husserl. Para Richir cuenta el espíritu de la fenomenología. Espíritu al que ha permanecido fiel y al que, a fin de cuentas, sólo se accede a través de la letra. Hay pues, como decíamos, un innegable trabajo de brega paciente y pertinaz con la letra del propio Husserl: prueba fehaciente de ello es la atención sostenida que Richir ha prestado al océano de manuscritos póstumos que compone ese monumento que es la Husserliana. A decir verdad, la fenomenología de Richir busca prolongar y radicalizar el proyecto husserliano, consecuente con el giro trascendental, de una fenomenología genética. Hay elementos de la obra husserliana intrínsecamente aporéticos que se convertirán en piezas clave de esta refundición. Citemos, por ejemplo, la intersubjetividad, la *phantasia*, la corporeidad y la afectividad (secreta e

³ "Autant de chantiers ouverts pour l'analyse phénoménologique". Entrevista publicada en *Le magazine littéraire*, n° 403, Paris, 2001, p. 61.

inaparentemente implicada en no pocas partes de la obra husserliana, a un nivel de profundidad y precisión muy superior, por caso, a los análisis de Heidegger sobre la *Stimmung*, tributarios de las investigaciones de Husserl en torno a ese mismo término durante las dos primeras décadas del siglo pasado), así como algunas intuiciones sobre la conciencia del tiempo. Richir ha prestado especial atención a los manuscritos de Bernau (Hua XXXIII).

Con el fin de adentrarnos en algunos aspectos fundamentales de la obra de Richir, acaso sea útil invocar esta importante nota 2 de *Du sublime en politique*, en que Marc Richir hace una extraordinaria recopilación de los temas básicos de que se ocupará su fenomenología. Esta nota nos dará el adecuado pertrecho para adentrarnos con más detalle en el modo concreto en que Richir va ganando el campo de los fenómenos como nada sino fenómenos (mediante la epojé fenomenológica hiperbólica y la puesta entre paréntesis del simulacro ontológico) y la manera, sutilísima, en que este campo se articula con el de las instituciones simbólicas:

Fenómenos-de-mundo, y no fenómenos de seres o de cosas. Así pues, tampoco fenómenos del mundo como totalidad de seres y de cosas, sino, antes bien, fenómenos, originariamente plurales, que, como nada sino fenómenos, están tendidos sobre la nada, sobre el mundo como esa pluralidad de horizontes donde los hombres acceden a ser. Para guiar al lector, añadamos algunas precisiones preliminares, enunciadas ahora algo dogmáticamente, pero que se irán aclarando y justificando a medida que el texto avance:

-Los fenómenos-de-mundo, que escapan, las más veces, a la conciencia clara, constituyen el campo fenomenológico, la dimensión fenomenológica de la experiencia humana como dimensión del "allende" [*ailleurs*], de la indeterminación radical, aunque indefinidamente determinable. Así pues, hay que guardarse mucho de buscar en ella el origen de las determinaciones. La parte esencial de los fenómenos-de-mundo reside en el carácter no inmediatamente manifiesto de estos, en su no-donación. Inconvertibles en datos, constituyen el carácter irreductiblemente tornasolado, efímero, inestable y contingente del apareciente.

-Las determinidades de la experiencia, que apenas si nos limitamos a reconocer, efectivamente se nos antojan como ya siempre dadas, en el ámbito de lo manifiesto, ámbito que conviene distinguir con cuidado del propiamente fenomenológico. Así pues, todo lo que está dado procede de lo que llamamos la institución simbólica, término genérico mediante el cual entendemos recuperar todo lo que ya siempre se halla codificado en las prácticas y en las representaciones humanas. A pesar de esta apariencia de designación global, la institución simbólica, que así denominamos porque se da junto a la ausencia de su propio origen —contrariamente a las "instituciones" en sentido clásico—, es harto compleja. Consiste en la articulación de "sistemas" simbólicos que van desde la lengua hasta las técnicas de caza, de pesca, de agricultura, de industria, pasando por las reglas de parentesco o las prácticas y representaciones consideradas políticas o religiosas. Respecto del campo de la donación, destilada en significantes y significados, la institución simbólica parece pues como un todo complejo y exento de afuera. Su explicitación es, al día de hoy, tarea de las disciplinas antropológicas.

-A pesar de su originaria heterogeneidad, campo fenomenológico y campo simbólico se solapan y coinciden en la experiencia humana de la elaboración simbólica. No hay pues institución simbólica "viviente" sin el juego, en su seno, de la dimensión fenomenológica como dimensión de indeterminidad, y sin que se plantee la cuestión del instituyente simbólico. Ahora bien, y a riesgo de abatir por completo el instituyente simbólico sobre el campo de las codificaciones simbólicas de la institución, este último, que no puede pre-contener las determinidades, tampoco puede ser concebido al modo de un principio que actuara de manera determinante y según estilos de causalidad más o menos complejos. Como se verá, el instituyente simbólico es, antes bien, el lugar de un enigma, el de un encuentro [*rencontre*], o un desencuentro [*malencontre*] entre campo simbólico y campo fenomenológico. A este título, tiene, el encuentro, un doble estatus, simbólico y fenomenológico a la vez. Es instituyente por cuanto el hombre se instituye, en él, como el enigma que, anclado en ambos campos, constituye para sí mismo. En el desencuentro, el instituyente se autonomiza como ese Gran Otro que maquina mecánicamente el campo simbólico, es decir, los seres, las cosas, sus relaciones y sus prácticas-; se trata de la ilusión, activa y por ende eficaz, de un orden simbólico que pareciera "funcionar solo", ilusión que ha gozado de la complicidad del estructuralismo como doctrina y como ideología.⁴

Lo que esta nota entiende por "fenómenos-de-mundo" constituye el registro más arcaico dentro de esta nueva arquitectónica de la fenomenología que Richir nos propone. Así, la base oculta del fenómeno, la auténtica matriz de su concreción 1) está, ahora, íntimamente ligada al orden de la *phantasia* (que es infigurable como tal, y que, por lo tanto, no ha de confundirse con la imaginación o la conciencia de imagen; y que no por infigurable deja de ser concreta), 2) define el ámbito de la "interfacticidad trascendental" (base fenomenológica de la intersubjetividad, y donde ni siquiera se plantea el problema del *solus ipse*) y 3) moviliza una afectividad arcaica (más profunda que la cohorte de intrigas afectivas que estudia el psicoanálisis).

Esta refundición de la fenomenología implica una ampliación de su campo de objetos. Así, incluirá toda una serie de "objetos" oriundos de ese fondo de experiencia que mienta Richir en esta importante nota aclaratoria; dicho fondo es un magma que corre por debajo de las realidades recortadas y reconocibles con las que nuestra vida suele habérselas y en las que nos sentimos reflejados. Realidades recortadas por la institución simbólica y tras las que nos parapetaríamos ante quien nos preguntara, a bote pronto, qué / quiénes somos. A ellas recurriríamos para urdir nuestra respuesta, sabiendo que dejamos correr impertérrito ese magma en que, sin embargo, sospechamos que se juega lo fundamental de nosotros y de nuestro estar en el mundo.

Pero, preguntado de modo más concreto, ¿a qué tipo de objetos nos referimos? Dicho de modo general, esta ampliación de la experiencia reconoce una consistencia

⁴ Marc Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot (Critique de la politique), 1991, nota 2, p. 14.

y concreción propias a todo género de sentidos *in fieri*⁵ que, sin ser aún identidades repetibles y estables, sí son concretas e incluso transmisibles (son, de entrada, sentidos intersubjetivos, no privados). Nos referimos, por ejemplo, a la primera vislumbre de un significado aún por expresar. Esa primera vislumbre (que nunca es "primera" en sentido estricto, sino siempre retomada) es un sentido haciéndose cuya *ipseidad* ya hemos sentido: de ahí que, en el decir, algo hay a que ser fieles; algo, por lo tanto, que, por lo mismo, puede marrarse. Efectivamente, que "eso" que está *in fieri* tiene una concreción suya más que suficiente se manifiesta ya en que aún sin haberlo expresado, estamos en posición de decir (y de sentir) que "no es eso", que no lo alcanzamos expresándolo de tal o cual forma, y que esa expresión no corresponde a aquel sentido que habíamos "vislumbrado" o "sentido". Hay un "algo" (i.e. lo que se trata de expresar, lo que se ha vislumbrado) que, por ejemplo, nos permite decretar que la expresión "no resulta", "no vale" o "pincha en hueso".

2. EL CARÁCTER INASEQUIBLE DE LO "NADA SINO FENÓMENO" Y LA AMPLIACIÓN DE LA IDEA DE CONCRETUD

¿Y qué decir de ese algo? ¿Cómo se da? ¿De qué tipo es, en propio, su intuición? Más o menos vinculado a la experiencia de su expresión, ese extraño "objeto" tiene un trenzado temporal que no parece compadecerse con la continuidad del presente que nos atraviesa y que podemos detener siquiera un instante. Ahondaremos más adelante en este aspecto a la luz de determinadas citas. Advirtamos de antemano lo siguiente, y que en cierto modo obrará de transición a la explicitación de la mentada relevancia de la *phantasia* a la hora de entender ese territorio de lo arcaico: si volvemos a centrarnos en la experiencia de formación de un sentido, y en ese "instante" de vislumbre en que parece dársenos algo cuya expresión podemos, más adelante, acometer, haremos notar que, precisamente, "eso", ese "algo" y por instantánea que sea la vislumbre misma, escapa al instante si por instante vivido entendemos lo que es sentido en una suerte de corte vertical en la corriente de la experiencia. Dicho de otro modo, si incidiésemos en el continuo de nuestra experiencia, cortándolo según un determinado intervalo, hallaríamos que esa muestra vertical, en sus niveles más derivados, sí arroja un claro contenido, reconocible y relevante: sabemos, en punto a cier-

⁵ Hacemos uso aquí de una de las expresiones que elige Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina para traducir o explicitar la idea que encierra la expresión richiriana de "sens se faisant". Ortiz de Urbina es el lector hispanófono más antiguo de la obra de Richir y, sin duda, uno de sus mejores conocedores y más originales y fecundos intérpretes. Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria/Eikasía, 2014.

tas cosas, lo que, en un determinado momento, de ellas estamos viviendo, la “materia” de que está hecho nuestro vivir y que les compete directísimamente: por ejemplo, sabemos o notamos claramente la materia sensible de los objetos que percibimos, tal o cual sensación de color, tal o cual sabor u olor, así como algunos de los afectos que nos atraviesan (esta ira pasajera, este bienestar merced a una buena noticia). Sabemos que lo que en ese instante asimos de ellos es parte ingrediente de los mismos. Sabemos que, extendiéndose, atraviesan la materia de ese instante o que ese instante presente de nuestra conciencia se impregna de su material sensible. Sin embargo, en otras latitudes de nuestra vida, se tienden determinadas concreciones (por ejemplo esos sentidos *in fieri* a que empezábamos a aludir) de las que la virtual sonda vertical del instante, corte transversal en el continuo de nuestra experiencia, nada capta. Y, sin embargo, esas concreciones conforman nuestra experiencia, son su urdimbre profunda. En otras palabras, si rescatásemos una suerte de muestra en punto a lo vivido en presente, ésta no arrojaría, en el caso de dichas concreciones, nada relevante. Lo que de ellas asimos a sobrehaz de presente, sancionado en un “ahora”, ni siquiera es parte ingrediente de dichas concreciones como pudieran serlo, respecto de ciertos objetos, la porción de color que en un momento dado estamos percibiendo, o el sonido que en un instante tiñe nuestra vida —que la tiñe en sus latitudes más superficiales, como empezamos a intuir. Esas otras concreciones de que hablamos se sostienen, en orden a una misteriosa concreción *sui generis*, pero según un tejido (que Richir dirá “esquemático”) hecho de pasado y futuro a un tiempo, espacializados según una temporalización “en fase” (y no hecha de una continuidad cerrada de presentes). Esa concreción aparece, vista desde nuestro presente de conciencia, como originariamente deflagrada, espolvoreada. Bien pensado, esta descripción corresponde, al menos formalmente, a la materia “sensible” de la *phantasia*, a lo que Husserl llamaba “*phantasmata*”.⁶

Sea como fuere, a pesar de ser inasequibles a todo presente, esos “objetos” —i.e. esa intuición, esa vislumbre súbita, esa afección profunda, ese color atmosférico, ese insistente presentimiento— albergan una insolente concreción que parece responder a otras escalas de fenomenalización, más salvajes. Escalas que, si la fenomenología pretende ser un empirismo radical, debemos respetar. Así, cuando prende en nosotros una *phantasia* vívida, basta con que queramos ver de qué está hecha, cuál es el rastro contante y sonante que deja sobre la película del presente de nuestra experiencia (el que podemos mal que bien detener y avistar) para percatarnos de que ahí, en lo “ac-

⁶ Desarrollar la cuestión nos llevaría muy lejos. Limitémonos a señalar que Husserl no siempre entendió los *phantasmata* como simples modificaciones —en régimen de *como si*— de las sensaciones (*Empfindungen*). De hecho, pensarlos como modificaciones le llevará a un sinfín de aporías entre las que se debatirá toda su vida, y ya en el impresionante curso del semestre de invierno 1904/1905 en Gotinga, retomado en parte como texto principal del tomo XXIII de las obras completas de Husserl.

tualmente" vivido, nada de eso que en nosotros prendió con vida propia hay, nada esencial se ha depositado sobre las redes del ahora. Y ello, sencillamente, porque la concrescencia de esa *phantasia*, con su consustancial parte de afectividad, se estaba tejiendo a una latitud más profunda y cuya trabazón no es la del continuo del presente directamente accesible a la conciencia, sino la de una temporalización estructuralmente distinta (en fase; y no en presentes sino en presencia). Del mismo modo, esa misteriosa consistencia no *empfindlich*, filigrana particularísima que no requiere de concepto para ser reconocida, la encontramos también en esas otras creaciones artísticas que son los personajes de las buenas novelas. Sentirlos, sentir que son *ellos* los que están detrás de determinado lance narrativo o diálogo, sentirlos tan "iguales a sí mismos", tan "genios y figuras" es un *sentir* que ni siquiera requiere recurrir a imaginarlos, a figurármolos. Y, con todo, la "experiencia" que de ellos tenemos, más acá de todo recurso a la figuración (recurso compulsivo que puede resultar fatal) es concretísima, casi "sensible" ("sensible", de hecho, en otros registros, a otras latitudes, según otra temporalización) y mucho más viva y exacta que cualquier adaptación cinematográfica. Experiencia rigurosa como la que más y, sin embargo, ilocalizable, desperdigada cuando tratamos de tomar de ella una "muestra" localizada en el espacio y en el tiempo (como —decíamos más arriba— haríamos con una porción de color externo o con un fragmento de sonido monocorde: la película del presente de conciencia sí recoge, en el caso de esos objetos, "muestras" de la "materia" de que están hechos, se tiñe unívocamente de ellos; partes ingredientes de ellos quedan varadas en las redes del presente, de lo que conseguimos detener cuando decimos "ahora").

3. LA PHANTASIA Y EL REGISTRO DE LO ARCAICO

Sin duda alguna, la *phantasia* desempeña un papel fundamental en la obra de Richir. En cierto sentido, su opción de fenomenología parece asentarse en la *phantasia*,⁷ lo cual no está exento de profundos malentendidos. Precisamente por ello, no está de más que pongamos especial cuidado en contrarrestar expresamente los ingentes malentendidos que esta opción fenomenológica aglutina en torno a sí.

La última alusión a la concreción propia de los personajes de novela ilustra a la perfección el papel fundamental que desempeña la *phantasia* para la fenomenología ampliada o arquitectónicamente refundida: la *phantasia* constituye un acceso privilegiado a ese tipo de concreciones que estudia la fenomenología no estándar. La expe-

⁷ Igual que la de Levinas se asienta sobre la experiencia del otro, la de Merleau-Ponty sobre el cuerpo o la "carne (*chair*)", la de Henry sobre la inmanencia de la Vida, o la de Marion sobre la donación.

riencia de la *phantasia* es la principal atestación de las concreciones sitas en esos registros profundos de la experiencia. Efectivamente, esa experiencia concreta y que, sin embargo, no se hace en presente (sino, dirá Richir, “en presencia”) es la propia de lo que Husserl llamaba *phantasia* y a la que, como hemos visto en el caso de los personajes de novela, no es esencial la figuración, pero sí, en cambio, la afectividad (ese “sentir” del que hablábamos, y que “reconoce” y “sabe” sin necesidad de imagen o concepto). Concreciones —las propias de la *phantasia*— que, al tamiz del tiempo continuo, aparecen como deflagradas o diseminadas.⁸ De igual modo, la *phantasia* desempeña un papel central —aunque inadvertido— en la intersubjetividad (y, por ende, en el campo de una fenomenología de lo político). Yo no necesito imaginarme en el lugar del otro y reproducir su vida por analogía con la mía para “captar” su *ipseidad*; esa *ipseidad*, huidiza si trato de apresarla, me la vuelvo a encontrar, años después, al habérmelas con esa misma persona, o incluso al leer algo suyo.

Como ya hemos sugerido, la *phantasia* es directamente intersubjetiva (a diferencia de la imaginación, que puede ser privada) y está sustancialmente vinculada a la afectividad (a diferencia de la relación intencional, propia de la imaginación, que puede estar o no investida de afecto). Los registros más arcaicos de la fenomenología refundida bañan, por así decirlo, en el elemento de la *phantasia*. Ahora bien ¿cómo entender la relación entre la *phantasia* y el “fenómeno de la fenomenología” o lo que, como nos dice Richir en el pasaje de la entrevista citada al principio, desde siempre ha requerido su esfuerzo y su interés, a saber, lo que es fenómeno y “nada sino fenómeno” [*rien que phénomène*]?

Acaso cabría sostener, para tratar de aquilatar esta relación entre *phantasia* y nada sino fenómeno, que eso que llamaba Husserl “*phantasia*” es el medio privilegiado para acercarse máximamente al fenómeno como nada sino fenómeno, al fenómeno exento de toda heteroreferencia aperceptiva, liberado de todo encierro, como veremos enseguida, en una u otra forma de simulacro ontológico. La *phantasia* es el umbral del nada sino fenómeno, el registro de experiencia cuya película o filamento mejor capta las relaciones de que está tejido el ámbito de los nada sino fenómenos (lo que Richir llamará “esquematismos de la fenomenalización”). Es su mejor terreno de

⁸ Esto nos da pie para detenernos en la orientación semiótica de Derrida y alegar, a la luz de la perspectiva que aquí se desarrollará, que tal es esencialmente no fenomenológica por cuanto no alcanza a ver esa disparidad de registros arquitectónicos en los que sí caben concreciones no presentes. Eso hace que esas concreciones no presentes aparezcan, cuando no se presta atención al detalle de otros registros de fenomenalización, como elementos “diseminados”. La diseminación es el aspecto que toman ciertas concreciones fenomenológicas cuando se las obliga a comparecer en un registro arquitectónico impropio, resultado de un abatimiento de niveles de experiencia. La proliferación diseminativa esconde, en realidad, una falta de arquitectónica. La ampliación de la experiencia no se hace donde hubo de hacerse: llega siempre demasiado tarde y bajo la exclusiva —y negativa— forma de un continuo contrapunto al registro de la objetividad, contrapunto replicado al infinito, y que tan sólo alberga una apariencia de fecundidad.

atestación (lo que en fenomenología se denomina "*Ausweisung*"). Ahora bien, curioso es hasta qué punto suele malinterpretarse esta cercanía en que Richir sitúa al fenómeno, o al registro más arcaico de la fenomenología, respecto de la *phantasia*. ¿En qué consiste este malentendido?

Como algunos fenomenólogos contemporáneos han hecho, podría desautorizarse de plano la refundición richiriana de la fenomenología aduciendo que, en el fondo, su base "no es más que" base fantástica o fantasiosa, olvidadiza de lo real, y que de ello resulta una fenomenología que orilla la efectividad real, lo realmente dado.⁹ Ahora bien, esta coalescencia de lo arcaico con la *phantasia* en absoluto quiere decir que lo más arcaico mismo esté abocado a entenderse como una suerte de realidad paralela, como un mundo imaginario que fuera el doble desleído o deslavazado este mundo; un mundo poblado de sombras imperfectas o de quimeras. Enjuiciar de ese modo la refundición richiriana de la fenomenología revela, en el fondo, un desconocimiento de lo que Husserl quería decir con *phantasia* y de los extraordinarios tesoros celados en el tomo XXIII de las obras completas de Husserl. Realidad paralela, llana irrealidad, sólo es la *phantasia* en su versión "posicional" (resultante de una doxa —perceptiva o rememorativa— *neutralizada*; de ahí que Husserl hable de "posicionalidad") y consiguiente transposición en imaginación. La imaginación (posicionalidad neutralizada) sí es, *sensu stricto*, el ámbito del "como si". Consiste en una duplicación neutralizada del mundo real o en algo susceptible de realizarse tal y como ha sido imaginado.

Evidentemente, la *phantasia* linda con el régimen del "como si" pues su fuerza de alteridad empieza arrancándonos del mundo en el que nos movemos, recortado según las apercepciones y sedimentaciones pertenecientes a la capa más extrínseca del mundo de la vida. De ahí que, efectivamente, quepa hablar de un *Phantasiewelt*: suerte de polo de imantación que nos arrastra hacia otro sitio. Ahora bien, eso no quiere decir que la *phantasia* sea, en sentido estricto, "otro mundo", reproducido en régimen de cuasi-percepción, o en el modo del como si¹⁰ sino, antes bien, un paso más atrás respecto de las predonaciones de sentido que cuadrículan el mundo en el que

⁹ A la perspectiva richiriana se oponen, de modo más o menos explícito, otras propuestas recientes como las de J.-L. Marion, N. Depraz, R. Barbaras, C. Romano, o J. Benoist. También, aunque de modo implícito, M. Henry. En los casos de Henry y Marion, hallamos pues proyectos fenomenológicos supuestamente atentos a la efectividad de lo real y del acontecimiento bajo las formas de una fenomenología de la "Vida" (que se autoaparece a sí misma en inmanencia) o la "donación" (respectivamente). Creemos que los reproches respecto de la base "phantástica" de la fenomenología de Richir que se hacen desde las citadas orientaciones fenomenológicas adolecen de una confusión entre *phantasia* e imaginación y, por ejemplo, de un desconocimiento del concepto de *Perzeption* y de *perzeptive Phantasie*.

¹⁰ Insistamos una vez más en que pensar así la *phantasia* volvería sencillamente incomprensibles los desarrollos husserlianos sobre la *perzeptive Phantasie*, la *phantasia* "perceptiva", que nada tiene de percepción —*Wahrnehmung*— ni de reproducción de la percepción —*Quasiwahrnehmung*— o percepción en el modo del como si (*als ob, gleichsam*). La *phantasia* "perceptiva" es absolutamente esencial para los análisis que Husserl hace del fenómeno del teatro (cf. Hua XXIII, texto n° 18).

nos movemos y nos reconocemos. Así pues lo accesible por *phantasia*, ganado merced a una relativa violencia respecto de dichas apercepciones, queda como a expensas de asociaciones y síntesis pasivas inauditas y más fundamentales. Contrariamente a la imaginación (y a la conciencia de imagen), la *phantasia* es radicalmente no posicional y su neutralidad es originaria.¹¹ Citemos, para ilustrar esta cercanía entre *phantasia* y realidad,¹² y lo que llevamos dicho en punto a las apercepciones de la actitud natural respecto de las cuales la *phantasia* se desgaja (ofreciendo la falsa apariencia de apartarse de lo real¹³), un evocador texto de Jules Michelet, con el que Richir abre *Du Sublime en politique*. En estos términos comenta Michelet lo que debió pasar en Francia de julio de 1789 a julio de 1790, durante las fiestas de las Federaciones:

Los lugares abiertos, los campos, los inmensos valles en los que solían celebrarse esas fiestas aún parecían abrir los corazones. El hombre no sólo se había reconquistado a sí mismo. Entraba también en posesión de la naturaleza. Varios de estos relatos dan testimonio de las emociones que dio a estas pobres gentes su región, su país¹⁴ visto por vez primera... ¡extraño asunto! Esos ríos, esas montañas, esos paisajes grandiosos, y que atravesaban todos los días, todo ello lo descubrieron ese día; no los habían visto jamás.¹⁵

Efectivamente, el territorio de la *phantasia* refleja a la menor distancia posible las asociaciones entre nada sino fenómenos que atraviesan lo que Richir denomina "inconsciente fenomenológico". Se expresa Richir en estos términos: "Sea como fuere, sí hay algo de esos 'juegos' incontrolables e inopinados de las apariencias entre sí que flota, de algún modo, en el trasfondo de esos juegos aparentemente sin brida de que la *phantasia* y del sueño están hechos, juegos de 'asociaciones' que parecen, en el

¹¹ Para una explicación de la diferencia entre la no posicionalidad y neutralidad originaria de la *phantasia* frente a la posicionalidad neutralizada (y consiguiente neutralidad derivada) de la imaginación, me permito remitir a mi artículo: "Hipérbole y concretud en parpadeo" en *Eikasia*, n°34, Septiembre 2010.

¹² Para una explicitación del orden de la *phantasia* como auténtica base fenomenológica de la experiencia de lo real, se puede consultar también el apéndice titulado "Structures de la *Leiblichkeit* dans l'affectivité", § 7 y fundamentalmente el punto titulado "De l'objet et des phénomènes transitionnels (Winnicott): l'accès à la réalité et son paradoxe" en las pp. 497-527 de la importante obra Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, J. Millon, 2004.

¹³ Tan sólo es cierto que, mediante la *phantasia*, nos apartamos de un tipo de realidad. Aquella, objetiva, hecha de apercepciones reconocibles trabadas con autoapercepciones en que nos reconocemos.

¹⁴ "Leur pays" dice el texto francés. "Pays" en el sentido de región, comarca, terruño. Uso más típico en francés pero que encontramos en español cuando, por ejemplo, se habla de "frutas" u "hortalizas" "del país".

¹⁵ J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1952, tomo I, p. 411. Cit. por Marc Richir, *Du sublime en politique*, ed. cit., p. 12.

Einfall, libres de toda mención intencional.”¹⁶ Si bien se piensa, este inconsciente es el basamento de lo que tenemos por real y reconocible, pero tal es su distancia, y tan ajeno ha terminado por resultarnos lo que nos es más propio (emergente de nuevo en momentos en que prorrumpe una afección sublime), que todo ello pareciera consistir en otro mundo: antes bien, lo que sucede es que retrocedemos a un estado de mundo que exponemos de nuevo a asociaciones pasivas que las apercepciones de la actitud natural habían soterrado. Por eso, la experiencia de la *phantasia*, exponiendo a esas asociaciones salvajes, abre como a otros mundos posibles virtualmente contenidos en el basamento de la experiencia. Es experiencia de una pluralidad de mundos en inminencia de fenomenalizarse.

Ahora bien, para exponernos a esas imantaciones arcanas recurrentemente aplacadas, hemos de arrancarnos a lo que por real se tiene, para, al cabo, entroncar de nuevo con un basamento perdido. De modo análogo, parece como si lo que nos es más propio como sujetos nos viniera de fuera. De ahí la sensación de extrañamiento que nos embarga en esos lances fugaces en que nos atraviesa una afección sublime. Curioso extrañamiento ante lo que, sin embargo, es, con todo, lo más nuestro (pero nunca en el sentido de la idiocia privada, sino en el sentido de una profundidad coextensiva del *sensus communis* de que habla Kant en la *Crítica del Juicio*). Ese extrañamiento es el testimonio indirecto de que, paradójicamente, la cuadrícula aperceptiva en que solemos movernos y reconocernos es trabazón propia de un registro arquitectónico derivado, consecrario de un yo relativamente alienado. Especialmente evocador es el poema de Federico García Lorca titulado “De otro modo” y en el que de la mano de una ensoñación (un paseo semejante a los de J. J. Rousseau) el poeta granadino conecta por intermitencias, en parpadeo, y mediante la *phantasia*, con su verdadero sí-mismo (por retomar los términos del psiquiatra Winnicott, referencia ineludible de las últimas obras de Richir). García Lorca capta perfectamente esa paradójica extrañeza, propia de lo sublime, consistente en que lo esencial, lo más “nuestro”, las “cosas esenciales” —es la expresión de García Lorca— lejos de sernos directamente accesibles, le llegaran o vinieran a uno como “desde fuera”. Los últimos versos del poema dicen: “Llegan a mí mis cosas esenciales,/ son estribillos de estribillos”. Y el final del poema manifiesta cómo ese sí mismo verdadero desplaza, como cáscara vacía, al “sí-mismo” con nombre e identidad delimitada, al sí-mismo en connivencia con las apercepciones que estrían lo que suele entenderse por “realidad”. Hay una súbita virazón de la extrañeza que, desde una fugaz habitación en registros arquitectónicos más profundos, capta la vanidad y arbitrariedad de los recortes aperceptivos consuetudinarios: mi propio nombre es cáscara vacía ante la concretud propia que, en la experiencia sublime, se fenomenaliza. El poema termina con estos dos versos, absolu-

¹⁶ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles Fondations*, Grenoble, J. Millon, 2000.

tamente sobrecogedores (tanto más por cuanto remiten a una experiencia que todo ser humano ha vivido alguna vez): “Entre los juncos y la baja tarde, / qué raro que me llame ‘Federico’”.¹⁷ Así pues, ese otro mundo no es un mundo de imaginerías desbordadas, sino un mundo accesible por la *phantasia*.

También es importante recordar que la estructura de acto propia de la *phantasia* es igual de directa que la de la percepción:¹⁸ la *phantasia* no posee la estructura de mediación típica de la conciencia de imagen o de la imaginación. De hecho, esta última no es sino una forma de conciencia de imagen interna sin soporte físico. Conciencia de imagen e imaginación son estructuralmente idénticas. Que la imagen (*Bildobjekt* dice Husserl) tenga o no soporte externo es relativamente accesorio. El *Phantasiewelt* no es un mundo pintado con otros colores pero que se limitase a reproducir la morfología aperceptiva del mundo en que solemos reconocernos. Es un mundo (con su estar) que, sin precisar de figuración (y menos aún de detalle), nos toca en lo más profundo. Acaso por ello sea la afectividad lo de veras dirimente, junto con la citada diferencia de estructura en el acto, a la hora de distinguir *phantasia* e imaginación. Esa profundidad afectiva casi sublime inerva las *phantasiai* más profundas y, sin embargo, no está presente en las quimeras montadas *a posteriori* por la imaginación y resultantes de enjaretar distintos y dispares tramos perceptivos neutralizados. Por lo que hace a la afectividad, esas quimeras pueden, todo lo más, llevar acoplados ciertos afectos parciales, más o menos obsesivos (y pobres en mundo), pero nunca una profundidad afectiva (que abre a un mundo aún más rico).

Si volvemos al tema esencial no sólo de la efectiva no posición (pareja en esto a la imaginación), sino de la “ni tan siquiera” posicionalidad (contrariamente a la imaginación) de la *phantasia*, repararemos en que desde el momento en que interpretamos una *Phantasieerscheinung* como aparición de algo y no como pura aparición conteniendo en sí misma su desajuste y autotranscendencia (concrecencia con otras apariciones de *phantasia*), desde el momento en que nos preguntamos *qué* aparece ahí, *qué* es eso, convertimos la *phantasia* en dóxica y posicional y la transponemos en imaginación (donde ya sí funciona en propio la intencionalidad: un *quid* que anima las puras apariciones y hace que se reconozcan como apariciones de algo). La aparición de *phantasia* (*Phantasieerscheinung*) queda a su vez transpuesta en *Bild-objekt*, y la otrora estructura directa de la *phantasia* adquiere la estructura doble de la conciencia de imagen. Citemos este impresionante pasaje de Richir que recopila todos los elementos evocados y toca la espinosa cuestión de la relación entre la *phantasia* y el fe-

¹⁷ El poema se titula “De otro modo”, y está incluido en *Canciones para terminar*, 1922.

¹⁸ A pesar de que los *phantasmata* en que se monta la *phantasia* sean originariamente no presentes (lo que no quiere decir que no aparezcan) y en cambio las sensaciones animadas por las intenciones perceptivas sí estén presentes.

nómeno como nada sino fenómeno que evocábamos antes y de que nos hablaba Richir en aquella entrevista. Para evitar malentendidos¹⁹ relativos al papel de la *phantasia* en la obra de Richir, conviene ponderar bien el sentido de esta relación:

Siempre que la *phantasia* cree, precisamente, apereibir, mal que bien, algo medianamente definido, se inmiscuye la *doxa* en la *phantasia*. Ahora bien, además de que ese carácter “definido” es (...) cuando menos problemático dado el carácter proteiforme, fugaz, fluctuante, centelleante (*blitzhaft*) e intermitente de la *phantasia* —que vuelve prácticamente imposible la localización precisa de lo que, en ella, está en *Darstellung* intuitiva— (...) a todo ello se añade esa *distancia irreductible*, sobre la cual Husserl insistió tantísimo, del *Phantasiewelt* respecto del mundo real (*real*), y que tiende a arrumbar al *Phantasiewelt* del lado de la mera irrealidad (*Irrealität*) de las apariencias que parpadean en los fenómenos. Interpretamos esta distancia como el eco, en la conciencia, de la distancia, más profunda aún si cabe, que existe entre el polo propiamente fenomenológico del parpadeo y el polo habitado por la *Stiftung*. El *Phantasiewelt* es lo que, por decirlo de algún modo, está lo más cerca posible del campo de las apariencias y de los fenómenos como nada sino fenómenos; es lo que atesta la efectividad (*Wirklichkeit*) fenomenológica de estos. Así, el *Phantasiewelt* representa una atestación *indirecta* de lo que llamamos el campo fenomenológico salvaje o arcaico, anterior a la *Stiftung*, que será aquí, primero, *Stiftung* de la imagen; imagen que, precisamente, tiende a fijar en un instante (instante que *puede* entrar en flujo como presente) la aparición de *phantasia*, fijándola en aparición de algo (de un “objeto” reconocible). El cometido de la *epojé* hiperbólica no es otro, aquí, que el de dejar flotar y dar juego a las apariencias en su fundamental indeterminidad, antes de que sean fijadas, recortadas y determinadas como imágenes portadoras de la estructura intencional propia de la conciencia de imagen.²⁰

Esta larga cita nos da pie para abordar la cuestión de lo que Richir llama “simulacro ontológico”. Lo haremos de forma concreta, planteándolo no como una suerte de contra-metafísica formal, sino como una serie de concretos vuelcos arquitectónicos.

4. LA AMPLIACIÓN ARQUITECTÓNICA DE LA FENOMENOLOGÍA FRENTE A LA SUBSTRUCCIÓN DEL CAMPO DE LA EXPERIENCIA

Así, la refundición de la fenomenología que acomete Richir propicia que ámbitos que se tenían por fenomenológicamente basales como la percepción (caso del propio

¹⁹ Por ejemplo el que cree que la fenomenología de Richir se aparta de la “realidad”. Se aparta, ciertamente, de la realidad “objetiva”, y parece hacerlo arrancándose a otro mundo; ahora bien, este arranque tan potente de la *phantasia* que parece, en primer término, darle la espalda a lo real, no es sino un efecto de nuestra finitud y un efecto de perspectiva arquitectónica. Efecto resultante del modo en el que, sin saberlo, estamos encerrados en las apercepciones y autoapercepciones más consuetudinarias.

²⁰ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., pp. 484-485.

Husserl y, a mayor abundamiento, de Merleau-Ponty) o como auténticos denominadores comunes de todo fenómeno (la propia eidética transcendental, la conciencia interna del tiempo como flujo continuo) queden ahora arquitectónicamente socavados por lo que, en rigor, constituye su base fenomenológica oculta: el territorio de la *phantasia* (que, repitámoslo, nada tiene de “imaginario” y menos aún de “imagería”), y que es, *ipso facto*, interfaccional y, al tiempo, ámbito de una afectividad profunda cuyos ritmos de temporalización no responden ya a la cerrada continuidad del tiempo interno propia de la temporalización en presente. Más profunda es la temporalización en fase, tejida de retenciones y protenciones originariamente entreveradas, y donde el “ahora” queda definitivamente depuesto de los privilegios ontológicos que le adornaban.²¹

Avistado el campo de los fenómenos, fijémonos ahora en el dispositivo que lo cierra, que precipita el abatimiento de sus múltiples registros. Tematicemos la contracara de la fenomenología ampliada y refundada, a saber, lo que Richir llama el simulacro ontológico, la matriz estructural de substrucción de la experiencia. Efectivamente, desde ese registro arcaico del fenómeno, y en virtud de lo que Richir denomina “transposiciones arquitectónicas”, aparecen bajo otra luz ámbitos que otrora parecieron primigenios como los del tiempo inmanente, la percepción o la intencionalidad en general, sólo que sustentados ahora sobre esa base fenomenológica “*phantástica*” (o lindante con la *phantasia*, accesible y atestable desde la *phantasia*), sutil, oculta, atravesada de movimientos de la afectividad, y que la tradición ha solido dejar al margen (pues no son eidetizables, tan sólo arquitectónicamente situables). La refundición de la fenomenología revierte, concretísimamente, en una puesta en solfa del carácter omnímodo de la apercepción perceptiva, matriz de substrucción de toda una serie de ámbitos de la experiencia. Leamos este pasaje de *Phénoménologie en esquisses* donde Richir se enfrenta a esta matriz de substrucción de la experiencia que es la apercepción perceptiva (junto a la continuidad del tiempo interno):

Ahora bien, si examinamos la situación con mayor detenimiento, nos damos cuenta de que esta “substrucción” tiene su origen en que para Husserl, a menudo (aunque no siempre), la continuidad temporal del curso de la experiencia, cuya descripción se compeadece a la perfección con ese tipo particular de *Stiftung* que es el de la apercepción perceptiva (externa e interna), se ve indebidamente generalizada y extendida a la entera vivacidad de la conciencia, incluso al extremo de sentar la infinitud del flujo temporal —

²¹ Pueden consultarse al respecto los artículos de Alexander Schnell publicados en *Eikasia*, pero, sobre todo, el artículo “*Phantasia* y percepción en Marc Richir” en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 9, 2012, pp. 407-430. También el excelente artículo de Sacha Carlson, “La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2015; y para ahondar en el vínculo entre imaginación y esquematismo: “Pour une lecture phénoménologique de la *Wissenschaftslehre*” (de próxima publicación en la revista *Horizon*, Moscú).

lo cual incluso excede la llamada (*sogeannte*) "metafísica de la presencia"—, infinito hacia el pasado y hacia el futuro, es decir, "inconsciente" en su mayor parte y, por ende, no presente. En otras palabras, el meollo de la "substrucción" reside en la extensión indebida del "modelo" perceptivo del peso de la pregnancia simbólica que tiene la *Stiftung* de la apercepción perceptiva, y que, exenta de toda crítica, se convierte en la apercepción supuestamente reguladora de cualquier otra experiencia, sea ésta del tipo que sea.²²

Como venimos sugiriendo, la cuestión de la substrucción de la experiencia por la apercepción perceptiva está íntimamente ligada con la cuestión, más general y estructural, del "simulacro ontológico". Este constituye la estructura que la llamada "epojé hiperbólica" pone en suspenso.²³ La condición de liberación del fenómeno como nada sino fenómeno pasa por la desactivación del simulacro ontológico. "Sujeto trascendental" o "*Dasein*" son concretizaciones de esa estructura de simulacro ontológico:

Considerar, al mismo tiempo, que, entre todas estas apariencias, ninguna hay que, *a priori*, proceda en propio de mí mismo, de nosotros mismos, del mundo percibido, recordado, anticipado, phantaseado, etc., por lo tanto, que remitir las apariencias a un sujeto trascendental (Husserl) o a un *Dasein* (Heidegger), es ingresar en la estructura propia de un simulacro ontológico que, en virtud de su estructura de simulacro (ilusión trascendental), y mediante las estructuras intencionales o, en derivada segunda, mediante las estructuras del cuidado, del ser (o del no-ser), parece conferir a las apariencias y, en primer término, a sí mismo, nada más y nada menos que ser (o situarse, en su diferencia consigo, como apertura ek-stática al ser). Ello equivale a considerar que toda ontología, por "fundamental" (en el sentido de Heidegger) que sea, es, en este nivel arquitectónico de "primitivismo" fenomenológico, un "efecto" de simulacro, sobre el que juega, de un modo u otro, la *Stiftung* del sujeto como individuado y, aquí, como sujeto individual filosofante.²⁴

¿Cómo repercuten estos análisis en la cuestión del simulacro ontológico? ¿Qué repercusiones teóricas sobre el modo de entender la fenomenología tienen? Pues

²² Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, ed. cit., p. 477

²³ Sobre este punto remitimos al lector en español a los trabajos de Sacha Carlson publicados en *Eikasia*. Fundamentalmente a la trilogía compuesta por: "Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico'", *Eikasia*, n° 47, enero 2013, así como "En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la epojé fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones Fenomenológicas*", *Eikasia*, n° 51, septiembre 2013 y "La nada y el fenómeno. La puesta en juego concreta de la epojé fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones Fenomenológicas (2)*", *Eikasia* n° 53, diciembre 2013. Estos artículos se pueden completar con el binomio —también en torno a la epojé hiperbólica, pero con valiosas referencias a la tradición filosófica— que forman estos dos trabajos de S. Carlson, "El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*", en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 9, 2012, pp. 383-405 y "Reducción fenomenológica y reducción espinosista. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry" *Eikasia*, n° 46, septiembre 2012.

²⁴ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., p. 479.

bien, todo ello da en la consecuencia “teórica” de que no cabrá ya hablar, en propio, de “fenomenalidad”: no hay tal fenomenalidad o fenomenicidad *general* de los fenómenos: ni en su versión formal (esencias transcendentales o estructuras del *Dasein*) ni en su versión material (la *hylē* en el sentido de Michel Henry). No hay fenomenalidad entendida como denominador común o quintaesencia con que hubiera de “componer” todo fenómeno. Hay, todo lo más, *fenomenalización* o pluralidad de fenomenalizaciones. El arcaísmo de éstas explica que se produzcan en parpadeo (entre la aparición y la desaparición), en intermitencia más o menos “adecuada” a nuestra escala. No hay fenomenalidad precisamente porque hay fenómeno. Y si hay fenómeno (como nada sino fenómeno), entonces los hay en plétora: pluralidad de fenómenos como “nada sino fenómenos”, todos ellos fenomenalizados en parpadeo.

5. TEMPORALIZACIÓN DEL FENÓMENO Y AFECTIVIDAD: INMEMORIALIDAD E INMADUREZ

Para terminar, hemos de volvernos sobre el aspecto temporal del nada sino fenómeno. Que el fenómeno, por el hecho de ser de suyo²⁵, no está recortado a mi escala se manifiesta, en concreto, por el hecho de que no es presente (no en vano parecido, en esto, a las apariciones de *phantasia* y a los *phantasmata*) sino acaso —y a veces ni tan siquiera— “en presencia”, tendido entre dos macizos que se nos escapan: el pasado y el futuro transcendentales, revirando sin cesar el uno en el otro sin por ello fusionarse o anularse (revirando pues, también, el uno fuera del otro, según una proto-espacialización que se va civilizando a medida que los sentidos *in fieri* se van elaborando). El hecho de estar fuera de escala se manifiesta también en la afectividad inherente a esas dimensiones temporales arcaicas que subtienden los nada sino fenómenos: afección de inmadurez propia del futuro transcendental y, a la vez, afección de la inmemorialidad que precede al pasado transcendental. Tendida entre estos dos horizontes de ausencia, la fenomenalización del fenómeno se produce en parpadeo. O, dicho de otro modo, el parpadeo del fenómeno entre la aparición y la desaparición —tan alejado de una supuesta continuidad del presente— da fe, en cada caso, de que nos las habemos con un nada sino fenómeno; nada sino fenómeno a cuya fenomenalización sólo podemos, dada nuestra finitud, auparnos intermitentemente, por intervalos súbitos. Así y todo, la escala de nuestra subjetividad, así como la sonda de nuestra afectividad, terminan componiendo, mal que bien, con esas dimensiones arcaicas e

²⁵ Recuperamos de X. Zubiri una expresión que nos parece muy lúcida; aunque, claro está, estos parajes estén muy alejados de la sustantividad propia de la *realitas*.

infinitas del fenómeno, aunque sea a costa de perderles, casi de inmediato, el rastro. Ahora bien, lo propio de la finitud no es tanto un límite —nos dice Richir— cuanto la *indefinición* de ese límite. La finitud es nesciencia en punto a nuestra finitud, su indefinición, o el modo en el que siempre estamos, indefinidamente, mordiendo sobre lo infinito. A eso llama Richir, con Henri Maldiney, “transpasibilidad”, al hecho de poder encontrarnos súbitamente, de modo insospechado, *hechos* a lo que nos supera (sin que nada nos hubiera preparado a ello ni nos hiciera presagiarlo).

Al hilo de estas inopinadas incursiones de transpasibilidad alcanzamos, mal que bien, a civilizar las violentas virazones entre la inmemorialidad de un pasado trascendental y la inmadurez de un futuro transcendental. Esas virazones, a medida que van cerrándose y civilizándose, aviándose más y más al tipo de intervalos de que una subjetividad es capaz, conforman lento a lento la “presencia” de los nada sino fenómenos. “Presencia” y no presente; “presencia” sin presente asignable²⁶ (y siempre en inminencia de re-ausentarse). “Presencia” que corresponde a la proto-espacialización consectoria de una temporalización en fase. Civilizar los horizontes de ausencia de los nada sino fenómenos, y llevar las virazones de los sentidos *in fieri* a la presencia,²⁷ esa y no otra es la tarea del lenguaje, muy anterior a la expresión físicamente localizable. Veamos cómo Richir pone en juego todos estos elementos, y citemos *in extenso* este pasaje para terminar:

A este nivel arquitectónico, donde tan sólo puede hacerse cuestión de la proto-temporalización/proto-espacialización de lo instantáneo en sí mismo, en el fuera de tiempo de las virazones, nos está vedado recurrir al presente husserliano, provisto de sus protenciones y de sus retenciones. En consecuencia, la proto-temporalización ha de serlo de horizontes trascendentales de tiempo sin presuposición de presente, e incluso de presencia. La proto-temporalización ha de comportar ya siempre en sí misma *su* pasado y *su* futuro, pero comportarlos sin presente asignable. Hacen falta pues horizontes de tiempo de mismo nivel arquitectónico que lo instantáneo, por lo tanto, horizontes de tiempo que no puedan ser concebidos o aprehendidos como *sus* propiedades sino como horizontes que le sean coextensivos: estos no podrán ser sino los horizontes de un pasado transcendental, desde siempre y para siempre *inmemorial*, horizonte de fenómenos que jamás fueron, al menos a priori, en presencia, y de un futuro transcendental, por siempre *inmaduro*, de fenómenos que jamás llegarán a ser, al menos a priori, en presencia. De ese modo, el carácter fenomenológico propio de las apariencias como nada sino apariencias, como esquilas aparentes de fenomenalidad de una pluralidad en

²⁶ Del mismo modo que, como hemos visto en una cita anterior, traída por segunda vez a colación (la primera correspondió a la explicitación del término “figuración”), es imposible determinar lo que, en el caso de la *phantasia*, se halla, en un momento preciso —i.e. en un presente del continuo del tiempo inmanente— en *Darstellung* intuitiva.

²⁷ Tarea de elaboración del sentido que consiste en llevar las proto-retenciones y proto-protenciones que conforman las fases de mundo a retenciones y protenciones en presencia, según una temporalización en fase algo más estable y civilizada.

principio indefinida de fenómenos ya siempre prendidos en sus esquematizaciones proto-temporalizantes y proto-espacializantes, consiste en parecer, a la vez, como reminiscencias transcendentales de ese pasado transcendental y como premoniciones transcendentales de ese futuro transcendental, es decir, a la vez como ya de siempre *inmemoriales*, de antes de todo recuerdo, y para siempre *inmaduras*, más allá de toda anticipación. He ahí, para nosotros, a flor de experiencia, la versión proto-temporalizada de lo instantáneo que asoma como la eternidad rimbaldiana, eternidad que es, aquí, transcendental-fenomenológica: es la que hace que, en ocasiones, un determinado color —siguiendo el ejemplo del amarillo de Bergotte—, o cierta *Stimmung*, cierto paisaje, etc., nos parezca como salido de la nada y en aras a la nada, y sin embargo nos toque, enigmáticamente, en nuestra más profunda intimidad, nos conmueva como una “divina sorpresa”, nos arranque a nuestro tiempo y edad, a las contingencias de la vida, ofreciéndonos la impresión de que, en realidad, jamás envejecimos y que no habremos de envejecer jamás; suerte de nostalgia (*Sehnsucht*) de lo inaccesible, desde donde la muerte, pero también el nacimiento y la vida nos aparecen con todo su relieve; como si tan sólo nos tuviéramos aún (y no hubiésemos estado sino teniéndonos) en los mismos lindes del mundo o de mundos plurales que apenas alcanzamos a entrever.²⁸

Es muy difícil pretender ilustrar este texto de Richir con una experiencia. Ninguna podría cubrir todos sus matices. Ahora bien, sí puede recurrirse a lo que en ocasiones nos sucede cuando, sencillamente, nos las habemos con una metáfora lograda de un poema: que quedamos sobrecogidos siempre, una y otra vez, de la misma forma o de una forma, al menos, sorprendentemente parecida; y pasmados y sobrecogidos ante lo *mismo*. En realidad, quedamos irresueltos ante algo particularísimo y arcano, algo del mundo de toda la vida que, siempre en inminencia de aquietarse como algo reconocible, no termina por decantarse, como en un vilo permanente que, en su incólume fugacidad, no parece desgastarse y que adquiere ese extraño viso de lo eterno propio de lo que siempre estuvo y siempre estará. Terminamos por comprender que esa irresolución no es más que un efecto inducido por el registro arquitectónico desde el que se la avista.²⁹ La metaestabilidad de esa concreción responde a su escala, a su sintonía mereológica. Lectura tras lectura, la concretísima irresolución de esa metáfora despunta siempre del mismo modo para escaparse dibujando, una vez más, el mismo retruécano. En su huida (huida respecto del registro arquitectónico del presente), traza en nuestra afectividad la misma filigrana, deja el mismo rastro de siempre, con su mismo dibujo, y todo ello —he aquí lo extraño y sobrecogedor— por separadas que en el

²⁸ Richir, M. *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., pp. 485-486.

²⁹ Acaso una figura de lo eterno vista desde el registro arquitectónico del presente y de la continuidad de los “ahoras”. Lo eterno se manifiesta en esa incólume fugacidad irresuelta. Parpadea en lo instantáneo. Lo omnitemporal (o sempiterno), en cambio, sí se da a la escala del presente y, por eso, se manifiesta bajo la forma de la repetición. La fuerza de la fenomenología de Richir estriba en tratar de pensar ese viso de eternidad (o, al menos, el rastro de su fenomenalización) sin entenderlo, *ipso facto*, como *atemporal*. Nos extendemos algo más sobre ello en el *dossier* fenomenológico incluido al final del libro.

tiempo estén nuestras lecturas, por distintas que sean las circunstancias en que la lectura de esa metáfora, allí plasmada, nos encuentra.

En resumidas cuentas, y por sorprendente que parezca, es como si el sentido y afección que ciertas metáforas o imágenes poéticas vehiculan no envejeciera a nuestro ritmo; nos sorprendemos sintiéndolas de igual forma aun en épocas muy distintas de nuestra vida, como si movilizasen en nosotros algo profundo. Una corriente que no corre al mismo ritmo que otros estratos más superficiales de nuestro afecto. Eso mismo ocurre con algunas obras de arte. De hecho, ocurre ante todas las producciones del arte siempre que sea verdadero arte. A decir verdad, dicho ejemplo encierra una de las enseñanzas fundamentales de la fenomenología arquitectónica de Richir y sobre la que quisiéramos terminar, formulándola de modo claro a pesar de haberla avanzado ya en lo anterior: sencillamente somos “sujeto” de diversos modos, en y según distintos registros arquitectónicos a la vez.

6. UNA ARQUITECTÓNICA DE LOS REGISTROS DE FENOMENALIZACIÓN

Y acaso puede que sea esa una de las enseñanzas fundamentales de la revolución que el punto de vista arquitectónico introduce en fenomenología y en filosofía: que eso que llamamos experiencia es o se vive en distintos planos a la vez, separados por auténticos hiatos arquitectónicos, y según ritmos de temporalización diferentes, más o menos salvajes. En todos ellos *estamos*, aunque de modo diverso. Lo que en ellos acontece o se atraviesa es secretamente ejecutivo, así sea —y por paradójico que esto parezca— de modo virtual (o acaso, precisamente, por serlo).

La diferencia de este proceder fenomenológico con el de Husserl estriba en que si bien éste reconocía diversos órdenes de vida y, desde luego, un ámbito de pasividad e incluso todo un halo de experiencias “inactuales” (horizonte noético y noemático), lo inactual solía presentarse como una modificación de lo actual. No es este el caso de lo que Richir denomina “virtual” o, en una terminología anterior, tomada de Henri Maldiney, “transposable”. Lo “virtual” no es algo “potencial” que pueda, *de iure*, modificarse en “actual”. Precisamente en el hecho de la multiestratificación de la experiencia se basa la no equivalencia entre lo “virtual” y lo “potencial” o el par “potencial/actual”³⁰. Retomando el modo en el que ese pródigo de profundidad y precisión que es *Ideas I* de Husserl presenta estos problemas, lo decisivo del asunto está en que el paso de la inactualidad a la actualidad no entraña modificación alguna en la

³⁰ Para más precisiones sobre este punto, el lector puede remitirse al artículo de Richir “Potencial y virtual” traducido por Javier Arias y publicado en *Eikasia*, nº 49, mayo 2013.

“esencia intencional” del acto, mientras que esa otra “operación”, ciega para sí misma, en que consiste la transposición arquitectónica, sí produce una modificación en la esencia intencional de lo arquitectónicamente “transpuesto” (por lo pronto, en la parte de la “esencia intencional” correspondiente a la “materia intencional” —en la terminología de *Investigaciones Lógicas*). Así pues, la multiestratificación de la experiencia a que venimos haciendo alusión no se deja conceptuar en términos de diferencias escalonadas entre actualidad e inactualidad. Estas últimas son diferencias por así decirlo “inermes” respecto del acervo eidético de un acto (como lo son, asimismo, otras modificaciones referidas en la “Quinta” de las *Investigaciones lógicas* y, por antonomasia, la que en *Ideas I* se llamará “modificación de neutralidad”, y que se mueve, como hemos dicho más arriba, en el ámbito de la “posicionalidad”).

Por el contrario, la “transposición arquitectónica” sí trastoca la “materia intencional” o el correspondiente arquitectónico de la misma. Evidentemente, en Husserl, este baile entre lo actual y lo inactual que deja incólumes las esencias intencionales de los actos, se complica en “fenomenología genética”, cuando, contrariamente a la fenomenología estática, no trabajamos ya con sentidos constituidos. Ahora bien, incluso en el caso de la fenomenología genética, parece como si lo actual (un producto constitutivo final actualizable primero, captable después, y luego expresable) estuviera en el punto de mira de la teleología de lo inactual (las obligadas inactualidades correspondientes a lo proto-objetual, a lo pre-constituido o a la llamada pre-donación o “*Vorgegebenheit*”, constituida pasivamente). Hay una línea de despliegue esencial en el proceso constitutivo. Todo está pues en tratar de concebir la experiencia no como una serie de capas ordenadas en relaciones de fundación teleológicamente ordenadas, sino como una pluralidad de registros de experiencia entre los que median auténticos *hiatos* arquitectónicos, se rompe toda génesis eidéticamente regulada.

Ese hiato es el *punctum caecum* que subyace a toda relación de “fundación” entre registros de experiencia. De ahí que del escalonamiento entre estos registros sólo quepa hacer “arquitectónica”. Arquitectónica (y no rapsodia), pues el orden de las constituciones —de las fundaciones— no es cualquiera: hay registros que han de atravesarse —con sus hiatos— para que funcionen otros.³¹ Pero arquitectónica (y no eidé-

³¹ El punto de vista arquitectónico le permitirá a Richir explicar *fenomenológicamente* ciertas típicas psicopatológicas. Así, una disfunción en determinado punto puede inducir un ángulo muerto en la “historia transcendental” de una subjetividad susceptible de acarrear gravísimos problemas. El punto de vista estrictamente eidético hace, en cambio, más difícil considerar el fundamento fenomenológico de ciertos desarreglos psicopatológicos como casos de bifurcaciones arquitectónicas disfuncionales. Por ejemplo, la institución (*Stiftung*) del registro de la experiencia intersubjetiva no puede funcionar correctamente si no funciona con plena libertad el registro de la *phantasia*. Este puede verse “puenteado”, por así decirlo, por la institución de la imaginación; ahora bien, si la imaginación suplanta a la *phantasia* en el registro de la intersubjetividad, ese zurcido o remedo arquitectónico deparará todo género de complicaciones psicopatológicas. La perspectiva arquitectónica da juego para pensar ese tipo de recorridos de “constitución”.

tica) pues se han desfondado toda una serie de denominadores comunes que, por debajo de las consabidas diferencias individuales, aseguraban la justeza y pertinencia de la perspectiva eidética. Para empezar, ya no puede contarse con una dotación eidética impermeable a la “modificación de inactualidad”. En el caso más complejo de la fenomenología genética, cuando nos las habemos con unidades de sentido aún no constituidas, los hiatos arquitectónicos entre registros socavan otro denominador común: el de una teleología, que orientaba los niveles de experiencia arcaicos hacia el mundo de las objetividades constituidas. Y, por último, esos hiatos de que hablamos, y que cercenan toda trazabilidad eidética entre registros, se hacen tanto más efectivos (como factores de desplazamiento, de descabalgamiento teleológico) al desaparecer el último y decisivo denominador común que hacía que la fenomenología genética aún pudiera entenderse como eidética, a saber, el tiempo inmanente como forma de toda experiencia y, por ende, de toda constitución.

Socavado el tiempo inmanente, queda suspendido el supuesto de que la génesis del sentido avanza de ahora en ahora, según la continuidad de los presentes (y ello a pesar de que, por definición, la inactualidad de la mayoría de las retenciones no pueda ya trocarse en actual). Esta puesta en solfa de una “forma general” de la constitución limita el alcance de la eidética. Así, cada registro arquitectónico sólo es parcialmente permeable a los sentidos antes fraguados en otros registros. Los recibe, hiato arquitectónico mediante, traspuestos según una “deformación coherente” (la expresión es de Merleau-Ponty). Esta transposición se produce precisamente porque cada registro arquitectónico tiene su modo propio de temporalización, y donde la continuidad de los ahoras —que en cierto modo aseguraba una fenomenología genética de corte eidético (en clave teleológica)— tan sólo corresponde al registro de experiencia de génesis del sentido más derivado (y en el interior del cual los pasos de inactualidad a actualidad y viceversa no trastocan la esencia intencional de los actos). En resumidas cuentas, este oscuro basamento (del que caben ciertas ordenaciones arquitectónicas en sus registros más arcaicos, eidéticas en los más derivados) nos acompaña en este incansable quehacer forjador de sentido que es nuestra vida y contribuye, desde lo más profundo de nuestra afectividad, a la misteriosa concreción de nuestras vivencias. Sentidos forjados con materiales sitios a una profundidad que se nos escapa. Este extraordinario pasaje de la VIª de las *Meditations Phénoménologiques* de Richir ilustra lo que tratamos de decir. En él empieza Richir refiriéndose a los términos de la filosofía, términos vivos y efectivos cuando, por debajo de ellos, corre vida fenomenológica, corriendo, como hemos señalado, a distinta profundidad arquitectónica. Con él damos término a estas páginas de introducción a ciertos aspectos de su filosofía:

Todos estos términos son la indicación, hecha en lengua filosófica de problemas “por resolver”, y que, en cierto sentido, jamás quedarán “resueltos” porque su “resolución” re-

quiere tiempo, y tiempo según diversos ritmos a la vez, de entre los cuales, algunos, demasiado rápidos, suelen pasar inadvertidos, y en cambio otros, excesivamente lentos, requerirían, sin lugar a dudas, un tiempo de vida que excedería con mucho la duración de una vida humana.³²

³² Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon (Krisis), 1992, p. 379.

