

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA

Volumen IX

Grupo de investigación



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IX
Compiladores: *Julio César Vargas Bejarano, Jeison Andrés Suárez Astaiza*
ISSN: 2027-0208

Volumen IX

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Javier Medina Vásquez
Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle para esta edición

Diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievas
Corrección de estilo: Jeison Andrés Suárez Astaiza
Impreso en: Ingeniería Gráfica S.A.

Universidad del Valle
Ciudad Universitaria, Meléndez
A.A. 025360
Cali, Colombia
Teléfonos: 57(2) 321 2227 - 57(2) 339 2470
e-mail: programa.editorial@correounivalle.edu.co

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.
El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es responsable del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (textos, fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, abril de 2017

CONTENIDO

ARTÍCULOS

FENOMENOLOGÍA, TEMPORALIDAD Y SÍNTESIS

Acerca de la relación de las dimensiones estática y genética en la fenomenología de Husserl

VERÓNICA KRETSCHER 11

El papel de los mínima visibilia y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales

LUIS ALBERTO CANELA 31

El nóema del fenómeno saturado

GERMÁN VARGAS GUILLÉN 41

El problema de la opacidad como elemento de continuidad entre lo simbólico y la experiencia perceptual en la fenomenología MerleauPontyana

CLAUDIO CORMICK 57

Síntesis pasiva y presente viviente

JEISON ANDRÉS SUÁREZ 81

El problema de la temporalidad en la fenomenología inmanente de Michel Henry

MICAELA SZEFTEL 93

FENOMENOLOGÍA,
INTERSUBJETIVIDAD Y ÉTICA

Una subjetividad ética: reflexiones sobre el estatus ontológico de la subjetividad en la fenomenología de Lévinas
HUGO MARTÍNEZ GARCÍA 119

El ordenamiento territorial desde la fenomenología
RODRIGO ESCOBAR HOLGUÍN. 141

Descripción, normatividad e interdisciplinariedad en la fenomenología. Una reflexión a partir del Espíritu Común
BRAYAN STEE HERNÁNDEZ CAGUA 161

Apuntes sobre la relación entre naturaleza y sociedad humana
GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA 183

FENOMENOLOGÍA, KANTISMO
Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Fenomenología e ilusión trascendental: Levinas lector de Kant frente a Husserl
ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN. 207

De la unidad ‘espíritu-naturaleza’. Convergencias y divergencias del ‘Idealismo trascendental’ en Kant y en Husserl
JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO 225

De la Crítica del Psicologismo a la crítica de la psicología
MARIO ARIEL GONZÁLEZ PORTA 243

Teoría de la Práctica-Práctica de la Teoría: Un Diálogo entre Investigación Artística, Danza y Fenomenología
MÓNICA E. ALARCÓN DÁVILA 257

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA
FUNDAMENTAL

Heidegger después de “Ser y tiempo” (1928-1932)

VANESSA HUERTA DONADO 275

**Comprensión de la fenomenología de Heidegger
a partir de la noción de fenómeno**

MARIA DEL MAR ESGUERRA 297

Heidegger: la trascendencia como ser-en-el-mundo

HENRY ESCOBAR 321

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS
DE LA FENOMENOLOGÍA

**Ortodoxia fenomenológica,
fenomenología arquitectónica y estromatología**

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN. 337

**La especificidad de lo fenomenológico.
Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano**

PABLO POSADA VARELA 355

**La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las
implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl)
en la fenomenología de M. Richir**

SACHA CARLSON 391

**Un neo-nominalismo exuberante.
Ensayo de crítica fenomenológica**

JOËLLE MESNIL 421

**Apuntes para una historia del pensamiento
fenomenológico en Brasil: Filosofía y Psicología**

ADRIANO FURTADO HOLANDA 444

TRADUCCIONES

Sobre el papel de la phantasia en el teatro y en la novela

MARC RICHIR. Traductor: PABLO POSADA VARELA. 462

¿Qué es un fenómeno?

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. 476

Mundo y fenómenos

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. 493

El desajuste y la “nada”. Conversaciones con Sacha Carlson

MARC RICHIR. Traductor: JAIME SALCEDO VERGARA 519

Donación y Hermenéutica

JEAN-LUC MARION. Traductor: JORGE LUIS ROGGERO 533

RESEÑAS

El Mundo Social según Husserl

LAURENT PERREAU. Reseña: RODRIGO ESCOBAR-HOLGUÍN 555

Fenomenología y Humanismo

ADRIANO FURTADO HOLANDA. Reseña: SANDRA PARRA ARRIETA . . . 563

COLABORADORES

PRESENTACIÓN

El volumen IX del *Anuario Colombiano de Fenomenología* continúa la tradición iniciada en 2007 por el profesor Pedro Juan Aristizabal, con el apoyo de la Universidad Tecnológica de Pereira, enriquecida por la comunidad fenomenológica colombiana, latinoamericana y europea. Tras ocho años, la Universidad del Valle asume nuevamente el compromiso de compilación y edición de este órgano de investigación filosófica.

Con esta entrega, se evidencia que el *Anuario Colombiano de Fenomenología* se consolida como el órgano de difusión de las investigaciones del *Círculo Colombiano de Fenomenología y hermenéutica*, y como escenario para la publicación de investigaciones realizadas por la comunidad académica latinoamericana y europea. Los artículos, traducciones y reseñas que conforman este volumen ponen de presente la importancia que ha adquirido la fenomenología francesa en la lengua española: el pensamiento de Marc Richir, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y Maurice Merleau-Ponty conforman el principal foco de reflexión de las investigaciones aquí presentadas.

La primera parte ofrece 22 artículos agrupados en cinco secciones: la primera sección está conformada por investigaciones sobre el ‘tiempo y la síntesis’, basadas ya sea en Husserl ya sea en fenomenólogos franceses como Marion, Levinas y Merleau-Ponty. La segunda sección tiene como eje el diálogo entre fenomenología y el kantismo, en sus vertientes teórica y estética. La tercera sección se ocupa de la ontología de Heidegger con algunos aportes entorno a los conceptos de comprensión y ser-en-el-mundo, mientras que la última sección ofrece un amplio panorama sobre las perspectivas contemporáneas de la fenomenología donde se alude a la propuesta fenomenológica de Marc Richir y se reflexiona desde diferentes puntos de vista sobre sus aportes y críticas a la fenomenología de Husserl. A su vez, esta sección incorpora algunos de los debates actuales en la denominada fenomenología no estándar lo que permite discutir problemas en relación a la estructura de correlación, la naturaleza de la reducción trascendental, la “ampliación” de la

fenomenología en forma de una arquitectónica de niveles, la especificidad de lo fenomenológico, los aportes a la psicopatología y finalmente incluir las reflexiones, por mucho novedosas, sobre la dimensión de la imaginación como *Einbildungskraft* y como *phantasia*, todo ello en función quizá del ambicioso proyecto de “refundir” y “refundar” la fenomenología husserliana sobre todo en punto al concepto mismo de fenómeno.

La segunda parte, muy en línea con la última sección, ofrece cinco traducciones cuyo eje temático son los desarrollos de la fenomenología de Richir a los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, en particular a los de “phantasia”, ‘fenómeno’, ‘mundo’, ‘constitución’, ‘dación’, entre otros. La primera traducción a cargo de Pablo Posada Varela incluye una muy bien lograda reflexión sobre el rol fundamental que desempeña la *Phantasia* y la *imaginación* en ciertas producciones artísticas como lo son el teatro y la novela. Las dos siguientes traducciones, a cargo de Jeison Andrés Suárez, incluyen una pertinente discusión sobre el centralísimo concepto de fenómeno en su relación con el mundo; se discute larga y minuciosamente el §7 de *Ser y Tiempo* y algunos textos de *Husserliana XV* e *Ideas I* para destacar las dificultades en torno a la definición de fenómeno que ofrece tanto Husserl como Heidegger. La última traducción, de Jorge Luis Roggero, sobre una conferencia ofrecida por Jean-Luc Marion, tiene por objeto esclarecer el concepto de donación a la luz del análisis hermenéutico.

Finalmente, la tercera parte reseña dos obras donde se abordan los vínculos de la fenomenología con el mundo social y con el tema del ‘humanismo’.

La publicación de este volumen fue posible gracias al apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, y al trabajo de compilación realizado por el grupo de investigación ‘Hermes’. Agradecemos los aportes de autores y colaboradores, por su generosidad, esfuerzo y paciencia a lo largo del desarrollo de este proyecto editorial, esperamos que el resultado sea de satisfacción para todos. También hacemos extensivo un agradecimiento a Carolina Velasco y Alix Daniela Romero, quienes participaron en la organización y revisión de los textos.

Recordamos en estas líneas la memoria de Marc Richir (1943-2015) y Carlos Enrique Restrepo (†2016). Desde la distancia, reiteran su invitación a batirnos con las preguntas fundamentales. Punzante, transita la volcánica frontera entre metafísica y teología. Lo sublime, sol negro, sigue atrayendo. El Dios de la vida, infinitamente lejano, infinitamente silente. “El campo deshabitado se entristece...”

Julio César Vargas B. y Jeison Andrés Suárez
Diciembre de 2016

**LA ESPECIFICIDAD DE LO FENOMENOLÓGICO.
SOBRE LA FIDELIDAD DE RICHIR AL PROYECTO HUSSERLIANO.**

*The specificity of the phenomenological.
On Richir's commitment to the husserlian project*

PABLO POSADA VARELA

Université Paris-Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal

RESUMEN

Husserl fue el primero que dio con la especificidad de lo fenomenológico como puramente fenomenológico. El fenómeno consiste en un todo articulado cuya intensidad y riqueza está, contra lo que se ha solido creer, en correspondencia con su pureza. Así, y teniendo en cuenta esta última coalescencia, releemos la cláusula final del «*Principio de todos los principios*» (*Ideen I*, §24), mostrando cómo ha sido malinterpretado como una limitación de la fenomenalidad. En rigor, la fenomenología richiriana del nada sino fenómeno permanece fiel a esta cláusula final del *Principio de todos los principios* en la precisa medida en que, observándola cuidadosamente en orden al nada sino fenómeno, no busca un más allá de la fenomenalidad en loor de instancias extra-fenomenológicas. El nada sino fenómeno, contrariamente a las apercepciones surgidas de la institución simbólica, guarda una indeterminación concreta a través de un proceso de fenomenalización caracterizado por un

ABSTRAC

Husserl was the first to expose the specificity of the phenomenological as purely phenomenological. The phenomenon is an articulated whole whose intensity and richness are matched by its purity. It is with this coalescence in mind that we return to the final clause of the “principle of all principles” (*Ideen I*, §24), which is often misinterpreted as a limitation of phenomenality. Richir’s phenomenology of nothing-but-phenomenon remains faithful to the final clause of the principle of all principles to the extent that it does not go beyond the (the nothing-but-) phenomenon for the benefit of extra-phenomenological concerns. The nothing-but-phenomenon, unlike the aperceptions issued from the symbolic institution, remains in concrete indeterminacy through the process of phenomenon-alization characterized by a blinking which in its final stage becomes autonomous, even involving subjectivity itself with its phenomenologizing ego.

parpadeo que, en su fase final, se vuelve autónomo, llegando a involucrar a la subjetividad, junto con su yo fenomenológico. El peso de esta autonomización, unido a la *epojé* hiperbólica, delimita la región del más allá del giro copernicano, abriendo así a una fenomenología no estándar (que adquiere la forma de una arquitectónica de los registros de fenomenalización).

Palabras claves: Nada sino fenómeno, parpadeo, *Principio de todos los principios*, *epojé* hiperbólica, Marc Richir, Edmund Husserl

The height of this becoming autonomous, linked with the hyperbolic *epoché*, delimits the region *beyond* the Copernican reversal, thus opening a non-standard phenomenology (that takes the form of an architectonic of the registers of phenomenalization).

Keywords: nothing-but-phenomenon, blinking, principle of all principles, the “beyond copernican turn”, hyperbolic *epochè*, Marc Richir, Edmund Husserl

FENOMENALIDAD PURA Y CONCRESCENCIA

La apuesta de la fenomenología:

la decantación de lo puramente fenomenológico

¿Qué persigue de veras la fenomenología? Cabría preguntarse y, más fundamentalmente ¿qué es lo que realmente hace? ¿Qué es lo propio del quehacer fenomenológico y cuál es la especificidad de su objeto? La fenomenología, suele decirse, busca sacar a la luz “el fenómeno”. Esclarecerlo. Decantarlo. Pero no de cualquier manera, sino como puro fenómeno. He ahí la apuesta implícita pero fundamental de la fenomenología: que haya algo así como *fenómeno* y que tal cosa sea decantable, despejable, relativamente aislable y por lo tanto lo suficientemente consistente como para constituir el tema de un quehacer investigador. La fenomenología supone que, en la experiencia, en lo real o en la vida habría algo así como, enunciado en partitivo, *fenómeno*, y que “eso” sería motivo para una determinada ocupación, i.e. la que recibe el nombre de “fenomenología”.

No es baladí insistir en la mención enunciada en *partitivo* para poner de manifiesto lo extraño de esta suerte de “materia” quintaesenciada en que consistiría *el* fenómeno o *lo* fenomenológico. Efectivamente, el fenómeno parece tejido —si nos dejamos guiar por algunas de las descripciones de Husserl— de un material misterioso e inasible. Un material con la sorprendente propiedad de hallarse en una suerte de extraña coalescencia con la materia misma de que la experiencia está hecha, y acaso también

—pues también ellos son experiencia— de que los sueños están hechos. Se trata, en todo caso, de algo, con un mínimo de consistencia, y que, sea como fuere, guarda como una sorprendente *preeminencia* respecto del mundo o de sus cosas: el mundo “está” “en” ello, y con él sus cosas: en la experiencia que de ello hacemos. “Transcendental” es, precisamente, el nombre que recibe dicha preeminencia. Decimos pues que lo fenomenológico es “transcendental” *respecto* del mundo; pero también respecto del yo o de su “realidad” pues ésta habrá de anunciarse, antes, como fenómeno. He ahí, en cualquier caso, y del peso de la sutil preeminencia de esa “materia” quintaesenciada que es el fenómeno, lo fenómeno, o lo fenomenológico, la razón de su relevancia filosófica, y de la relevancia filosófica de la fenomenología misma. Ahora bien ¿qué se quiere concretamente decir con ello? Y ¿cómo se manifiesta el carácter transcendental de lo fenomenológico? ¿Cuál es su especificidad? ¿Acaso no ha habido transcendentalismos y perspectiva transcendental en general antes e independientemente de la fenomenología?

Estas últimas preguntas pueden declinarse, a fin de cuentas, en los términos siguientes: ¿en qué sentido lo transcendental-fenomenológico (o, si se quiere, lo transcendental de lo fenomenológico) es *distinto* del transcendentalismo clásico, toda vez que el transcendentalismo clásico también reconoce, conforta e incluso entroniza una preeminencia de la experiencia respecto del mundo? Pues bien, esa pregunta domina, en cierto sentido, el proyecto richiriano y precisamente por ello podría hallar, en los términos del pensador belga y valón, una formulación muy precisa y, ahora sí, en términos propiamente richirianos: ¿hay un *más allá del giro copernicano* que no vuelva a caer *más acá*, es decir, que sea, a la vez, distinto del giro copernicano mismo (i.e. el idealismo clásico, en lo que de genérico tiene, y abstracción hecha de sus múltiples variantes) y de aquello que el giro copernicano supera y traspone (i.e. el realismo ingenuo)?¹

¹ Cfr. RICHIR, Marc. *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haya: M. Nijhoff., col. *Phaenomenologica* Vol. 73, 1976. Para un examen detallado de las implicaciones filosóficas e históricas de esta obra, y de esta noción inaugural de Richir (la del *más allá del vuelco copernicano*), pueden consultarse los capítulos I y II de la monumental tesis que Sacha Carlson ha dedicado al desarrollo del pensamiento de Marc Richir. Cf. CARLSON, Sacha. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*. Tesis defendida en abril de 2014 en la UCL (Universidad Católica de Lovaina) bajo la dirección de Michel Dupuis y Guy van Kerckhoven. Precisiones muy esclarecedoras sobre la estructura de esta tesis están disponibles en español en el artículo siguiente: CARLSON, Sacha. «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, revista de filosofía*. Vol. 58, 2014, pp. 9-40. <http://revistadefilosofia.com/58-00.pdf>. Por lo que a nosotros cuenta, así como a este trabajo y a otros anteriores, intentamos captar este

Pues bien, este trabajo es, en último término, un ensayo de elucidación de esta cuestión; cuestión que sólo al final quedará convenientemente esclarecida. Así y todo, en lo que llevamos dicho ya hemos ofrecido no pocos elementos de respuesta. Para empezar, ha surgido la cuestión particular, y difícilísima, de la relación de lo fenomenológico con la experiencia, y que se resume en los difíciles conceptos richirianos del «porte-à-faux» (el desaplomo, el vilo, el estar en falso, el doble fondo) y del «écart» (el desajuste, el margen, una suerte de distanciamiento activo e inherente). Lo cierto es que lo fenomenológico pertenece a la experiencia pero distinguiéndose de ella... pues de otro modo, y si se diera una coincidencia plena, nuestra experiencia sería una perfecta y continua tautología². ¿Pero qué quiere decir que lo fenomenológico es «materia» o «carne» de experiencia al tiempo que se distingue de ella? La clave de este movimiento de diferenciación intrínseca³ (en cierto modo, diferenciación de la experiencia respecto de sí misma), nos la ofrece lo que, a fin de cuentas, constituye el final de este artículo, a saber, el momento de la *autonomización* de lo fenomenológico, del parpadeo fenomenológico, y con ello la *autonomización* del proceso mismo de fenomenalización. Ahora bien, autonomización de lo fenomenológico ¿respecto de qué y respecto de quién? Respecto de la experiencia (sin separarse completamente de ella), y respecto del sujeto o del pensar (sin situarse en franca secesión respecto de ello⁴), pero sin por ello volver al mundo en lo que sería una vuelta al *más acá* del giro copernicano, ni tampoco abismarse en una *physis*, sumiéndose para siempre en una *natura naturans*⁵.

más allá del giro copernicano pensándolo en su coalescencia con la *epojé* hiperbólica, y desde la idea de un fenomenologizar en parte puesto a contribución de la fenomenalización del fenómeno, lo cual sucede en los casos de constituciones no estándar o en régimen de «desalineamiento transcendental». A este respecto cf. POSADA VARELA, Pablo. «Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental». En: *Eikasia* Vol. 58, 2014, pp. 103-124. <http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf>. Volveremos sobre estos puntos más adelante.

² Volvemos con mayor detenimiento sobre esta cuestión en el punto 3.

³ Diferenciación no estancada, no traumática y por lo tanto susceptible de ser trabajada desde dentro y retomada.

⁴ Lo cual es lo propio de las escisiones psicopatológicas y reificadas.

⁵ Ello corresponde al proyecto de determinadas fenomenologías contemporáneas, como la de Renaud Barbaras. Si esa *natura naturans* recibe el nombre de “Vida”, entonces tenemos, en cierto modo, la opción de Michel Henry, y que Sacha Carlson analiza en el siguiente trabajo: CARLSON, Sacha. “Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’. El hiper-cartesianismo de marc Richir y el espinosismo de Michel Henry”. En: *Eikasia*, Vol. 46, 2012. pp. 91-106. <http://revistadefilosofia.com/46-05.pdf>

La autonomización del parpadeo es lo que, en última instancia, constituye la atestación de la independencia relativa del latido del fenómeno (fenomenalizándose) respecto de la experiencia. Sin serle exterior, el fenómeno no coincide del todo con el pulso de la experiencia (contrariamente a lo que la fenomenología de Michel Henry sostiene), sin lo cual no habría parpadeo fenomenológico y la fenomenalización jamás tendría la densidad de un proceso susceptible de notarse (en el sentido de «gnotarse»): el fenómeno, exento de roce con el lugar que lo acoge, pasaría inadvertido. Sea como fuere, sostenemos que Richir le devuelve a lo fenomenológico como tal su dignidad y densidad en detrimento de otras instancias extrínsecas al fenómeno (o a lo fenomenológico)⁶.

El espíritu de la fenomenología: a priori material (Husserl) y autonomización del fenómeno (Richir)

Bien pensado, los desarrollos richirianos cumplen, en cierto modo, lo que ya era una intención husserliana. Efectivamente, la autonomización del parpadeo fenomenológico no hace sino consumir la genial idea husserliana de lo sintético *a priori* como *a priori material* en la pervivencia que este hallazgo fundamental conoce más allá del giro transcendental de la fenomenología. Dicho de otro modo: una vez cumplido el giro transcendental de la fenomenología, y una vez establecida la *Ur-region* de lo transcendental como el lugar donde rigen las leyes de esencia⁷ que ha de investigar la fenomenología, lo que de material tiene esa síntesis *a priori* o, si se quiere, lo que de no kantiana tiene, conduce o puede conducir —es una de sus virtualidades— a esta idea richiriana de una autonomización (en inminencia de ser completa) del proceso de fenomenalización que investigaremos. En ocasiones, la autonomización del fenómeno involucra o incluso *arrastra* a la parte concrescente «subjetividad transcendental» como una parte más de un todo en proceso de autonomización que ya no tiene su centro de gravedad en el sujeto (por mucho que lo experiencial-subjetivo siga siendo su medio).

⁶ En este sentido, y como se verá, la interpretación de la cláusula final del Principio de todos los principios resultará ser un auténtico parteaguas. Esta cláusula final ha sido interpretada por la fenomenología posthusserliana, y en la estela de Heidegger, como limitación de la fenomenalidad. Esta interpretación ha oscurecido el sentido de una fenomenología atendida al fenómeno como tal, atendida pues al espíritu de la fenomenología.

⁷ Estas leyes son siempre la generalización de casos individuales de concrescencia, con una parte dependiente transcendental y una parte dependiente mundana.

Efectivamente, el *a priori* sintético fenomenológico como *a priori* material no tiene su centro o vórtice en el sujeto transcendental constituyente sino en lo fenomenológico mismo, y a ello, como una suerte de medio previo, se pliega la parte dependiente «subjetividad transcendental» del todo de la correlación. Esto ocurre incluso en el caso de las síntesis llamadas «activas». Así, la génesis de una determinada idealidad matemática requiere del sujeto determinadas operaciones, pero las requiere desde la idealidad misma. De ese modo, el matemático, en la profusión de horizontes nuevos e implicaciones intencionales, puede ver su actividad (transcendental) arrastrada, como si hubiese una fundamental pasividad en la hiperactividad más activa, una pasividad que, en rigor, no hace sino traducir la misteriosa no arbitrariedad de las constituciones activas: algo se me impone desde lo fenomenológico, por mucho que sea yo quien lo «haga» y haya de hacerlo, por mucho que «eso», que empieza a dibujarse al hilo de mi actividad, no pueda advenir por sí solo y sin ella.

Tengamos cuando menos presente que esta autonomización del parpadeo fenomenológico, así como la idea de un más allá del giro copernicano, no son más que el resultado de un simple despliegue de la conjugación entre el giro transcendental de la fenomenología y la transposición a ese nuevo marco de la previa idea (anterior al giro transcendental) de un *a priori* sintético material (y no primeramente subjetual). En entero rigor, el giro transcendental de la fenomenología sitúa a lo fenomenológico como ámbito universal o archi-región (y no como región enfrentada al mundo e incluida en él), pero no renuncia a una materialidad de la síntesis *a priori* que ahora ha de encontrar en lo fenomenológico mismo su centro de gravedad como centro de gravedad contradistinto al propuesto por la opción kantiana. Para esta última, la síntesis se hacía con arreglo a categorías de la subjetividad transcendental; para Husserl, la síntesis queda dictada por categorías fenomenológicas respecto de las cuales la subjetividad no es sino una parte concrescente más de una unidad más fundamental que, por veces, arrastra al sujeto, que lo arrastra precisamente bajo el empuje de lo fenomenológico como puramente fenomenológico. Que *ya desde* eso fenomenológico, y no desde el mundo, puedan dictarse esos empujes, esas concrescencias, esas constituciones... he ahí la apuesta de la fenomenología. Y precisamente por ello Richir no es más que un continuador (ciertamente muy original) de Husserl, y quizá su continuador más fiel (de entre sus coetáneos y contemporáneos). Insistir en las diferencias entre Richir y Husserl nos parece, sencillamente, hermenéuticamente superficial y poco fructífero. El punto de vista contrario, y que habla desde el espíritu de la fenomenología, nos parece, con mucho, el más prometedor, y el que, por lo demás, se hace cargo del enorme esfuerzo de lectura de la obra de Husserl que se aprecia en la obra de Richir.

El sentido de lo transcendental-fenomenológico y su legalidad fenomenológica: la dimensión de la concrecencia

Si nos esforzamos por atenernos a la experiencia, si, por lo tanto, permanecemos más acá de todo sistema categorial presupuesto, la fenomenología es transcendental en tanto en cuanto su medio (i.e. el medio *de* lo fenomenológico) ha de ser *recurrentemente atravesado* para así poder el sujeto acceder al mundo. Dicho de otro modo: en todo lo que es del orden del mundo puede advertirse un tránsito previo por lo fenomenológico o, si se quiere, una componente fenomenológica de la que lo real no puede deshacerse, que no puede soslayar para darse. El fenómeno es pues lo que, de nuestra experiencia, se solapa ineluctablemente con el mundo por cuanto se sitúa, necesariamente, más acá de éste, y ello aun cuando este más acá no sea susceptible de ser completamente estabilizado. Lo fenomenológico corresponde, por así decirlo, a esa parte experiencial irreductible que hay en el mundo y que es, a la vez, renuente a toda mera inclusión en el mundo o, cuando menos, a una inclusión a mismo título que las cosas físicas, inertes, así como los sujetos siempre que, claro está, se los interprete a la luz de la actitud natural. Lo fenomenológico es pues lo que, en la experiencia, y *antes de* toda inclusión mundana, ya ha impuesto, secretamente, sus estriaciones e inercias, su propio latido, y, con él, ciertas leyes sutiles (las *fenomeno-lógicas*) que no son las del mundo, ni tampoco las del sujeto, y que valen y se imponen antes que las mundanas, e imponen una gravedad, unas curvaturas que tampoco son las de lo transcendental kantiano, sito en el sujeto, sino las de un ámbito transcendental-*fenomenológico*, sito en una suerte de *entrambos* sujeto-mundo, un vórtice de concrecencia en torno al cual éstos gravitan en jaez de partes absolutamente dependientes.

Es importante señalar que, a pesar de parecer nebuloso e intangible de primeras, lo fenomenológico también tiene sus leyes. De hecho, es precisamente esta sutil legalidad de lo *fenomeno-lógico* puro, recurrentemente distorsionada bajo el peso de numerosas substrucciones, lo que se trata de desentrañar. Sin embargo ¿cabe realmente hacer esta extraña apuesta? ¿De veras hemos de prestarle consistencia y efabilidad a esta feble quintaesencia? ¿Reviste, verdaderamente, *autonomía*, de tal suerte que tenga sentido hacer de ello un *tema*? ¿Tiene sentido empeñarse en perseguir esta decantación de lo fenomenológico puro? ¿No estaremos persiguiendo una quimera? Pues bien, Husserl no parecía tener problemas en endosar tales envites si, contrariamente a lo que suele hacerse, no esquivamos algunas expresiones, cuando menos extrañas, del propio Husserl y en las que Husserl recurrentemente incidía. Nos referimos a expresiones como «fenómenos puros», «mero fenómeno», «purificación fenomenológica» o «purificación transcendental

de las vivencias». Expresiones que la reciente recepción husserliana o bien ha obviado, o bien ha malinterpretado (tildando a Husserl de objetivista, de formalista), o bien ha ridiculizado (tildando a Husserl de ingenuo, de torpe ex-científico metido a filósofo).

Recordemos que estas vivencias transcendentamente purificadas «incluyen» un apareciente, un apareciente que, a su vez, no se reduce a la vivencia. Pero ¿qué significa aquí «incluyen»? ¿De qué tipo de «inclusión» estamos hablando?

Lo cierto es que el sentido que está en juego en esta última expresión, a saber, la que sostiene que el apareciente está «incluido» «en» (el todo de) la vivencia transcendental-fenomenológica (pura) no es el de la inclusión mundana, en cuyo caso la supuesta pureza a que pretende el análisis sí se vería conculcada. Se vería conculcada, efectivamente, en su pretensión de hacer referencia a lo exclusivamente inmanente a lo fenomenológico mismo, es decir, a un más acá del mundo que no recurriese a nada mundano, a nada del orden de la física o de la fisiología. Pues bien, nada de esto ocurre toda vez que nos percatamos de que se trata, en este preciso caso, de una inclusión *mereológica*, es decir, de una inclusión que queda enteramente absorbida, amortiguada o declinada en los términos de una articulación entre partes⁸.

Por otro lado, las partes involucradas en esta articulación revisten idéntica dignidad ontológica. Sólo así pueden estructurar un todo (no preexistente a sus partes) en virtud de una concrecencia que, para ser de veras efectiva (i.e. para no serlo sino en virtud de la concrecencia entre sus partes) requiere que ninguna de las partes involucradas envuelva a la otra. Hay pues concrecencia en tanto en cuanto hay varias partes en relación de dependencia. La unidad del todo resultante nada debe a la preeminencia y preexistencia de un tercio englobante y preexistente. Precisamente por ello la concrecencia es mereológicamente anterior a la inclusión y a la pertenencia⁹ y precisamente

⁸ Cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Introduction à la réduction méréologique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 12. 2013. pp. 189-197. Aprovecho para señalar que, en las líneas que siguen, me veré obligado a hacer referencia a algunos artículos propios. Estas referencias no delatan género alguno de soberbia. Antes bien, son el penoso síntoma de una falencia: el de mi incapacidad, hasta la fecha, de sistematizar de modo solvente lo que tan sólo he podido ir desgranando a retazos y de modo parcial, como un horizonte de investigación aún en ciernes. Es precisamente esta carencia (que confío en poder ir subsanando) la que me obligará a hacer esas referencias para aquel lector que, de estar dispuesto a perdonarme esa carencia, tuviera interés en ahondar en tal o cual cuestión y vislumbrar un itinerario argumental que, de hecho, va más allá de uno u otro trabajo en particular.

⁹ Cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Concrétudes en concrecences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 11. 2012. pp. 7-56.

por ello hay una traducción mereológica de la preeminencia transcendental de que hablábamos más arriba. Tengamos presente, por lo pronto, que el fenómeno —como fenómeno transcendental— constituye, precisamente, esta correlación como todo¹⁰ (que no preexiste a la concrecencia de sus partes), a saber, la infrangible correlación entre lo que es vivido y lo que aparece en la vivencia (sin por ello reducirse a la misma). He ahí la articulación fenomenológica fundamental, «dentro» de la cual se despliegan otras articulaciones. Efectivamente, y por decirlo, de entrada, un tanto apresuradamente, la parte vivida y no apareciente también comporta sus partes (fundamentalmente las varias partes intencionales y las partes hiléticas de la nóesis), así como la parte apareciente y no propiamente vivida comporta las suyas (*grosso modo*, las componentes noemáticas: el núcleo noemático, las modalidades dóxicas, los horizontes internos y externos, etc.).

Hechas estas precisiones, retomemos las cosas desde otro ángulo para así captar mejor lo que está en juego: la apuesta de Husserl consiste pues en pensar una determinada autonomía de lo fenomenológico. Autonomía presuntamente asegurada por el carácter irreductible de la vivencia transcendental (irreductible al mundo, a la fisiología, y a la psicología) como vivencia fenomenológica pura bajo la forma de un todo mereológicamente articulado. Este último carácter se antoja decisivo para que la apuesta husserliana se extienda a este otro punto, capital, y relacionado con el anterior de forma intrínseca, es decir, no simplemente añadida o adosada: esta estructura de correlación a la que hemos hecho alusión permite no sólo que haya «decantación» del fenómeno, sino también «efabilidad». Hay, en definitiva, una conjugación entre la purificación de lo fenomenológico, su autonomía, y el despliegue de sus articulaciones como articulaciones mereológicas. La articulación entre irreductibles en concrecencia que preside al fenómeno hace que sea posible decir algo de ello sin romper su pureza. Es más: la pureza transcendental *se vuelve más acusada a medida que ahondamos en la multiplicación de las articulaciones mereológicas, rastreando todo género de irreductibles*¹¹. Ahora bien, esta conjugación tan sólo vale a condición de que estén, entre sí, no en relación de preeminencia (o sumisión) sino en relación de concrecencia. Pues bien, esta última prevención es una suerte de *traducción mereológica* de la cláusula final (y aparentemente

¹⁰ Sobre la interpretación mereológica del giro transcendental de la fenomenología es referencia obligada la excelente tesis doctoral de SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín, *Fenomenología transcendental y ontología*. Madrid: Editorial UCM. 1991.

¹¹ Cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Phénoménalité pure et démultiplication de la concrecencia. Sur le dessein de la réduction méréologique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 14. 2015. pp. 57-97.

limitante) del célebre «principio de los principios» de *Ideas I*. Detengámonos un momento sobre ello.

SOBRE LA CLÁUSULA FINAL DEL *PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS* (IDEEN I, § 24) Y SU MALINTERPRETACIÓN RECURRENTE

Dimensión de la concrecencia y «límites» de la fenomenalidad: hacia una interpretación mereológica de la cláusula final del Principio de todos los principios

El problema de la articulación fenómeno-*lógica* del fenómeno puro reside, como lo hemos dejado presumir, en su sutileza o, por ponerlo en otras palabras, en el hecho de que su tenue dibujo corra constantemente un riesgo de substrucción a cargo de instancias situadas más allá de lo fenomenológico o, para ser más precisos, en el exterior del estricto medio de concrecencia entre las partes de (l todo de) la vivencia transcendental como vivencia transcendental purificada. Ahora bien, esta vivencia transcendentalmente purificada parece admitir, como empezamos a advertir, una interesantísima traducción mereológica. Una vivencia transcendentalmente purificada es un todo de correlación transcendental enteramente «mereologizado», es decir, un todo cuyas partes han quedado reducidas a ser nada sino partes. Ese carácter ontológico de las partes marca el tipo la dimensión de articulación de lo fenómeno-lógico. Evidentemente, la «mereologización» puede no ser completa. Ahora bien, a sobrehaz del rigor de la concrecencia, van desgranándose las heterogeneidades, las irreductibilidades como irreductibles que, sin embargo, son partes absolutamente dependientes. Así, en cierto modo, el fenómeno se da, si retomamos la expresión del interesantísimo fenomenólogo español Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, bajo la forma de una «oscuridad distinta»¹². La sutileza de la oscuridad distinta, la sutileza de su anatomía, se hace compleja a medida que la vivencia se purifica; de ahí que el carácter articulado de lo fenómeno-*lógico* y el carácter purificado (de toda ontología o posición) estén, como hemos señalado, íntimamente correlacionados.

Hay pues, contra lo que pudiera parecer, una correlación entre efabilidad (en abundancia por la multiplicación de las articulaciones) y purificación. Es, paradójicamente, como si la concrecencia estrictamente mereológica y anti-conjuntista estuviese tanto más asegurada cuantas más fueran las partes involucradas en dicha concrecencia. Efectivamente, a medida que lo

¹² Cfr. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. «L'obscurité de l'expérience esthétique», in *Annales de phénoménologie* N°10, 2011, pp. 7-32. También se puede consultar su obra *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Brumaria/Eikasía. Madrid, 2014.

fenomenológico se ve menos y menos gravado de posición y posicionalidad, liberado de la pertenencia (de estructura conjuntista) a un mundo omni-englobante, las implicaciones intencionales ganan una libertad inaudita de proliferación que, a fin de cuentas, no hace sino responder a la exigencia de lo transcendental, es decir, a una exigencia de constitución que lo fenomenológico asume enteramente (destituyendo al mundo de toda posibilidad de asumirla). Así, no es baladí hacer notar que, en régimen fenomenológico, la pureza lleva aparejada no ya la simplicidad (o lo formal), sino, por el contrario, una incoercible proliferación de articulaciones bajo la forma de horizontes múltiples de implicaciones intencionales expandiéndose en todas las direcciones de la correlación transcendental. Lo fenomenológico *puro* se traduce por la más formidable proliferación de contenidos o de «partes disyuntas» (en los términos de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas*), pero siempre, claro está, a condición de que sean nada sino partes o partes absolutamente dependientes y se atengan a los límites de la concrecencia. Pero es que, contra lo que pudiera parecer, es esa tesitura de concrecencia la que más y mejor asegura la irreductibilidad entre las partes, es decir, su heterogeneidad. La tesitura de máxima dependencia ofrece la mejor y más fundamental resonancia fenomenológica de la heterogeneidad.

La dificultad de atenerse a los límites de la fenomenalidad, de fenomenologizar a sobre y de concrecencia

Se habrá adivinado que la pureza fenomenológica se refiere a una autonomía de lo fenomenológico que jamás observamos como tal y que, por ende, no dejamos de rebasar en sus estrictos límites. Este rebasamiento de los estrictos límites de lo fenomenológico se hace, precisamente, en detrimento de la sutil riqueza articulada de lo fenomeno-*lógico* como articulación de irreductibles en concrecencia, como sutil retícula de partes disyuntas mutuamente dependientes. El inconsútil tejido de lo fenomenológico, en su oscuridad distinta, se ve entonces envuelto, a su vez, en otras instancias. Lo cierto es que esta oscuridad distinta es fácil de obliterar, aunque no de romper pues precisamente estría un ámbito que, al fin y al cabo, es transcendental, siempre recurrentemente atravesado.

Pues bien, esa misma obliteración es lo que, diga lo que diga la reciente fenomenología francesa, denuncia la cláusula final del célebre *Principio de todos los principios*, enunciado en el § 24 de *Ideen I*: el análisis filosófico se expone al peligro constante de sobrevolar (o sorprenderse, inadvertidamente, sobrevolando) y así hasta cierto punto *sobreseer* la fina anatomía mereológica de esta correlación transcendental entre la vivencia pura y lo que en ella aparece. Esta inercia de sobrevuelo, Husserl la detectó bastante antes que

Merleau-Ponty. De hecho, la denuncia no pocas veces como un filosofar excesivamente teórico y que deja caer sus teorizaciones como «desde arriba (*von oben herab*)», sin mirar por la experiencia misma, sin fenomenologizar a sobrehaz de experiencia (y de fenómeno). Citemos la célebre formulación del principio, subrayando la que hemos llamado su «cláusula final»:

Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al *Principio de todos los principios*: que *toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento*; que *todo lo que se nos ofrece en la 'intuición' originariamente* (por decirlo así, en su realidad en persona) *hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da*¹³.

Los límites a no rebasar no son (contra lo que ha solido pensar gran parte de la fenomenología francesa contemporánea, galvanizada por la obsesión heideggeriano-derridiana de la «superación») cualesquiera supuestos límites que se le hubieran impuesto a la fenomenalidad. Antes bien se trata de los límites *de* la fenomenalidad en el sentido subjetivo del genitivo: son los límites *dentro de los cuales* la fenomenalidad no es *nada más que* fenomenalidad, los límites en el interior de los cuales y en la observancia de los cuales la fenomenalidad *se limita a* (no) ser (sino) pura fenomenalidad.

Pues bien, insistimos en que existe un modo estrictamente mereológico de declinar esa importantísima cláusula final del *Principio de todos los principios*. Efectivamente, esos límites, en la comprensión mereológica que operativamente late y alienta en el *Principio de todos los principios*, son, como ya habíamos adelantado, los límites de la concrecencia misma, es decir, de la relación mereológica (de concrecencia) entre partes absolutamente dependientes. Por ponerlo en otros términos: se trata de los límites dentro de los cuales las partes son *nada sino partes*, es decir, partes entre las que sólo caben relaciones mereológicas de concrecencia, de absoluta dependencia. De ese modo, esos límites son aquellos 1) en el interior de los cuales lo fenomenológico puro se despliega en el esplendor de sus múltiples

¹³ HUSSERL, Edmund. *Husserliana*. Bd. III, 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und hänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel. 1950. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976. pp. 43-44. Edición castellana que hemos: *Ideas I*. Trad: Antonio Ziriñ Qujiano. México: UNAM, Fondo de Cultura Económica. 2014. p. 129. El original alemán dice así: «[dass] jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der "Intuition" originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt». Un ejemplo de infracción de este principio y de su cláusula final lo tenemos en la denuncia de un filosofar hecho de teorías dictadas desde arriba, sobrevolando la experiencia, que hace el propio Husserl en el § 55 de *Ideen I*, sobre todo en Hua III/1, pp. 120-121.

articulaciones (fenomeno-*lógicas*), 2) y más allá de los cuales lo fenomenológico se ve privado de su autonomía, obliterado en su intrínseca riqueza, obturada la infinita sutileza de toda esa red de implicaciones intencionales por instancias extra-fenomenológicas de sobrevuelo que provocan el sobreseimiento de esa plétora de articulaciones, turbada como queda la fina dimensionalidad de estricta concrecencia en que se despliegan. En resumidas cuentas, esta decisiva cláusula final del *Principio de todos los principios* no ha de tomarse como una limitación de la intuición y menos aún como una limitación limitativa o limitante (en el sentido de empobrecedora) del ámbito de lo fenomenológico.

Se entenderá pues que, contra lo que ha solido decirse, el *Principio de todos los principios* en absoluto instaura una limitación *objetiva* u *objetual* de la intuición (nada de eso hay) que convendría denunciar como si de una vergonzosa recaída en la metafísica se tratara. Por el contrario, *lo que de veras plantea un problema* y que, en rigor, constituye la auténtica razón de ser de esta cláusula final, está en mantenerse en fase con el dominio fenomenológico de la intuición (o con la intuición en lo que de estrictamente fenomenológico tiene) sin rebasarla; y donde dicho rebasamiento, precisamente, iría en detrimento de una riqueza interna de articulaciones que se vería, decíamos, obliterada, sobreseída o dejada a su suerte de alienación.

El problema, la auténtica dificultad (es decir, lo que en absoluto va de suyo, lo que justifica la vigilancia a que impetra esta cláusula final) reside, precisamente, en arreglárselas para permanecer, estrictamente, *en el interior* de los mentados límites. No se trata pues de ir más allá de (los límites de) la intuición dadora para así alcanzar lo dado o la donación, sino de abrirse a la riqueza intrínsecamente fenomenológica de lo dado precisamente en tanto en cuanto está dado en concrecencia con la intuición dadora (en su faz noética o vivencial), es decir, en los estrictos límites de ésta, y donde, justamente, permanecer en estos límites, en esta dimensión de concrecencia o de máxima dependencia mereológica, representa la mejor forma de ponderar lo irreductible, lo heterogéneo, y de verlo canjeado al infinito en concepto de implicaciones intencionales inagotables. Sólo «en el interior de estos límites» puede lo dado estar a la altura de su transcendencia y manifestarse en modo máximamente concreto la manera en que esa transcendencia *me* es y da noticia de sí como irreductible a mi vida (aunque sólo dada y dable a mi vida). Efectivamente, sólo a sobrehoz de esa fina dimensión de concrecencias puede fenomenalizarse, en su entera concreción, el fenómeno, y lo hace, inevitablemente, según una proliferación inacabada de partes dependientes (intencionalmente implicadas) que, justamente, hay que tratar de no obturar. Se trata pues de seguir esta trayectoria reticular dentro de los límites de ese

campo de concrecencias, tejido inconsútil de nada sino partes, resistiendo a toda tentación de sobrevuelo. ¿Por qué? Pues precisamente porque no sólo hay una *correlación transcendental constituyente* formada por las dos partes no independientes del todo del fenómeno sino también una *correlación fenomenologizante no constituyente pero sí fenomenalizante* formada por el fenomenologizar y la correlación transcendental misma¹⁴. Un fenomenologizar de sobrevuelo induce automáticamente falsos concretos, es decir, falsos todos independientes¹⁵.

Ahora bien, resistida esa tentación de sobrevuelo, situarse a sobrehaz de concrecencia nos enfrenta a una desesperante indeterminación que explica, por lo demás, la pregnancia de la mentada tención. Esta indeterminación es tanto más desesperante por cuanto que se adivina, en ella, *concreción*. Es, en rigor, indeterminación en concrecencia, y ello hace que dicha indeterminación sea indeterminación genuinamente fenomenológica (hecha de nada sino partes) y no pura diseminación significativa (hecha, precisamente, de partes relativamente independientes, es decir, de partes que puede ser todos). Todo está pues en no desfallecer ante este fino campo proliferante, y rastrear las implicaciones intencionales (cuya forma mereológica es, precisamente, la de nada sino partes en concrecencia) tan lejos como la concrecencia pidiere y, claro está, hasta donde el fenomenologizar alcanzare, y hacerlo sin dar esa concrecencia por perdida, sin sobreseerla ya que luego volverá bajo la forma de una constitución alienada, no reconocida como tal. Ahora bien, a toda esta dramática fenomenologizante del rastreo de concrecencias preside la notable salvedad de que el carácter de transpasibilidad (por retomar la expresión de Henri Maldiney) de una fase de presencia se funda, a su vez, en el hecho de que un determinado fenomenologizar, una *Leiblichkeit* dada, nunca sabe ni podrá saber de qué

¹⁴ Hemos investigado de cerca esta correlación, que hemos entendido como una cinestesia fenomenologizante, distinta de las cinestesis directas y constituyentes, en los siguientes trabajos: POSADA VARELA, Pablo. «Prises à parties: remarques sur la kinesthèse phénomenologisante. Concrétudes en concrecences II». En: *Annales de Phénoménologie*. Vol. 13. 2014. pp. 87-122. Así como cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante». En: *Investigaciones fenomenológicas*. Vol. 11. 2014. pp. 223-248. http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen11/pdf/11_Posada.pdf

¹⁵ Obviamente, el fenomenologizar induce modificaciones en la fenomenalización del campo transcendental. Para un tratamiento más pormenorizado de esa cuestión, me permito remitir a los siguientes trabajos: POSADA VARELA, Pablo. «Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénomenologisant». En: *Eikasia*, Vol. 51. 2013. pp. 49-82. <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>

es capaz y dónde están, a ciencia cierta, sus límites¹⁶. Como ya señalara Spinoza, no sabemos lo que un cuerpo puede.

Cumple insistir, una vez más, en que hay una relación intrínseca entre la riqueza de articulaciones del fenómeno (i.e. de partes disyuntas en concrecencia) de un lado, y la pureza fenomenológica del otro, como si lo uno fuera el recíproco garante de lo otro, como si lo uno tan sólo alcanzara a decantarse y estabilizar su decantación recurriendo a lo otro, en una suerte de círculo virtuoso, de misteriosa reciprocidad no tautológica que conforma todo el misterio de un zig zag fenomenológico fructífero. Esto nos obliga a medirnos, en todo caso, al problema del acceso a la fenomenalidad o, más bien¹⁷, al de sus estrategias de decantación, a la alquimia fenomenologizante de su purificación y estabilización como fenomenalidad pura o nada sino fenomenalidad. Junto a la cuestión de su decantación asoma la temática, pareja, de su *intensificación*, que está, a su vez, conjugada con la de la proliferación de los elementos que la componen, en régimen de partes disyuntas absolutamente dependientes y articuladas en relaciones de concrecencia.

Todas estas secretas vinculaciones, e inadvertidas conjugaciones configuran la apuesta husserliana que, en cierto sentido, y como veremos, Richir renovará y tomará a su cargo en tanto en cuanto busca decantar el fenómeno como *nada sino fenómeno*. De ello se seguirá una radicalización de la autonomía de lo fenomenológico, comprendido, a partir de entonces, en su proceso mismo de *fenomenalización*. Se entenderá entonces que esta cláusula final del *Principio de todos los principios* represente un auténtico parteaguas del que puede también derivarse una interpretación distinta, más practicada y frecuentada en los tiempos que corren. Digamos unas palabras sobre ella.

La presunta «superación» de la fenomenología y la interpretación limitativa de la cláusula final del Principio de todos los principios

La interpretación genérica a que nos referimos ve en esa cláusula limitante del Principio de los principios un residuo más de esa metafísica de la presencia y de la objetualidad de la que Husserl sería un exponente más. Esta interpretación ve pues una suerte de contradicción entre esta cláusula limitante y el Principio de los principios, que se considera limitado y pervertido por dicha cláusula.

¹⁶ Así, Richir conceptúa con no poco tino la finitud como la indefinición del límite entre lo finito y lo infinito, como el hecho de que siempre nos hallemos indefinidamente entrando en el infinito de la masa de los fenómenos por fenomenalizar, de los sentidos por hacer.

¹⁷ Pues ya siempre estamos en el medio de la fenomenalidad: hay fenómeno, ciertamente; pero no hay puro fenómeno y menos aún fenómeno en exclusiva. Hace falta la reducción para encaminar una decantación que, sin embargo, jamás es completa.

De este modo, estas formas de rebasamiento trans-fenomenológico se hacen o bien, como veremos, hacia un fundamento transfenomenológico de lo fenomenológico, o bien hacia una suerte de instancia *otra*, inmanente (es el caso de Michel Henry) o trascendente (son los casos de Jean-Luc Marion o de Emmanuel Lévinas). En este último caso se da una ruptura de la correlación trascendental. En el primero, se busca para ella un asiento trans-fenomenológico, fundándola en una suerte de *natura naturans* de la que la correlación surgiría o emanaría, como una suerte de espuma aparente de un proceso más fundamental (se trata, más o menos, de las posiciones del último Merleau-Ponty o de Renaud Barbaras; pero también, en cierto sentido, de las de Heidegger o el último Fink; y acaso también de la del Fink de la meóntica del espíritu absoluto, horizonte que despunta ya al final de su VIª *Meditación Cartesiana*). En estos últimos casos, y por retomar filosofemas que el propio Renaud Barbaras ha puesto en boga, nos las tenemos aquí con una suerte de *natura naturans* en que quedaría sumida la correlación trascendental misma, y de la que esta última sería mera excrecencia. Efectivamente, este movimiento basal de la *physis* constituiría algo así como una versión más líquida y originaria de la correlación trascendental, y que iría más acá de su irreductible dualismo¹⁸, suerte de prueba fehaciente de su no originariedad¹⁹.

Sea como fuere, en todos estos casos, lo puramente fenomenológico apenas sería un momento de paso, un estadio que conviene abandonar, la simple espuma de instancias más *graves* y supuestamente más arcaicas y fundamentales (del orden del mundo o no) a las cuales convendría remitirse y rendirse. La inconsistente espuma de lo fenomenológico puro encontraría por fin su asiento o, cuando menos, su pertinencia: Vida, Donación, Otro, Ser, Naturaleza, *Physis*, Carne no serían sino otros tantos nombres para estas instancias trans-fenomenológicas que, precisamente, creen detectar en la cláusula final del *Principio de todos los principios* una limitación y no una sutil invitación a decantar un medio frágil e inasible *en los límites del cual* se despliega, precisamente, la riqueza de lo fenomenológico puro. Lo fenomenológico puro queda pues tapiado para siempre o desleído, sepultado por algo presuntamente más fuerte. Sin embargo, y a pesar de esta torsión trans-fenomenológica, el orden de lo fenomenológico como tal jamás podrá quedar destituido

¹⁸ También es ese, en cierto sentido, el movimiento de delicuescencia buscada del *In-der-Welt-sein* llevado a cabo por Heidegger en *Sein und Zeit*. Sobre este punto, la explicación lúcida de: BITBOL, Michel, *De l'intérieur du monde*. Paris: Flammarion, 2010. pp. 680-681.

¹⁹ Contra ello, Richir ha insistido en la irreductibilidad de un dualismo vida-mundo, siendo ambos abismos irreductibles el uno al otro.

de su preeminencia transcendental. Cosa bien distinta es que estos proyectos trans-fenomenológicos, galvanizados por la heideggeriana obsesión (agravada por Derrida) de tener que superarlo todo, equivoquen la posibilidad de su decantación como tal.

Frente a esta perspectiva, se trata de mirar hacia los estrictos límites de lo fenomenológico (como nada sino fenomenológico), en el interior de los cuales liberará Richir, en lo que representa una formidable recuperación del *espíritu* de la fenomenología²⁰, toda una proliferación de articulaciones fenomenológicas²¹, tanto bajo la forma de *implicaciones intencionales* como, merced a una radicalización de la *autonomía* de lo fenomenológico en que habremos de ahondar, bajo el modo de *implicaciones específicamente arquitectónicas*. Así, lo que rebasa este medio de lo fenomenológico se revelará, precisamente, como aquello que induce toda suerte de deformaciones y forzamientos. A decir verdad, es eso mismo lo que recibe, en Richir, el nombre de «institución simbólica».

Evidentemente, conviene advertir de entrada que no pretendemos asimilar los recientes ejemplos de instancias extra- o meta- fenomenológicas recientemente citadas, y que tratan de otras opciones supuestamente fenomenológicas, a casos de lo que Richir llama institución simbólica. En absoluto. El análisis de dichas instancias y su oposición a lo fenomenológico puro (que, repetimos, es todo lo contrario de lo vacío o incluso de lo formal) husserliano (o richiriano) debería constituir, en la prolongación de los dos primeros apartados de este trabajo, el objeto de otros debates (en parte basados en señalar las malinterpretaciones heideggerianas de la categoría formal husserliana de «objeto» u «objetualidad»)²². Ahora bien, el reproche oculto estriba en no reconocer el presunto carácter fenomenológico de dichas instancias. En todo caso, si nos concentramos, ahora, en la institución simbólica, es porque, en Richir, lo simbólico es lo que representa lo extra-fenomenológico. Será pues lo que nos permitirá cercar, *en negativo*, lo que Richir entiende concretamente por *nada sino fenómeno*, cercado por aproximaciones sucesivas hasta el momento en que el *nada sino fenómeno* se ofrece de modo «positivo»: se tratará, como veremos, del momento de autonomización del movimiento de fenomenalización.

²⁰ Aunque haya de ser a veces frente a una *letra* que, de todas formas, Husserl siempre entendió como provisional.

²¹ Lo que recibirá, en la conceptualidad richiriana (inspirada aquí por Kant), el nombre de esquematismo.

²² A este respecto, la primera parte del trabajo cfr. POSADA VARELA, Pablo. «Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante». *Art. cit.* y «Phénoménalité pure et démultiplication de la concrecence. Sur le dessein de la réduction méréologique». *Art. cit.*

Así pues, al fin de confluir hacia el medio de lo (nada más que) fenomenológico de modo *concreto*, hacemos ahora el esfuerzo de partir desde su extremo opuesto: el de su forzamiento aperceptivo, pues es ahí, en el medio de lo simbólico, donde bañamos con mayor frecuencia y desde ahí, *desde* ese medio ciertamente heterogéneo, desde donde lo fenomenológico es, nos dirá Richir, «entre-apercebido». Lo cierto es que no podemos saltar por encima de las apercepciones de lengua (y de la institución simbólica en general) pues éstas son un componente fundamental de uno de los terrenos privilegiados de la atestación concreta de lo fenómeno: el del sentido haciéndose. Digamos, para explicitar mejor nuestro itinerario (con el fin de clarificar nuestra exposición), que una vez cumplida cierta delimitación abstracta de lo fenomenológico puro, dirigimos nuestros pasos hacia el terreno, más concreto, de su atestación en el seno de lo que Richir llamaría un «fenómeno de lenguaje»²³. Precisamente por ello, necesitamos hacer un pequeño rodeo por la institución simbólica y las apercepciones que ésta vehicula y que no dejan de instilar en nuestra experiencia todo género de forzamientos y substrucciones.

REBASAMIENTO POR SUBSTRUCCIÓN EXTRÍNSECA (SIMBÓLICA) Y REBASAMIENTO POR DESAJUSTE INTRÍNSECO (FENOMENOLÓGICO)

Digamos, en primer lugar, que la institución simbólica es necesaria a todo «sentido haciéndose». Ésta puede, claro está, evolucionar y elaborarse desde dentro. Ahora bien, en cualquier caso, extrae sus recursos en novedad del ámbito de lo fenomenológico puro. La institución simbólica representa el orden *ya constituido* o, mejor dicho, el orden de lo *reconocible*, el recurso en y depósito de identidades aperceptivas que, en todo momento, nos permite hallarnos, reconocernos, proyectarnos y narrarnos.

La institución simbólica está pues constituida, en lo esencial, por lo que Husserl denominaba *Stiftungen* y *Urstiftungen*. Lo instituido (*gestiftet*) reviste la forma de una apercepción respecto de una multiplicidad o indeterminidad fenomenológica que la desborda. Ahora bien, manteniendo presente lo que hemos abordado en la sección precedente, la especificidad de lo simbólico no reside en el hecho de verse desbordado por lo fenomenológico, sino antes

²³ Para un análisis pormenorizado del concepto richiriano de “Fenómeno de lenguaje”: cfr. CARLSON, Sacha: “Aproximaciones richiriana a la fenomenología del lenguaje”. En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 363-388. <http://revistadefilosofia.com/47-18.pdf> . en una excelente traducción de Alejandro Arozamena. Cfr. también: POSADA VARELA, Pablo: “Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir”. En: *Revista filosófica de Coimbra*, Vol. 46. 2014. pp. 397-428. Fundamentalmente los puntos 4 y 5 (pp. 413-427) titulados respectivamente “¿Qué es un ‘fenómeno de lenguaje?’” y “La temporalización del fenómeno de lenguaje y el sentido de una arquitectónica fenomenológica”.

bien en el hecho de *gestionar* o *negociar* ilegítimamente ese desbordamiento recurriendo a un *rebasamiento* no fenomenológico de lo fenomenológico. Mas he ahí lo que, precisamente, quedaba explícitamente prohibido por la cláusula final del *Principio de todos los principios*.

El problema no está tanto en el desbordamiento, sino más bien en el *lugar* en el que (y hacia el cual) éste se produce. Así, la experiencia, cuando está a vueltas con un sentido por hacer, puede verse desbordada, *aunque dentro de los límites* de lo fenomenológico mismo, según un desfase *intrínseco* a lo fenomenológico. Sin embargo, lo simbólico gestiona la proliferación fenomenológica justamente al abandonar el estricto plano de lo fenomenológico, incluso rebasándolo simbólicamente con la ayuda de todo un sistema de forzamientos aperceptivos relativamente extrínsecos al campo fenomenológico. Hay pues desbordamiento simbólico de lo fenomenológico en el sentido de un englobamiento —siempre sobresimplificador— que lleva la indeterminación fenomenológica a una suerte de *encuadramiento* con arreglo a un *tipo* aperceptivo que permite y promueve un reconocimiento y, de resultas de ello, la posibilidad, para el sí-mismo humano, de orientarse en el campo de la experiencia.

Nuestra experiencia, claro está, tiende a este género de desbordamientos simbólicos de lo fenomenológico que, desbordándolo, lo reencajan y reencajados. Y es precisamente eso lo que denuncia y localiza, magistralmente, la cláusula final del *Principio de todos los principios*. Como hemos señalado, lo más difícil es tenerse en el interior de los límites fenomenológicos impuestos por la intuición. Paradójicamente, la estricta observancia de los límites impuestos por la cláusula final del *Principio de todos los principios* promueve la proliferación e ilimitación más grandes, la versión más concreta (la más fenomenológica, la más *a sobre* haz de experiencia) de lo ilimitado, de lo irreductible, de lo heterogéneo. En otras palabras, sólo a condición de mantenerse en el interior de dichos límites nos abrimos a un desbordamiento *concreto*, a un desfase que, con todo, está en fase con lo fenomenológico. La dificultad de atenerse a esos límites es debida, en gran parte, a la connivencia o incluso a la colusión entre apercepción y auto-apercepción. Precisamente este extremo hace de la reducción de lo simbólico a lo fenomenológico una tarea tan sumamente ardua: somos *nosotros mismos*, en nuestra identidad, quienes estamos en juego, y la reducción se hace a riesgo del sí-mismo en su identidad, amenazada por la liberación de lo fenomenológico como tal.

Todo el esfuerzo de Richir consistirá en recuperar, por entre esta malla aperceptiva, el fenómeno como nada sino fenómeno, es decir, el fenómeno exento de apercepciones, lo cual no quiere necesariamente decir que esté exento de «sentido», e incluso de un sentido por hacer que, antes bien, será,

como veremos, *entre-apercebido*. Sólo así es posible comprender la viveza del funcionamiento aperceptivo mismo. *Grosso modo*, el análisis fenomenológico se revela, en este sentido, como indisociable del análisis de las instituciones simbólicas. Así, el hacerse del sentido es indisociable de un determinado recurso a lo simbólico. En otras palabras: sólo desde la experiencia del fenómeno como nada sino fenómeno tomamos relativa conciencia de las substrucciones aperceptivas. Y sólo a la luz de esta experiencia se nos ofrece la posibilidad de una verdadera re(con)ducción arquitectónica de los diferentes estratos aperceptivos de tal suerte que las apercepciones que en ellos habitan nos aparecen como cuestionables, contingentes, surgidas de un «hiato» respecto de lo fenomenológico.

Frente a este rebasamiento respecto de lo fenomenológico que introduce lo simbólico (rebasamiento de sobrevuelo que induce un sobreseimiento de la concrecencia), hemos de retornar a esa otra posibilidad de la experiencia que consistiría en un rebasamiento concreto del pensar por lo fenomenológico cuando aquél se sorprende a sí mismo a vueltas con un sentido haciéndose. Efectivamente, la práctica de la fenomenología entiende habérselas con el fenómeno comprendido como *Sache*, como concretud. Ahora bien, esta concretud jamás está completamente dada, y jamás se da *ante* la conciencia, como si su esencial tendencia a la desfocalización fuera la cifra de su transcendencia. El fenómeno toma siempre el contrapié de la conciencia. Así, el fenómeno es siempre lo que, anunciándose a la conciencia, termina por eximirse de la misma. No obstante, esta exención no es la propia de un *rebasamiento masivo*²⁴. De ser así, no habría siquiera fenómeno que constatar. Se trata, antes bien, de un *rebasamiento concreto* merced al cual la conciencia puede sentirse o notarse rebasada. Rebasada no sólo respecto del fenómeno, sino respecto de sí misma por lo que de afectividad moviliza o con-trae consigo el fenómeno.

En todo caso, ambos rebasamientos (i.e. el rebasamiento fenomenológico, por un lado, y el rebasamiento ontológico, objetual, o incluso simbólico por el otro) no son, claro está, del mismo género. Ni siquiera son coextensivos, como si el segundo tomase el relevo del primero y lo prolongase. Digamos que el hecho de que la conciencia vaya más rápida y más lenta que sí misma, y que en ningún momento consiga coincidir consigo, es la atestación misma de la transcendencia de mundo de los fenómenos, y atesta, asimismo, que

²⁴ Lo cual es, en cambio, el caso del trauma. No es, en cambio, el de la experiencia de lo sublime. Richir constata que se trata, en este último caso, del único fenómeno de exceso que, rebasando masivamente la subjetividad, no es, a pesar de todo, traumático. Su exceso se traduce por una *Spaltung* dinámica, una incitación a hacer sentido, a fenomenalizar.

dicha transcendencia pertenece a la pura fenomenalidad de los fenómenos, es decir, de los fenómenos como *nada sino* fenómenos. Experimentar, a sobrehaz de la conciencia, esta transcendencia —atestada en el desfase interno a una fase de presencia de un sentido haciéndose— manifiesta también que dicha transcendencia no procede de ningún género de exceso ontológico trans-fenomenológico, sino de una transcendencia fundamental únicamente inscrita en la fenomenalidad²⁵. Contra la supuesta imposición masiva de objetos mundanos o de significaciones ya siempre hechas, la irrupción del fenómeno está, al menos en parte, *en fase* con la conciencia. Se trata, en rigor, de un desfase concreto, de un desfase que no es ruptura ni rebasamiento masivo, de un desfase en fase o que, por así decirlo, permite una transpasibilidad interna a la fase.

Vistas las cosas desde otro ángulo, y retomando cuestiones que ya habíamos tocado al principio de este trabajo, la inasibilidad del fenómeno se deja, en cierto modo, comprender como inasibilidad de la conciencia respecto de sí misma. El fenómeno revela a la conciencia esta parte de sí misma insospechada, y con ella, recursos inadvertidos con los que no se contaba, y sobre los que la vigilia no tiene poder alguno, recursos que no están disponibles ni son movilizables a placer. El fenómeno genera, en nuestra afectividad, una parte emergida de modo inopinado, tras la cual la conciencia corre, y que se pone a congrescer con lejanías de mundo, lo uno suspendido a lo otro²⁶. Ahora bien, esta parte escapada o en vía de escape no es una parte alienada.

Efectivamente, y haciéndonos eco de esto último, hay, a decir verdad, varios tipos de indisponible, varios tipos de ausencia. Hay ausencias en fase con la fenomenalización, y ausencias que, gravitando en torno a ella, la polarizan de modo intrínseco e inducen, como dice Richir, «lagunas» o «ángulos muertos» en el proceso de génesis de sentido. Así, conviene distinguir cuidadosamente lo que, por un lado, es una *no presencia* que, sin embargo, contribuye al sentido y, por el otro, una ausencia que procede del inconsciente (simbólico), y uno de cuyos orígenes podría ser una experiencia traumática (y que termina revirtiendo en una *no experiencia*). Este último tipo de ausencia arraiga y se potencia desde la estructura de la imaginación, pero sin que, claro está, la sola *Stiftung* de la imaginación haya de conducir a

²⁵ Dicho de otro modo, una transcendencia propiamente “transcendental”, es decir, transcendental-fenomenológica.

²⁶ El punto de vista mereológico y la idea de las partes que sólo pueden ser partes permite una concepción “positiva” de la suspensión fenomenológica. Suspendido es lo que queda expuesto a concrescencia. A este respecto, Cfr. POSADA VARELA, Pablo. —“Concrescences en souffrance et méreologie de la mise en suspens. Sur les conséquences contre-ontologiques de la réduction méreologique». En: *Eikasia*. Vol. 49. 2013, pp. 281-306. <http://revistadefilosofia.com/49-14.pdf>

desarreglos afectivos. Antes bien éstos quedan potenciados por la estructura misma de la imaginación en tanto en cuanto la imaginación provee, desde su estructura, el modo en el cual una ausencia *en secesión* induce sus efectos²⁷. Ahora bien, esta ausencia no ha de confundirse con la de los fenómenos de mundo ni, correlativamente, con la de la conciencia, también ausente a momentos, o cuando menos en desajuste respecto de sí misma. Esta última, ausencia fenomenológica, contribuye al hacerse del sentido, mientras que aquélla, vacío simbólico, agravada, por así decirlo, por la estructura de la imaginación, impide el quehacer del sentido e induce lo que Richir llama «lagunas en fenomenalidad»²⁸. El desajuste interno de lo fenomenológico respecto de la fase de presencia de un determinado campo fenomenológico no constituye un desfase por siempre desfasado (escisión psicopatológica) sino un desfase-en-fase. Este desfase-en-fase contribuye a relanzar el hacerse del sentido. Así, este desfase, para mantener su condición de fecundo, se guarda de bascular en simple secesión.

Contentémonos con esbozar una traducción mereológica para esta diferencia de rebasamientos, que también es, como acabamos de ver, diferencia entre tipos de ausencia. Así, diremos que el desfase interno o desfase en fase (o *de* la fase) no rompe la dimensión o el campo de los fenómenos como tejido concrecente de nada sino partes, es decir, que no introduce, en el campo transcendental, y merced a un fenomenologizar de sobrevuelo²⁹, todos relativamente independientes. Por el contrario, mantiene a las partes, a pesar de la violencia de su disyunción, en su estatuto de nada sino partes,

²⁷ Cfr. RICHIR, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Jérôme Millon. 2004.

²⁸ Cfr. RICHIR, Marc. *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon. 1988.

²⁹ Dicho también de forma muy esquemática, y sin abandonar el terreno del análisis de inspiración mereológica, quizá cabría arriesgar la siguiente contraposición, interna, esta vez, al desfase que hemos llamado “desfasado”, “por siempre desfasado”, i.e. irrecuperable (al menos tal cual) para una determinada fase de presencia: 1) si dicho desfase desfasado está empuñado por el sujeto, tenemos un caso parejo al de la metafísica; 2) si dicho desfase desfasado funciona anónimamente, sin estar empuñado por el sujeto, entonces tenemos un franco caso de psicopatología. Así, la traducción mereológica de algunos análisis fenomenológicos de ciertas psicopatologías (no es lo mismo la histeria, que la perversión, que la esquizofrenia, la manía, la depresión o la fuga de ideas) es objeto de algunos de nuestros trabajos en curso. Parte de estos análisis contempla lo que dicta la correlación fenomenologizante citada más arriba, y complementaria de la correlación transcendental. Así, la configuración mereológica propia de cada campo psicopatológico implica un determinado fenomenologizar; y ello, de acuerdo con esas implicaciones específicamente fenomenologizantes que Fink estudió en su *Sexta Meditación Cartesiana*, y que precisamente conforman una correlación fenomenologizante. Evidentemente, en este campo de análisis cobra una insospechada pertinencia el concepto finkeano de “anonimato fenomenologizante”, y cuya especificidad y riqueza se han visto sistemáticamente escatimadas al no ser dicho anonimato claramente diferenciado respecto del anonimato transcendental, que es de otro orden, y que compete a la correlación transcendental constituyente.

apostando por el hecho, a todas luces paradójico, de que precisamente en jaez de absoluta dependencia mereológica se revela, en su máxima concreción y a la menor distancia fenomenológica posible, el *sentido* de la irreductibilidad y heterogeneidad de las partes³⁰. Precisamente por ello puede este desfase intrínseco contribuir, sin infundir polarizaciones extrínsecas, a la *vivacidad* del sentido haciéndose. Esta modalidad del rebasamiento, al tiempo que observa la cláusula final del *Principio de todos los principios*, dibuja relaciones muy particulares entre la experiencia o el pensar (un pensar que no es de sobrevuelo, ni se sostiene en el firmamento de las apercepciones) y el fenómeno. La experiencia del sentido haciéndose o de la fenomenalización de un sentido es lugar privilegiado de este desfase intrínseco, de este desfase en fase con la experiencia de tal forma que esta última se ve ahondada, ampliada, y no escindida.

**FENOMENALIZACIÓN, REFLEXIVIDAD DEL FENÓMENO,
Y AUTONOMIZACIÓN DEL PARPADEO FENOMENOLÓGICO:
HACIA UN MÁS ALLÁ DEL GIRO COPERNICANO**

Intentemos aproximarnos al movimiento de fenomenalización del fenómeno, a la dinámica de reflexividad, como veremos, del fenómeno mismo, comprendido, asimismo, como parpadeo fenomenológico. Retomemos esta polaridad que hallamos en todo fenómeno concreto (o concretizándose) y que hace de él algo relativamente instituido y fijado de un lado, y salvaje del otro. Polaridad que atraviesa, necesariamente, el proceso de fenomenalización. Apelemos a un pasaje en el que Richir se explica sobre su idea de fenomenología:

«Ésta [la fenomenología] se halla, a nuestro parecer, intrínsecamente vinculada a la fenomenalización, es decir, al parpadeo fenomenológico, que reconocemos, en Merleau-Ponty, cada vez que habla de lo «movido [bougé]» o del «tremolar [tremblé]», pero que ya encontramos en Husserl en el carácter inasequible de la «vivencia» —que los análisis tan sólo consiguen jamás determinar de manera provisional, *entre* el carácter finito de la intuición, que ya siempre es apercepción (aún cuando es de distintos tipos) y la infinidad de sus implicaciones en flujo»³¹

³⁰ He ahí una de las novedades de esta forma de hacer filosofía que es la fenomenología respecto de, por caso, el idealismo clásico.

³¹ «Elle [la phénoménologie] est pour nous intrinsèquement liée à la phénoménalisation, c'est-à-dire au clignotement phénoménologique, dont nous trouvons la place, chez Merleau-Ponty, chaque fois qu'il parle de «bougé» ou de «tremblé», mais qui est déjà chez Husserl dans l'insaisissabilité du «vécu» —que les analyses ne déterminent jamais, finalement, que de manière provisoire, *entre* la finité de l'intuition, qui est toujours déjà aperception (même si les types en sont différenciés) et l'infinité de leurs implications en flux. ». RICHIR, Marc. *L'expérience du penser*. Grenoble: Jérôme Millon. 1998. p. 8.

Así, tenemos que:

- 1) **por un lado** hay fenómeno, anuncio y «presencia» de algo que hace sentido y que se ofrece como no siendo la conciencia, es decir, como teniendo un sentido, un tiempo y espacio *suyos*. Así y todo, del fenómeno hay, sin embargo, «intuición». «Intuición» efectuada en y por una conciencia finita: el sentido del fenómeno se mide, por así decirlo de entrada, según el inevitable rasero de la finitud de la conciencia y se ve sucesivamente acercado y tallado con arreglo a apercepciones en las que resuenan otras constituciones de otros sentidos instituidos.
- 2) **por el otro**, la intuición se ve superada, desde el interior de su escala u horquilla de fenomenalizaciones (siempre *humana demasiado humana* cabría decir), por el fenómeno; fenómeno del que hay, a pesar de todo, intuición, pero intuición situada bajo la égida de una apercepción o de un sistema de apercepciones. La escala de nuestra presencia (y de las presencias que somos capaces de fenomenalizar) configura la escala de ritmos a que podemos asistir y dar asistencia, ritmos de sentido cuyo despliegue conseguimos, mal que bien, seguir, y más o menos ensamblar y retomar en un mismo espacio-tiempo: precisamente el de nuestra presencia y el de las presencias de las cuales somos humanamente capaces. Ahora bien, todo el problema, como se habrá intuido, reside en que, por definición, la escala del fenómeno ni está ni corresponde a nuestra escala: he ahí la cifra de su arcaísmo, de su salvajería. Es lo que Richir sugiere en este sorprendente pasaje que nos servirá de transición hacia el vértigo que encierra la autonomización de la fenomenalización:

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” requiere 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 humana³².

³² «Tous ces termes sont l'indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes «à résoudre», et qui, en un sens, ne seront jamais «résolus», parce que, en un autre sens, leur «résolution» demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d'autres, excessivement lents, demanderaient sans doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine». RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon. 1992. p. 379.

Nos percatamos de que nos las habemos de veras con un fenómeno tan pronto como observamos que éste se nos da mediante una suerte de palpitación entre la presencia y la ausencia, entre la intuición finita y aperceptivamente cercada, y cierta dispersión o indefinición (así se trate, como veremos, de una indefinición concreta, y no de una pura diseminación). El movimiento que es testimonio de la fenomenalidad de un fenómeno, lo denomina Richir «parpadeo fenomenológico [*clignotement phénoménologique*]». En realidad, esto supone no hay algo así como *la fenomenalidad*, supuesto objeto de la fenomenología según algunas interpretaciones contemporáneas. No hay, en ningún caso, un fenómeno de la fenomenalidad o la fenomenalidad como fenómeno. No hay fenómeno privilegiado (i.e. el fenómeno de la fenomenalidad), sino antes pluralidad originaria de fenómenos distintos que se manifiestan como auténticos fenómenos por cuanto parpadean entre la presencia y la ausencia. Este parpadeo es su proceso de fenomenalización (como fenomenalización *suya*). Efectivamente, el fenómeno tan sólo se nos da bajo la especie de un parpadeo entre la presencia y la ausencia, y donde dicho parpadeo constituye «el esquema fundamental de la fenomenalización»³³. En otras palabras: la concretud del fenómeno se atesta *en y por* el proceso de su fenomenalización como fenomenalización *suya*, es decir, como fenomenalización *suya a pesar y acaso a costa* de la *nuestra*. De ahí que, en repetidas ocasiones, y señaladamente en sus *Méditations Phénoménologiques*³⁴, Marc Richir insista, forjando para ello un neologismo que toma el explícito contrapié de Heidegger, en la *Jeseinigkeit* del fenómeno, a la vez³⁵ acogida y amenazada por una *Jemeinigkeit* de la subjetividad; *Jemeinigkeit* amenazada, a su vez, por la fenomenalización de esa *Jeseinigkeit*, pero, a la vez que amenazada, ampliada, ahondada, conectada con insospechados recursos propios.

Que la *Jeseinigkeit* del fenómeno deba componerse, acordarse, fraguarse un espacio en la *Jemeinigkeit* de la subjetividad, y que lo haga a su costa, significa que hay fenómeno, es decir, fenómeno por fenomenalizar o, lo que tomado en su sentido más amplio (y más profundo) viene a ser lo mismo, sentido por hacer. Pues bien, esta extraña figura se sustenta, en el fondo, en una de las características fundamentales del fenómeno entendido como

³³ Ahora bien, este esquema no es un fenómeno. No es el fenómeno de la fenomenalidad. No hay fenómeno de la fenomenalidad sino procesos de fenomenalización de una pluralidad originaria de fenómenos. Entronizar un fenómeno de la fenomenalidad representaría un caso insigne de lo que Richir llama “simulacro ontológico”. A este respecto: CARLSON, Sacha: “Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de ‘simulacro ontológico’ “. En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 243-250. <http://revistadefilosofia.com/47-13.pdf>

³⁴ RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*. *Op. cit.*

³⁵ Amenazada en tanto en cuanto puede, en cualquier momento, mudarse en simulacro ontológico.

proceso de fenomenalización: su reflexividad. Ahora bien ¿qué hemos de entender por ello? ¿Qué es pues algo tan aparentemente extraño como la «reflexividad» del fenómeno?

Comenzar a responder a la pregunta es percatarse de que el fenómeno está a la vez a distancia de sí mismo (merced a un desajuste interno) y de camino hacia sí mismo, y todo ello en virtud de otro *a la vez* ciertamente paradójico: lo está a la vez *en virtud* de la subjetividad (que le habilita, mal que bien, un espacio-tiempo) en lo que de transcendental tiene, y *a pesar* de la subjetividad (que, humana demasiado humana, le cierra ese espacio), en lo que de auto-aperceptivamente sesgada —i.e. de humana— ésta tiene. La reflexividad del fenómeno consiste, precisamente, en esa reversión constante hacia sí mismo del fenómeno, oponiéndose así a nuestras captaciones aperceptivas, pero ayudándose, a un tiempo, de nuestra *Leiblichkeit* como espacio-tiempo de fenomenalización cuyos recursos permanecen, para nosotros, insospechados.

La dificultad está en comprender *el tipo de constitución transcendental* absolutamente *sui generis* que está aquí en juego. Se trata, en cierto modo, de una suerte de constitución transcendental *no estándar*, intrínsecamente *periférica* y, con todo, *transcendental*; transcendental porque pasa, necesariamente, a través de la subjetividad, aunque pase para manifestarle, a la subjetividad, su carácter periférico, inesencial, y el hecho de que la plena manifestación del fenómeno se situaría un punto más allá del linde de su desvanecimiento. Este paradójico terreno, hecho de inminencias contrapuestas y en equilibrio metaestable, es lo que Richir llama el «más allá del giro copernicano». Pero ¿qué *pasa* entonces a través de la subjetividad? ¿Qué la atraviesa dejando caer sobre ella el anatema de inesencial y periférica (y sin embargo necesaria a la manifestación de dicha inesencialidad, correlativa del arcaísmo del fenómeno)? Nada más y nada menos que la reflexividad *del* fenómeno, pero como reflexividad *suya*, como proceso de fenomenalización propio. Ahora bien, con todo y con ello, esta reflexividad *del* fenómeno³⁶ tan sólo puede tener lugar *en* y *a través* de la subjetividad. Se fragua necesariamente en el medio de la experiencia (que siempre es experiencia *mía*) y constituye la parte eminentemente fenomenológica de la misma. Así pues, el pensar, la experiencia, se ven, en parte, hipotecados, siendo parte (más que arte) de la fenomenalización del fenómeno, hechos

³⁶ Serie de virazones, indefinidas y en contrabalanceo, hacia un *de suyo* que, sin embargo, no se asemeja al *de suyo* zubiriano porque no está ni mucho menos dado de entrada, estabilizado, y menos aún establecido en el ser, sino antes bien en un entramos móvil de lo fenomenológico

al proceso sin aguardar beneplácito ninguno, madera de fenomenalización en lo que de salvajemente *suya* tiene ésta.

Hablar de una reflexividad inherente al fenómeno alberga la consecuencia ontológica fundamental de que el fenómeno concreto jamás esté dado si no es *en parpadeo*, en y por su fenomenalización. Todo ello entraña, inevitablemente, toda una profunda revisión del sentido del cuestionamiento fenomenológico. Cuestionamiento que Richir esboza en el siguiente pasaje, y en contraste con otros puntos de vista procedentes de la tradición fenomenológica (notablemente el de Heidegger, que Richir no dudará en calificar de «reducción aristotelizante» de la cuestión fenomenológica). El comentario de este pasaje nos permitirá retomar, de modo sistemático, y a modo de conclusión, los puntos capitales de nuestra exposición:

Contra lo que aún creía Heidegger, en lo que supone una esplendorosa reducción de la cuestión fenomenológica (de hecho: reducción aristotelizante), esta última no es la del aparecer como tal, ni tampoco la del aparecer de lo aparente, sino, precisamente, la de lo que, fenómeno inasible *como tal*, se pone a temblar o a moverse, a parpadear, como las estrellas del firmamento, *entre* la aparición y la desaparición, autonomizándose, de ese modo, de suyo, en el seno de una reflexividad propia, sin concepto, y dentro de la cual no remite sino a sí mismo y desde sí mismo, en las trizas [lambeaux] de su propia fenomenalidad, haciendo que se desvanezcan los términos (las apercepciones) que nos permitieron, las más de las veces, acceder al fenómeno³⁷.

Al leer estas líneas, reparamos en aquello hacia lo cual debería tender el trabajo de fenomenalización desde el interior de la propia fenomenalización. En otras palabras, el texto nos indica, al menos formalmente, de qué género sería la fenomenalización que más se aproximara al fenómeno como nada si no fenómeno, es decir, al fenómeno exento de todo gravamen aperceptivo alienado o no integrado, a su vez, en el proceso de fenomenalización³⁸.

³⁷ «Contrairement à ce qu'a encore cru Heidegger dans une fantastique réduction de la question phénoménologique (en fait : réduction aristotélisante), cette dernière n'est pas celle de l'apparaître comme tel, ni celle de l'apparaître de l'apparaissant, mais celle, précisément, de ce qui, phénomène insaisissable *comme tel*, se met à trembler ou à bouger, à clignoter comme les étoiles du ciel, *entre* l'apparition et la disparition, en s'autonomisant par là pour lui-même, au sein d'une réflexivité propre, sans concept, où il ne renvoie qu'à lui-même et qu'en lui-même, comme en les lambeaux de sa phénoménalité, faisant s'évanouir les termes (les aperceptions) qui nous ont, le plus souvent, permis d'y accéder». RICHIR, Marc. *L'expérience du penser. op. cit.* p. 8.

³⁸ La reducción fenomenológica puede entenderse como un proceso de integración trascendental de apercepciones; integración, por lo demás, entendible también como "mereologización", es decir, como canjeo y desleimiento de dichas apercepciones en calderilla de nada sino partes en concrecencia.

O, si se quiere, el texto nos informa del rasgo que nos permitiría reconocer una verdadera fenomenalización, a saber, una fenomenalización *en cuyo incipit palpitate el fenómeno mismo y no nuestros propios conceptos, palabras, apercepciones* y demás distorsiones del ritmo *propiamente* fenomenológico (y nada más que fenomenológico) de la la fenomenalización.

Apuntamos aquí, sin duda, a ese momento estructural señalado, y *vertiginoso*, en el cual el parpadeo fenomenológico ya no está inducido por forzamiento conceptual alguno (forzamientos necesarios, por lo demás, en la previa aproximación) sino que *se autonomiza*, nos dice Richir, «en el seno de una reflexividad propia, sin concepto». Lo cierto es que el fenómeno, por inasible que sea, termina por parpadear, en un momento insituable de su fenomenalización, *exclusivamente* a partir de sí mismo, convirtiéndose, *a través y/pero a pesar nuestro*³⁹, en su propio centro. Este vertiginoso momento de autonomización del parpadeo constituye la comparecencia directa y distinta, aunque oscura⁴⁰, y desajustada respecto de nuestras escalas de fenomenalización, del *centro* de gravedad de la concrecencia del fenómeno; concrecencia recóndita y, con todo, distintamente sentida (precisamente como *suya*) en una suerte de inconsútil consistencia. Esta «consistencia» es la de una *nada* o *nonada* (Richir usa la voz francesa «*rien*», que aún encontramos en el catalán «*res*») que, sin embargo, no es pura Nada (para lo que Richir usa el término «*néant*»). Efectivamente, no es puramente nada lo que está aquí en juego, sino no-nada, es decir, «algo» que es «nonada»⁴¹, nonada que es un mínimo de algo, sutil concretud acreditada en tanto en cuanto el movimiento de parpadeo entre la aparición y la desaparición del fenómeno es, precisamente, susceptible de *autonomizarse*, de no vivir y latir de suyo y desde sí, más allá de ser pura reacción a los forzamientos aperceptivos con los que, por lo demás, ha de incoarse necesariamente todo análisis fenomenológico.

La fenomenalización del fenómeno accede aquí a un estadio cualitativamente distinto. El proceso de fenomenalización dobla un cabo desde el instante (insituable e indeterminado) en que el parpadeo es reconocido o fenomenologizantemente apercebido como autónomo o, cuando menos, en

³⁹ Una vez más nos enfrentamos a la difícil expresión (que no podemos sino verter en esta suerte de torsiones sintácticas) del terreno paradójicamente transcendental del más allá del giro copernicano y merced al cual la inesencialidad de nuestro espacio subjetual ha de entenderse, a pesar de todo, como transcendental-constituyente en sentido amplísimo.

⁴⁰ Cfr. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. «L'obscurité de l'expérience esthétique». En: *Annales de phénoménologie*. Vol. 10. 2011. p. 7-32.

⁴¹ Para estas cuestiones, puede leerse con mucho provecho el extraordinario artículo de SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín. «No, nonada, mónada en el pensamiento contemporáneo español». En: *Teorema*. Vol. 20/1. 2001. pp. 109-122.

vía o inercia de autonomización de acuerdo con una cohesión *suya*, es decir, con una cohesión cuyo centro de gravedad reside en el fenómeno mismo. Esta autonomización vale como la atestación última del hecho de que, una vez alcanzado determinado estadio en el proceso de fenomenalización, es fenómeno y no pura ilusión, simulacro o concepto lo que se halla en la punta del parpadeo. Así, esta autonomización, que, en el fondo, es fenomenológicamente indiscernible de una *inminencia* de autonomización o de una autonomización en inminencia, revela, a fin de cuentas, que, efectivamente, era un fenómeno como nada sino fenómeno lo que *resistía* y desbarataba (en parte) nuestras presiones aperceptivas (siempre humanas demasiado humanas). La aceleración final del proceso de fenomenalización acaecida en clave de autonomización manifiesta que, efectivamente, *algo* —por *nonada* que sea— minaba por dentro y desde su mínimo de consistencia nuestras apercepciones, trayendo de ellas su pretensión a tocar de lleno con una *Sache*, cavando así el abismo entre lo simbólico y lo fenomenológico. Se trata pues de *algo* (así sea «nonada»), y de *algo* positivo y con gravedad propia, aunque recóndito y sumido en las profundidades de la vida y del mundo pues sabemos que el fenómeno, en sentido fenomenológico, se extiende por entre los dos términos del *a priori* de correlación, pesando en su entrambo⁴². El fenómeno se descubre de repente como pesando por sí mismos, pesando desde su fenomenalidad pura, en un entrambo que suspende toda referencia al sujeto o al objeto. Correlativamente, el parpadeo fenomenológico es, ahora, algo más —más hondo, más fundamental, más arcaico— que la composición resultante de una reversión o virazón contrariada por lo simbólico. El vértigo de la autonomización reside, precisamente, en que lo fenomenológico puro no se revela ya *en negativo* o por efecto de contraste. Antes bien se pone de manifiesto que el parpadeo lo es, efectivamente, *del* fenómeno, y que aquél tiene, en el fenómeno, su verdadera matriz, la auténtica fuente de su pulsación o latido.

La autonomización del proceso de fenomenalización del fenómeno como fenomenalización *suya*, y como parpadeo no pulsado ya por nuestros excesos aperceptivos, se siente como el vértigo de una inminencia de mundo (el mundo arcaico de ese fenómeno) *sin nosotros*. Y, sin embargo, esta fenomenalización, por salvaje y arcaica que sea, no es pensable sin sujeto. Así se plantea de nuevo la cuestión de una suerte de transcendentalismo no estándar propio de un más allá del giro copernicano y donde, hasta cierto punto, podría decirse sin contradicción que la «inminencia de desaparición» del sujeto es «transcendental» o «constituyente» respecto del

⁴² De ahí que el *de suyo* del fenómeno como nada sino fenómeno no sea el *de suyo* zubiriano.

fenómeno entendido como nada sino fenómeno, es decir, como fenómeno en inminencia de centrarse en una reflexividad suya. He ahí toda la dificultad de este «más allá del giro copernicano» que Richir lleva tratando de pensar y de urbanizar desde el comienzo de su obra. Nos parece, en todo caso, que este «más allá», por cuanto no es un rechazo de lo trascendental sino una profundización, lejos de conculcar el proyecto de Husserl lo amplía. En rigor, y como ya habíamos adelantado al principio de nuestro trabajo, es algo así como la expresión de un ahondamiento en lo que de material tiene lo sintético *a priori* husserliano. En lo sintético *a priori* husserliano, una vez nos las habemos con la *Urregion* «conciencia trascendental» (y que «contiene» al mundo como parte no independiente), duerme la posibilidad (imposible en un marco kantiano) de un trascendental constituyente *precisamente en virtud de* su carácter periférico respecto del fenómeno mismo o de la cosa misma, lugar en el que, por lo demás, Husserl siempre situó (contrariamente a Kant) el centro de gravedad de lo fenomenológico. Ahora bien, por evitar toda malinterpretación y aclarar la especificidad de este terreno el más allá del giro copernicano, no es baladí advertir que otro tanto ocurre con fenómenos «subjetivos» como puedan ser «afectos»: su entera fenomenalización implica también una suerte de inminencia de desaparición del sujeto trascendental, pero donde (he ahí la paradoja) éste es o se hace constituyente de modo no estándar y trascendentalmente desalineado, por así decirlo trascendental constituyente *en desapareciendo*. Nos las habemos, en definitiva, con una práctica hiperbólica de la fenomenología que, sin embargo, permanece en estricta fidelidad con un proyecto, el de Husserl, y un espíritu, el de la fenomenología, que son y seguirán siendo el asunto de la fenomenología.

**ESBOZO DE DIFERENCIA ENTRE INDETERMINACIÓN CONCRESCENTE
ALINEADA (ESTÁNDAR) E INDETERMINACIÓN CONCRESCENTE
DESALINEADA (NO ESTÁNDAR): APUNTES SOBRE UN RÉGIMEN
HIPERBÓLICO DEL PENSAR**

Aclarada la continuidad genérica del proyecto richiriano con el espíritu de la fenomenología, y que, como hemos visto, puede definirse, frente a las derivas de la fenomenología francesa contemporánea y postheideggeriana en particular, como una estricta observancia de la cláusula final del *Principio de todos los principios* (lo que revela la genuina fidelidad a Husserl del modo de hacer fenomenología del filósofo de origen valón), insistamos ahora, para concluir, y aunque sólo haya de ser de modo esquemático, sobre la diferencia que existe entre un régimen hiperbólico del pensar, propio de una

fenomenología no estándar (en la que Husserl, a sabiendas o no, también abunda), y el género de indeterminaciones (que no calificaríamos ya de hiperbólicas) a que ha de enfrentarse una fenomenología estándar.

En régimen de fenomenología estándar, el todo del fenómeno se nos escapa, claro está, en la precisa medida en que se concretiza al infinito, y al albur de múltiples implicaciones intencionales (que constituyen, *grosso modo*, los horizontes internos y externos del fenómeno). Sin embargo, el tipo de indeterminación que pone en juego —i.e. que consigue fenomenalizar— la *epojé* fenomenológica hiperbólica urdida por Richir es de un género enteramente distinto. Digamos que conmueve la fase de presencia misma, que trastoca la fase misma de la fenomenalización, y ello antes e independientemente de que esa fenomenalización sea (o no) infinita. Precisamente por ello, la *epojé* hiperbólica suspende la supuesta centralidad de mi subjetividad trascendental (como fase de presencia o espacio de fenomenalización), su lugar pretendidamente matricial, y a partir del cual aflorarían, paso a paso, y en imbricaciones sucesivas, las distintas implicaciones intencionales⁴³.

Así pues, la hipérbole no sólo emite una duda en punto a la indeterminación e incompletud de un proceso de fenomenalización, sino que pone en duda la propia *pertinencia* de dicho proceso (al que el sujeto trascendental accede) como verdadero vórtice de la concrecencia que se estuviere fenomenalizando. De ahí que la *epojé* hiperbólica instile una duda de un nuevo

⁴³ Como si, en los términos de la IIIª Investigación Lógica, de un sistema de partes mediatas reconducibles a una parte inmediata se tratara. Permítaseme citar una parte del siguiente trabajo: POSADA VARELA, Pablo. “Tiempos, espacios, abismos. Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica en sentido pleno”. En: *Eikasia* Vol. 61. 2015. pp. 35-48. <http://revistadefilosofia.com/61-02.pdf> que nos parece, aquí, y a tenor de lo que se está discutiendo, poder revestir cierta relevancia: “Así, por ejemplo, podemos recopilar, aquí y allá, algunos elementos de traducción mereológica de esta situación si retomamos el tratamiento de la diferencia entre *partes próximas y remotas* que nos brinda Husserl en los §§ 18, 19, y 20 de la 3ª *Investigación Lógica*. Haremos entonces notar (teniendo en cuenta lo que acabamos de referir, a saber, que la traducción mereológica de la multiestratificación de la vida trascendental correspondería a una pluralidad de registros de concrecencia, pero nunca a una concrecencia entre registros) que *no cabe ya*, como Husserl pretendía, reconducir esta diferencia entre partes próximas y remotas a esa otra diferencia, que entra en boga en esos mismos párrafos de la 3ª *Investigación*, entre *partes mediatas e inmediatas*. Dicho de otro modo: sostener que hay arquitectónica en sentido fuerte quiere decir que *hay partes irreductiblemente lejanas* (no sólo *de facto*), que hay pues auténticos abismos en el fondo de los cuales se producen concrecencias suyas que sentimos o entreapercibimos en parpadeo; concrecencias, por lo tanto, que tienen sus espacios y sus tiempos. La irreductibilidad de esas lejanías queda definitivamente sancionada (y sólo aproximable en parpadeo) merced al desalineamiento trascendental al que hemos aludido en la primera parte de este trabajo” (p. 46).

género, y que ataca a la fase de presencia de la propia fenomenalización tal y como la dispone y habilita el sujeto fenomenologizante en su unión (en la diferencia) con el sujeto transcendental. Esta suspensión hiperbolizada que *suspende el espacio de fenomenalización de la suspensión misma* instila un tipo nuevo de duda cuyas extrañas formulaciones podrían ser: ¿y si la parte de fenomenalidad que se solapa con la fase de presencia no fuera, respecto del fenómeno, es decir, respecto del todo concreto en concrecencia, más que un simple pecio periférico, inesencial al verdadero pliegue o vórtice en torno al cual el fenómeno inicia su movimiento de reflexividad como reflexividad *suya*? ¿Y si, a fin de cuentas, la fase de presencia de que somos capaces, y con la que se inicia el movimiento de fenomenalización, tan sólo estuviera en fase con una insignificante esquirla del todo del fenómeno, de un todo del fenómeno cuya fenomenalización viniese lanzada desde un *centro de gravedad* situado a contrapié de la fase de presencia misma abierta por *nuestra* suspensión, de nuestro «campo transcendental» (como diría Husserl), es decir, de lo que la suspensión deja en suspenso? La fase de presencia habilitada por el suspender mismo se vería, a su vez, suspendida como tal fase; y suspendido el suspender en lo más vivaz de su performatividad; pero suspendido, en rigor, por formar inadvertidamente parte⁴⁴, y de modo insospechadamente periférico, de un ritmo de fenomenalización que la rebasa ampliamente, pero donde el incluso hemos perdido la *dimensionalidad* de ese rebasamiento, el horizonte de indeterminación hacia el que avanza y se hace la concrecencia.

Pues bien, con todo y con ello, sólo *desde* una fase de presencia *vivida*, es decir, desde lo que Husserl llamaba un «presente vivo», y a pesar de que su dimensionalidad —i.e. el campo transcendental sobre el que abre— quede como tal en suspenso, podemos acceder al fenómeno. He ahí por qué, con haber, cierto es, una clara coalescencia entre *epojé* hiperbólica y más allá del giro copernicano, ese *más allá*, sin embargo, no representa en absoluto una recaída en el otrora imperante *más acá* del giro copernicano, es decir, en una suerte de realismo ingenuo que negara el carácter transcendental de la subjetividad. Y es que, por flagrante que puede ser el descentramiento del presente vivo respecto del fenómeno como nada sino fenómeno, dicho descentramiento o desalineamiento transcendental tan sólo se pondera —como tal descentramiento— desde un presente vivo, desde una fase

⁴⁴ Aquí tenemos, una vez más, un ejemplo de la interpretación *positiva* de la suspensión (como *suspensión a* por parte de lo que se descubre de súbito como nada sino parte) que procura una interpretación mereológica de la reducción. *Cfr.*: “Concrecences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les conséquences contre-ontologiques de la réduction méréologique». *Art. cit.*

de presencia necesariamente vivida. Y lo mismo vale decir de la suspensión que, hiperbólicamente, atañe a la dimensión transcendental abierta por el suspender de que somos capaces... y que, como suspender hiperbólico, alberga también la capacidad de dudar de sí incluyéndose en la duda misma, hiperbolizándose.

Habrà pues que pensar a fondo lo que supone *tanto* para la subjetividad *como* para el proyecto de una fenomenología transcendental, la posibilidad, inopinada, de una súbita autonomización del parpadeo, y por lo tanto la posibilidad de una autonomización del proceso mismo de fenomenalización, del que el pensar mismo, incluso en el corazón performativo de su suspender, se vuelve parte... pero parte indeterminada y sólo en parte pues precisamente late también un mínimo de vigilia fenomenologizante capaz de dudar de sí misma, de poner en solfa la radicalidad de su movimiento.

¿Qué es entonces un fenomenologizar hiperbólico? Se abre así a nosotros la tarea de una fenomenología no estándar que, trabajando —i.e. fenomenologizando— en situación de desalineamiento transcendental sustituirá, en determinados estratos, la eidética por una suerte de arquitectónica de los registros de fenomenalización. Efectivamente, la relativa «urbanización» del más allá del giro copernicano tomará la forma de un vivir multiestratificado en el seno del cual el sujeto fenomenologizante ya no puede atravesar, enteramente indemne, los distintos registros de fenomenalización sin ser parte (más que arte)... aunque sin por ello adherir ciegamente al fenómeno. En todo caso, el pensar, en régimen hiperbólico, ha de aceptar verse parcialmente hipotecado aún en lo más espontáneo de su performatividad, y puesto a contribución, en jaez de parte concrecente relativamente periférica, de un proceso de fenomenalización siempre en inminencia de autonomizarse. He ahí una de las ocultas virtualidades de la revolución aportada por un *a priori* sintético y material que sea, a la vez, fenomenológico, es decir, que involucre, una vez ejercido el giro transcendental, a la subjetividad como una de sus partes concrecentes. Un más allá (no realista) del giro copernicano no es sino la posibilidad última de un giro copernicano entendido de forma rigurosamente fenomenológica.

BIBLIOGRAFÍA

- BITBOL, Michel, *De l'intérieur du monde*. Paris: Flammarion, 2010. pp. 680-681.
- CARLSON, Sacha. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*. Tesis defendida en abril de 2014 en la UCL (Universidad Católica de Lovaina) bajo la dirección de Michel Dupuis y Guy van Kerckhoven.
- _____ «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, revista de filosofía*. Vol. 58, 2014, pp. 9-40.
- _____ «Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje». En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 363-388.
- _____ »Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico'. En: *Eikasia* Vol. 47. 2013. pp. 243-250.
- _____ »Reducción fenomenológica y 'reducción espinosista'. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry». En: *Eikasia*, Vol. 46, 2012. pp. 91-106.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana*. Bd. III, 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und hänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel. 1950. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976. *Ideas I*. Trad: Antonio Zirióñ Quijano. México: UNAM, Fondo de Cultura Económica. 2014.
- POSADA VARELA, Pablo. „Concrétudes en concrecences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 11. 2012. pp. 7-56.
- _____ «Phénoménalité pure et démultiplication de la concrecence. Sur le dessein de la réduction méréologique». En *Annales de phénoménologie*. Vol. 14. 2015. pp. 57-97.
- _____ «Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir». En: *Revista filosófica de Coimbra*, Vol. 46. 2014. pp. 397-427.
- _____ »Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental». En: *Eikasia* Vol. 58, 2014. pp. 103-124.
- RICHIR, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Jérôme Millon. 2004.
- _____ *L'expérience du penser*. Grenoble: Jérôme Millon. 1998.
- _____ *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon. 1992.
- _____ *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon. 1988.
- _____ *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haya: M. Nijhoff., col. Phaenomenologica Vol. 73, 1976.

SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Brumaria/Eikasia. Madrid, 2014.

_____ «L'obscurité de l'expérience esthétique». En: *Annales de phénoménologie*. Vol. 10. 2011. p. 7-32.

SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín. *Fenomenología trascendental y ontología*. Madrid: Editorial UCM. 1991.

_____ «No, nonada, mónada en el pensamiento contemporáneo español». En: *Teorema*. Vol. 20/1. 2001. pp. 109-122.

