



**1. Sobre *La contingencia del
déspota*, primer libro de Richir
en español**

—
Pablo Posada Varela

Algunas observaciones sobre *La contingencia del déspota*, primer libro de Richir en español.

El texto que el lector tiene entre sus manos supone un verdadero hito en la recepción en lengua española de quien, a día de hoy, es, sin duda, uno de los filósofos vivos más importantes e interesantes dentro del panorama filosófico contemporáneo. Más específicamente, y al margen de modas y oropeles, dentro de lo que podemos considerar pensamiento riguroso, serio y, por ello mismo, radical. El pensamiento que, en suma, se opone al pensamiento único, al pensamiento débil, tan permeado de ideología que termina siendo no-pensamiento, mera palabrería racionante, embeleco o fuego de artificio. Frente a las fórmulas prefabricadas que balizan el progresismo bienpensante, frente a los ideogramas que vehiculan por doquier los medios de comunicación, y al paio de los cuales toda progresía beata o relativismo inane se cargan de razones envasadas al vacío, convalidadas de antemano y eximidas de argumento, frente a la pereza de la demagogia, del recurso continuo al golpe de efecto, sobrevive un pensamiento llevado con rigor y que no busca ni complacer, ni tampoco lo que no es sino su contracara especular: la sistemática del contrapié por encargo, el pataleo del malditismo digitado o la *boutade* del bolchevique de salón. Nada de esto último tiene que ver con la auténtica labor crítica, que requiere la paciencia y la sobriedad del pensar, y que es lo único que de veras está a recaudo de lo consuetudinario. Ese tipo de pensamiento es el que nos encontraremos en *La contingencia del déspota*.

Marc Richir, autor de una inmensa y originalísima obra¹ *, inédita en su mayor parte para el mundo hispanohablante, es un insigne representante de la fenomenología, tradición filosófica inaugurada por Edmund Husserl a comienzos del siglo pasado. *La contingencia del déspota*

1 * Ofrecemos en la semblanza que cierra el volumen una lista de sus obras publicadas hasta la fecha.

es el primer libro de Richir traducido íntegramente al español² *.

Brumaria, consciente de la importancia de la obra de Richir y de este libro en particular, fomentó su traducción al español y ha asumido su edición, iniciando con ello un ciclo de investigación y publicaciones fenomenológicas que incluirá otros textos del propio Richir así como de otros autores.

La contingencia del déspota: una fenomenología de lo político

La presente obra es una obra de *fenomenología*, de fenomenología de lo político en este caso (aunque no exclusivamente). De este aspecto fundamental del pensamiento de Richir como pensamiento *fenomenológico*, tan importante para no malinterpretar esta obra, hemos querido dar cuenta en el texto que, a modo de presentación del recorrido intelectual de Richir o de semblanza más o menos general, incluimos al final de este volumen. El citado texto puede leerse antes o después de *La contingencia del déspota*³ *. Otro tanto ocurre con el texto que hemos

2 * Se proyectan ulteriores traducciones, por lo pronto en Brumaria, y ya han sido traducidos al español no pocos artículos. Fundamentalmente en las revistas *Eikasia* (que le ha dedicado a Richir tres números especiales hasta la fecha) o en *Investigaciones Fenomenológicas* (su nº9 contiene una sección dedicada en exclusiva a la fenomenología de Marc Richir). Puede consultarse la bibliografía de (y sobre) Richir en español en la utilísima página web puesta en marcha por Sacha Carlson www.laphenomenologierichirienne.org, que puede completarse con la información contenida en el apartado de la página web de Brumaria www.brumaria.net dedicado a Richir enmarcado a su vez en la sección dedicada al "ciclo fenomenológico".

3 * A quien resultara demasiado áspera esa semblanza fenomenológica, o incluso algunas partes de esta presentación, no podemos sino recomendarle la lectura de *La contingencia del déspota*, pues consideramos que, además de ser una obra de reflexión política, antropológica e histórica de primer orden, constituye también una extraordinaria introducción al resto de la obra de Richir. Efectivamente, *La contingencia del déspota* es una extraordinaria introducción a la fenomenología en general y a la fenomenología de Richir en particular, incluso en el sentido más puro del término. De hecho, hay capítulos (como el último o el antepenúltimo) que contienen síntesis del todo maduras, recopilaciones valiosísimas y casi únicas de algunos de sus últimos desarrollos fenome-

incluido justo antes de esa semblanza fenomenológica, y que consiste en una serie de aclaraciones complementarias sobre algunos términos técnicos de la fenomenología empleados por Richir en la obra que nos ocupa. Entendemos que puede ser útil a lectores no familiarizados con la terminología fenomenológica. Si bien no tanto como condición previa de lectura, sí al menos a modo de complemento y ampliación de lo que ya en *La contingencia del déspota* se va explicitando por su propio cauce. Así, hacemos algunas aclaraciones complementarias relativas a los términos “apercepción”/”apercibir” y “figuración” en el uso técnico que en fenomenología adquieren. Explicitaremos también la voz alemana “*Spaltung*”, otro término técnico de la fenomenología necesitado de explicitación. El lector puede remitirse en todo momento a ese texto complementario que, junto a los “materiales para una semblanza”, conforman algo así como un *dossier* que pretende facilitar, enmarcar y, sobre todo, complementar la lectura de *La contingencia del déspota*.

En cuanto a la semblanza que cierra el volumen, no hemos querido proponer un texto expositivo e interpretativo, sino, más bien, una suerte de antología en miniatura trenzada con largos pasajes de textos de Richir extraídos de obras fenomenológicas en que reflexiona sobre su propio proceder y sobre su recorrido intelectual. “Materiales para una semblanza” los hemos llamado. En este estadio de la recepción de Richir en español, nos pareció mucho más enriquecedor e informativo que el lector de *La contingencia del déspota* dispusiera de una suerte de mosaico de textos richirianos, provisionalmente traducidos por mí, y extraídos de otras obras, más intrínsecamente fenomenológicas. Creo que este mosaico

nológicos, con algunas de las formulaciones más claras y acertadas sobre determinados puntos de la obra richiriana reciente. Así pues, también por lo que hace al registro intrínsecamente fenomenológico, *La contingencia del déspota* es un texto imprescindible en la bibliografía richiriana. En todo caso, el lector descubrirá cómo *La contingencia del déspota*, desde ejemplos extraídos de terrenos menos técnicos como puedan ser la historia, la antropología o la política, tiene la enorme virtud de servir como introducción a las consideraciones fenomenológicas más puras y aparentemente abstractas. Claridad que, a mi modo de ver, sólo la madurez de una obra ya sedimentada (como es hoy la de Richir) podía otorgar.

de textos le permitirá al lector captar mucho mejor el sentido del proyecto de Richir (a pesar de la exigencia filosófica de los pasajes) que cualquier exposición necesariamente ajena y con un ineludible ingrediente de interpretación^{4*}. Así, apenas me limito a ordenar algunos textos de Richir mediante mínimas transiciones, que van desapareciendo a medida que avanza la semblanza o autoexposición para dar paso, ya casi sin solución de continuidad, a la letra del propio Richir. Me pareció importante que el lector tuviera constancia, de forma directa, de un registro importantísimo de la obra de Richir – el de la reflexión propiamente fenomenológica – y que ayude a situar debidamente *La contingencia del déspota* en el edificio más amplio de la obra richiriana.

Nos limitaremos, en un primer momento, a avanzar algunas de las posibles preguntas a las que, con inusitada ambición y profundidad, se enfrenta Richir en este libro. Más adelante, introduciremos luego algunas aclaraciones en punto a la especificidad de estos análisis como análisis *fenomenológicos* y diremos algunas palabras sobre la práctica richiriana de la fenomenología.

¿Qué decir de esta obra?, ¿qué problemas toca y a qué cuestiones se enfrenta? Digamos, en primer lugar, que esta obra ofrece un profundo análisis de algunos de los elementos esenciales que vertebran la política, la sociedad o la historia. Por resumir, y aun a riesgo de simplificar, diremos que Richir encara, en esta obra, la difícilísima pregunta por el origen del poder, con sus múltiples irisaciones y derroteros varios^{5*}. La pregunta por

4 * El lector puede remitirse a no pocos artículos disponibles en la citada página web, montada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org. Damos más detalles concretos en la citada semblanza, al final del volumen.

5 * Una valiosa ilustración histórica de algunas de las cuestiones que aborda Richir puede encontrarse en la reciente obra de José Varela Ortega, *Los señores del poder*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2013. Esta obra versa sobre la historia contemporánea de España, desde la invasión francesa hasta la democracia post-franquista. Aparte de ser una obra de historia debidamente documentada, *Los señores del poder* es un ensayo interpretativo guiado por preguntas y reflexiones genéricas en torno a la naturaleza del poder que coinciden en muchos puntos con las que se plantea el propio Richir en *La contingencia del déspota* (o incluso en *Du sublime en politique*, su

su origen se desgrana también en la cuestión de su devenir, con sus muchas bifurcaciones: su proceso de legitimación, de cambio y reelaboración, pero también la conocida locura del poder que conduce a lo que los griegos llamaban *hybris*: el poder y su consustancial extralimitación o hipérbole, su involución, descalabro o desvanecimiento.

Todos estos procesos, más allá de su aparente disparidad, parecen, con todo, bailar al compás de una recóndita pauta: la de una continua movilidad (acaso suspendida por inopinados contrapuntos de metaestabilidad) que no es otra que la resultante de una irreductible contingencia, la intrínseca “contingencia del déspota”. Varias son sus repercusiones. Esta contingencia se funda, a su vez, en la contingencia consecutaria de lo que Richir llama la “transcendencia del poder” y de lo político: la transcendencia de *lo* político sobre *la* política. ¿Pero qué es, en rigor, *lo* político? ¿En qué sentido no cabe reducirlo a *la* política? Pero, antes bien, ¿qué es el poder y a qué nos referimos cuando hablamos de

anterior obra de fenomenología de lo político). Entre las muchas referencias que ambos autores hacen al mundo de la Grecia clásica o al Imperio romano, citemos el ejemplo concreto de las reflexiones que, desde distintas fuentes – Claude Mossé en el caso de Varela Ortega, Nicole Loraux en el caso de Marc Richir – despierta en ambos autores la peculiaridad etimológica que encierra la voz “democracia”, donde el término “*kratos*” (pura fuerza incontrolada) se prefiere al de “*arkhē*” (principio, autoridad): efectivamente, algo hizo que los griegos se decantaran por el término “demo-cracia” y no por el término “dem-arquía”, igualmente posible, siquiera como calco morfológico de otros términos como “monarquía”, “autarquía”, “anarquía” u “oligarquía”. Algo había, en el *demos* que lo hacía intrínsecamente incapaz de *arkhē* a ojos de los griegos. Otras muchas cuestiones hay que tratan ambos autores desde cada uno de sus campos como, por ejemplo, la amenaza de la *stasis* (desorden, disociación de lo que Richir llama el “vínculo social”, y que puede desembocar en guerras civiles explícitas o larvadas) y la correlativa cuestión de la emergencia del tirano (bien para aplacar la *stasis*, bien para terminar de hiperbolizarla); por no hablar de la cuestión adyacente de “los señores del poder”, semejantes, en gran medida, a los que Richir, en la estela de Maquiavelo, llamará “los Grandes” (sabiendo que dicho término va más allá de los “políticos profesionales”, y se refiere a “actores” que nunca aparecerán en el escenario público y menos aún parlamentario). Así, dado el relativo solapamiento en los “objetos formales” (como dirían los escolásticos) que vertebran ambos textos, la obra de José Varela Ortega comporta interesantes ejemplificaciones de lo que Marc Richir trata aquí de desentrañar.

su intrínseca transcendencia? En esa transcendencia del poder se cela su enigma: el poder está, lo hay, se ejerce, pero parece esencialmente móvil, inapresable. Circula rebasando todas y cada una de sus incorporaciones posibles. Es ilocalizable por principio. Sólo en apariencia localizado y encarnado en alguna instancia. Su relativa independencia respecto de sus instancias detentoras y ejecutivas justifica la ortopedia de una sustantivación que ni es abusiva ni es inexacta sino que responde a una realidad fenomenológica, i.e. a sobrehecho de experiencia vivida.

El poder alberga – decíamos – una misteriosa y fascinante movilidad que lo hace relativamente independiente de los lugares en que, vez a vez, se concentra: he ahí, antes de toda codificación mítica o teológica, su intrínseca transcendencia. Hay el poder, pero no está en sitio alguno. La aducida nota de transcendencia del poder queda refrendada por su “indisolubilidad”: efectivamente, eso que se llama “poder” parece imposible de evacuar de toda sociedad o trance de vida en común. Como un sangriento sino, como la peor de las maldiciones, nada lo disuelve (nota de transcendencia y relativa independencia), ni tampoco lo aquieta (nota de movilidad e ilocalizabilidad). La vida en común entre seres humanos ha de componer con ese inquietante exceso.

Incluso en los momentos revolucionarios se confirman estos componentes de transcendencia, inasibilidad e insolubilidad consustanciales al poder. Y en esos momentos probablemente más que en ninguna otra vicisitud. Efectivamente, en el corazón de las revoluciones, donde las bifurcaciones proliferan y los falsos *kairoi* se solapan con los verdaderos, casi puede palpase esa misteriosa independencia y excedencia del poder respecto de sus elementos de disposición, cauce y ejecución. En esos momentos de suspenso revolucionario el poder vaga sin fijarse, aunque nunca por mucho tiempo. Nunca como entonces parece tan concreta esa especie de misterioso exceso, casi como un espectro presto a ponerse del lado de quien lo sepa canalizar merced a ese extraño

intangibles que marca diferencias y que se llama “olfato político”. Así y todo, se trata de un exceso imposible de absorber y domesticar. No puede “inmanentizarse” y disolverse en las relaciones entre humanos que, desde su intrínseca violencia, el poder ayuda a instituir. No cabe disolverlo una vez prestados los servicios de institución o cimentación. Es exceso – de transcendencia – que puede vertebrar esa vida en común *en la exacta medida en que* atesora también la virtualidad de destruirla (dando lugar a la situación que los griegos llamaban de *stasis*, situación de destrucción del “vínculo social”; de ello nos ocuparemos enseguida). Imponderable imposible de desleír, en esos momentos inmediatamente posteriores a una revolución o vuelco del orden instituido, ronda por entre las gentes y los grupos, presto a fijarse en quienes quieran (y puedan) tomarlo. En cualquier caso, toda toma de poder y presunta fijación resultará siempre irreductiblemente provisional. Su perpetuidad precisa del artificio (legitimante o abiertamente intimidatorio) que contenga una y otra vez su conatural provisionalidad. La transcendencia del poder jamás quedará reabsorbida en la inmanencia de su ejecutoria concreta e histórica; y quizá en virtud de ese desajuste hay algo así como historia.

Esta contingencia del déspota, consecuencia directa de la nota de transcendencia del poder (o de *lo* político respecto de *la* política dada en tal o cual circunstancia) busca, mal que bien, estabilizarse al amparo de todo un aparato de legitimación. Ese aparato de legitimación, arquitrabe que se monta *a posteriori*, no deja de ser un artificio con mayor o menor pertinencia, más o menos alejado del suelo nutricional del sentido (ese campo de los fenómenos y de la proliferación de sentidos de que hablábamos más arriba)^{6*}. Por eso, acallar la insoportable contingencia del déspota incide inevitablemente, aunque de modo más o menos acusado, en el reino del simulacro y del trampantojo. En punto a esto último, no faltarán, en esta obra, atinadísimas vislumbres sobre la situación actual, dominada, precisamente, por la lógica del simulacro.

6 * Donde nada cabe instituir de estable si no es a expensas de lo que Richir llama “transposición arquitectónica”.

¿Cuál es la relación de la transcendencia del poder con lo que la experiencia humana primero y la cultura (religiosa) después han entendido por “transcendencia”? La codificación teológica de esta cuestión no es más que una expresión posible de una matriz fenomenológica mucho más profunda, y que vertebra la experiencia humana ¿Cómo influye esta relación en el proceso de legitimación del o de los detentores del poder? ¿A qué responde esta necesidad de legitimación? ¿No se esconde, bajo el déspota, jefe tribal, monarca o príncipe aparentemente legítimos una suerte de *tirano originario* legitimado *a posteriori* (entronizado sólo *aparentemente a priori* por la sangre y, en últimas, remontando genealogías, en virtud de algún tipo de ascendencia divina que entronque con las genealogías divinas que organiza la mitología)? ¿Sería pues la organización mitológica de los mitos varios, originariamente dispersos, una suerte de retroyección imaginaria y legitimante del orden del poder y de la realeza? ¿Pero tanto y tan lejos alcanza el enigma del poder y de su ejercicio? ¿Tanto, al punto de moldear nuestra codificación de la transcendencia? He ahí algunas de las muchísimas preguntas que al correr de estas páginas van desgranándose.

¿Qué decir de la tiranía? ¿Por qué parece haber una relación – siquiera virtual (pero no menos esencial) – entre poder y locura? Algo hay en el enigma del poder que hace que no se pueda tomar ni ejercer de cualquier manera. El vértigo de su transcendencia, de su intrínseca independencia respecto de todas y cada una de sus encarnaduras o vicisitudes de “empuñadura” acaso sea también lo que conduce a su ejercicio descontrolado e hiperbólico. Quien o quienes tomen el poder (o lo reciban) habrán de componérselas con el vértigo de su exceso, como si el poder llevara infartado en sí mismo el suplemento de su propia aceleración y descarrilamiento. El poder parece apoderarse de quien lo ejerce, empujando a una huida hacia adelante en aras de su sola acumulación y aumento. ¿Qué es entonces, en su estructura fenomenológica, el basamento afectivo de lo que se conoce como “locura del poder” y que, para los griegos, representaba el caso paradigmático de lo que entendían

por “*hybris*”, temible por ser el elemento que desencadena y precipita la desgracia colectiva (donde pagan justos por pecadores), la *némesis*? ¿Qué tiene el poder que lo hace tan difícil de administrar, y vuelve tan preciada la observancia – por lo demás exenta de recetas claras – de un “arte del buen gobierno”?

Junto a las problemáticas aludidas, esta obra sienta, asimismo, las bases de toda una fenomenología del vínculo social, elemento esencial del poder propiamente político. Así, ¿qué hace de una sociedad algo más que una mera suma de individuos? ¿De qué depende que una mera amalgama de individuos *haga o forme sociedad*, se socialice? y ¿qué papel desempeñan, en el aderezo – o en la usurpación – de este vínculo social las figuras del jefe, del príncipe – o del tirano? ¿Son realmente imprescindibles? ¿Qué autonomía tiene el pueblo para sentirse (para “autoapercibirse como”) pueblo y gobernarse? Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto puede la percepción o “auto-apercepción” que el pueblo tiene de sí mismo prescindir de una mediatización – aperceptiva^{7*} – en y por la figura de un jefe o de un príncipe? ¿Cuándo y cómo se vicia y pervierte dicha mediación aperceptiva, pasando de auténtica mediación benefactora a una suerte de secuestro afectivo a gran escala, desde el caso de la “servidumbre voluntaria” más o menos leve a los horribles totalitarismos de nuestra historia más reciente? ¿Hasta qué punto es inamovible la enseñanza de Maquiavelo en punto al carácter ineluctable de la división social entre dominantes y dominados, entre los Grandes (incluido el Príncipe como *primus inter pares*) de un lado, y el Pueblo por el otro? Cuestiones estas que adquieren nuevos matices a la luz de otra rama de preguntas relativas a la suspensión de la fijación del poder (que no del poder mismo ni de su transcendencia) y subsiguientes trances de reelaboración simbólica.

Efectivamente, establecidos los órdenes y las instituciones ¿cómo irrumpen los momentos revolucionarios? He ahí lo que Richir

7* El lector encontrará ulteriores precisiones sobre este término (el de auto-apercepción) en las aclaraciones terminológicas complementarias incluidas al final del presente volumen.

denomina el momento de lo sublime en política^{8*}. En esos momentos de reelaboración del sentido de la vida en común despunta otro de los elementos fundamentales de esta obra, a saber, la *utopía*. Richir, apoyado en el profundo tratamiento que de la cuestión de la utopía lleva acometiendo, desde hace años, Miguel Abensour, muestra cómo este elemento utópico, hoy soterrado cuando no anatémizado, es, sin embargo, absolutamente básico para la vivacidad de toda sociedad, para su capacidad de elaborarse como institución simbólica^{9*}. Así pues, ¿qué estatuto fenomenológico

8* Cuestión tratada con detenimiento en su obra *Du sublime en politique*, Payot, París, 1992. Obra impresionante, ancestro de la que el lector tiene entre manos, aunque el ámbito de esta es más general que el de aquella, circunscrito al análisis fenomenológico de la suspensión que la institución de la realeza (según lo que Ernst Kantorowicz denominada los dos cuerpos del rey) sufre en la Revolución Francesa, momento de lo sublime en política (admirablemente descrito por el historiador – prácticamente contemporáneo – de la revolución francesa Jules Michelet), donde la transcendencia del poder queda suspendida en su primigenio estado de inubicabilidad, para, al punto, cerrarse y reificarse con inusitada violencia en lo que se conoce como el Terror (admirablemente descrito por Edgar Quinet, la contracara historiante del propio Michelet). Cuál haya sido la reelaboración y relativa transformación o pervivencia postrevolucionaria de la institución teológico-política del poder detectada y descrita por el admirable historiador del medioevo E. Kantorowicz, he ahí una de las cuestiones fundamentales de la obra de Richir *Du sublime en politique*. Cuestión que Richir elabora de la mano de la distinción entre encarnación e incorporación. Sobre este punto, puede consultarse el artículo de Richir “Para una fenomenología de lo político”, en traducción de Fernando Comella, publicado en *Eikasia* n°47.

Una de las primeras recepciones en español de esta obra de fenomenología de lo político de Richir, antecesora de *La contingencia del déspota*, puede encontrarse en algunos pasajes de la lúcida monografía técnica de Derecho Administrativo *Las Convalidaciones Legislativas* del profesor Andrés Boix Palop, así como en algunos de sus artículos, Cf. Andrés Boix Palop, *Las Convalidaciones Legislativas*, Monografías Iustel, Ed. Iustel, 2004, (por ejemplo en las pp. 231-232), o Andrés Boix Palop, “Marc Richir y la legitimidad de las democracias representativas” en *Eikasia* n°47, 2013, pp. 693-704. Para una recepción de *Du sublime en politique*, más intrínsecamente fenomenológica, puede consultarse el artículo de Iván Galán Hompanera: “La fenomenología como atavismo”, en *Arbor* CLXXXV 736 marzo-abril 2009. Este texto contiene una extraordinaria y muy elegante exposición de la idea de “libertad fenomenológica” y del alcance fenomenológico (y filosófico) de algunas de las ideas centrales de *Du Sublime en politique*.

9* Para una exposición de este concepto puede consultarse el texto de Marc Richir titulado, para su edición en español “Sobre el concepto de institución simbólica” en *Eikasia* n°40 en traducción de Pelayo Pérez García y Silverio Sánchez Corredera (el texto está extraído del “Liminar” de la obra de Richir *L'expérience du penser*, J. Millon,

concederle a la utopía?, ¿cuál es su lugar en la experiencia y, antes bien, en la experiencia compartida, en la experiencia con los demás?, ¿es lo que se ha dado en llamar “visión utópica” mera imaginación, simple simulacro, o una suerte de iluminación, infigurable en lo esencial, pero con visos de verdadera concreción? ¿Cuál es su estructura fenomenológica? ¿Es del orden de la imaginación – en coalescencia con la conciencia de imagen (y la estructura bífida que ambas comparten) – o más bien del orden de la *phantasia* (de estructura más directa, exenta de toda mediación por una imagen)¹⁰? ¿Cuál es su modo propio de temporalización? ¿Cuáles las simas afectivas (tal vez las que sienten reminiscencias y premoniciones transcendentales) que la visión utópica moviliza y conmueve?¹¹

Por lo demás, un fino análisis de la cuestión del simulacro (desde la estructura de la imaginación, en su coalescencia con la conciencia de imagen y su diferencia con la *phantasia*) le permite a Richir localizar muchas de las matrices fundamentales del malestar que impera en nuestras sociedades, caracterizadas por la desaparición o soterramiento de lo genuinamente político bajo la política. En tanto en cuanto la investigación que aquí se acomete no es meramente casuística o siquiera

Grenoble, 1998.

10 * Para mayores precisiones sobre estas distinciones técnicas, el lector puede remitirse al *dossier* fenomenológico incluido al final del volumen.

11 * Recíprocamente, los fenómenos (como nada sino fenómenos) albergan un componente irreductiblemente utópico. Citemos este interesante pasaje de la obra de fenomenología pura (por así decirlo) de Richir llamada *Phénoménologie en esquisses* pues me parece que le da al aspecto que aquí presentamos todo su alcance intrínsecamente fenomenológico: “[...] los fenómenos son “utópicos” pues su lugar no corresponde a ninguno de los lugares del mundo en que *estamos*; carecen de “lugar” asignable: no hay “topología” posible de sus encadenamientos esquemáticos al no haber *en* estos ni punto (centro) ni entorno o relación de vecindad [aquí añade Richir en nota: “Fue J.T. Desanti quien nos hizo esta importante observación”]. Así y todo, lo que, una y otra vez, se está abriendo en ellos, en sus fenomenalizaciones, no es sino la inminencia de un mundo, pero de un mundo *otro* que este mundo en el que ya siempre estamos”. Marc Richir. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. J. Millon, Grenoble, 2000, pp 482-483.

histórica sino transcendental-fenomenológica, no ha de sorprender que los brillantes análisis de episodios históricos y avatares políticos de la Grecia clásica, de Roma, o de la Revolución Francesa arrojen mayor claridad si cabe sobre la época que nos ha tocado vivir. La radicalidad del análisis se confirma al tener Richir en cuenta ciertos estudios de la antropología cultural y política como los relativos a esas enigmáticas sociedades “primitivas” llamadas “sociedades contra el estado” (que con tanto tino estudió el antropólogo Pierre Clastres) y que albergan una institución del poder (y de la coerción) radicalmente distintas a aquellas en que, inadvertidamente, nos ha tocado vivir¹². Ello unido al misterio de que esas “sociedades contra el Estado” parecen carecer de Historia, lo cual redundará en el enorme alcance de la investigación de Richir por cuanto toca también a la oculta relación que pareciera haber entre lo que entendemos por historia (o desarrollo histórico) y una cierta instauración del poder como poder coercitivo, instauración propia de determinadas instituciones simbólicas. Muestra indefectible de que el calado de este libro es transcendental-fenomenológico por mucho que, al modo de las variaciones eidéticas propias al ejercicio de la fenomenología, se invoquen los más variados casos (en el espacio y en el tiempo).

Efectivamente, y como ya habíamos anunciado justo antes de este apartado, quisiéramos aclarar ahora algunas cuestiones relativas a la especificidad de estos análisis en primer lugar como análisis *fenomenológicos* y, después, como análisis enmarcados en la fenomenología “no estándar” que resulta de la ampliación “arquitectónica” de la fenomenología transcendental clásica, de corte eidético.

12 * Puede consultarse también el artículo de Marc Richir “Algunas reflexiones epistemológicas previas sobre el concepto de sociedad contra el Estado” en *Eikasia* n°40, en traducción de Fernando Comella.

La especificidad del punto de vista fenomenológico

Tener presente que nos las habemos con una obra de fenomenología en sentido estricto evitará de entrada el consabido friso de malinterpretaciones apresuradas que suele ver en el recurso a la subjetividad o a la afectividad, ineludibles en fenomenología, una muestra de psicologismo o de subjetivismo. En fenomenología, se habrá de tener presente que cada vez que se habla de afectos, de conciencia, de sujeto, se hace necesariamente en clave eidética (en sentido amplio) y estructural, e incluso – reducción fenomenológica mediante – en clave trascendental-constituyente. No se habla, en primer término, de los avatares de un sujeto en particular sino, todo lo más, de lo que esos avatares revelan en punto a estructuras profundísimas del vivir y de su relación con el mundo, estructuras las más veces virtualmente operativas, aún por descubrir o acrisolar entre la masa ingente, entreverada y proliferante del sentido haciéndose (lo que Richir llama el “lenguaje fenomenológico” o “la masa fenomenológica del lenguaje”).

Para empezar, nunca se ha de olvidar que Husserl, con sus *Investigaciones Lógicas* (cuya primera edición data de 1900-1901) y, sobre todo, con el texto que abre dichas investigaciones, a saber, los *Prolegómenos a la lógica pura*, asestó el golpe de gracia definitivo al psicologismo, subjetivismo, historicismo, naturalismo y, en general, a las múltiples variantes del relativismo imperantes a finales del siglo XIX. Si muchas de estas variantes parecen haber resucitado en sus versiones actualizadas y, al amparo de las ciencias cognitivas, no sólo vivaquean en los lindes de la filosofía, sino que parecen haber ocupado el centro de la escena (refrendadas por la ideología positivista que cimenta nuestras “democracias”, y peraltadas por toda clase de prebendas institucionales), acaso debamos reverdecer el profundísimo sentido que la racionalidad cobra en fenomenología¹³ *. Sentido que quizá, más allá de la letra de

13 * Cf. Javier San Martín, *La fenomenología como una Teoría de la racionalidad fuerte*, Editorial UNED, 2008.

Husserl pero en entera fidelidad a su espíritu, atesore virtualidades aún por elaborar.

En ello incide, efectivamente, la refundición de la fenomenología que propone Richir. Ahora bien, esta, como acabamos de sugerir, no es más que un despliegue de lo que ya estaba envuelto en el gesto fundacional de Edmund Husserl. De ahí que, al antipsicologismo propio de la fenomenología clásica o estándar se sume el antipsicologismo que asimismo arrostra la ampliación arquitectónica de la fenomenología husserliana que conlleva la “fenomenología no estándar”¹⁴ * practicada por Richir, fruto de una refundición de la fenomenología clásica (la fenomenología trascendental de corte eidético) desde los materiales intrínsecamente aporéticos que, en esta última, resistían a toda eidetización concluyente (fundamentalmente los territorios de la *phantasia*, de la intersubjetividad y de la afectividad). Nos extendemos algo más sobre el particular en la semblanza fenomenológica que dedicamos a Richir al final de este volumen – en realidad, una suerte de antología razonada de textos, de *dossier* al uso del lector. Limitémonos, por ahora, a avanzar algunas palabras atinentes al caso particular de *La contingencia del déspota*.

Así, y por lo que hace al no psicologismo suplementario resultante de la ampliación arquitectónica de la fenomenología, conviene advertir que términos como “afectividad”, “sujeto” o “conciencia” comparecen a diversos niveles de experiencia (conceptuados por Richir como “registros arquitectónicos”). Los más profundos, con estar operativamente imbricados en mi vida, nada tienen que ver con el sujeto personalísimo que soy, con el ego diminuto de cada quien, y su enigma simbólico. Por ponerlo de otra manera, lo que le pasa al déspota legitimado o desorbitado en tirano no es el avatar particular de un Tarquinio el Soberbio, de un Julio César, de un Bruto o de un Robespierre, sino avatares resultantes de profundísimas estructuras afectivas y transcendentales manifiestas (aunque sólo en parte)

14 * Precisaremos enseguida el sentido y motivación de esta fenomenología “no estándar”.

al albur de esos lances individuales. De igual modo, y por lo que hace a los lances históricos, el paso de la democracia a la tiranía en Atenas o de la revolución al Terror, de la caída del imperio napoleónico a la Comuna de París, y de la Comuna a su brutal represión y de ahí al restablecimiento – reforzado – del orden establecido, no son mera casuística. Antes bien revelan algo propio de la historicidad transcendental de sociedades compuestas por sujetos encarnados.

Evidentemente, esa referencia burda al sujeto particular que es cada quien ya quedaba neutralizada, como hemos señalado, por la fenomenología estándar^{15*}. Sin embargo, la fenomenología no estándar la amplía y le da una dimensión arquitectónica al radicalizar el proyecto de génesis del sentido (la llamada “fenomenología genética”) ya presente en Husserl. Reducir a psicologismo el alcance de los términos “subjetales” que los análisis fenomenológicos de Richir ponen en juego es desconocer tanto el sentido de la fenomenología histórica (y de la reducción fenomenológica) como su ampliación arquitectónica. Esta abre a todo un fondo de experiencia que no puede reducirse al tráfigo de identidades establecidas que puntúan y balizan los registros de experiencia en que solemos movernos y entendernos.

Preliminares sobre la ampliación arquitectónica de la fenomenología y los “objetos” de la fenomenología no estándar

La expresión “fenomenología no estándar” a que se ha recurrido a veces para caracterizar el quehacer fenomenológico de Richir tiene su origen en su amigo, el filósofo Jean-Toussaint Desanti, gran conocedor de las matemáticas. En realidad, esta expresión, al menos en boca de Desanti,

15 * Evidentemente, esa referencia al sujeto particular que somos no desaparece, pero se afina y se convierte en transcendental constituyente, muy lejos, por caso, de la mera instanciación de una ley psicológica. No es este el lugar para hacer una exposición detallada del antipsicologismo característico de la fenomenología de Husserl.

es una alusión a lo que en matemáticas se llama “análisis no estándar”. El “análisis no estándar” fue fundado y afinado por el genial matemático de origen germano-polaco Abraham Robinson, hacia los años 60 del siglo pasado. Se trata de un tipo de cálculo que permite demostraciones rigurosas y elegantes mediante la rehabilitación de ciertos números introducidos por Leibniz en el nacimiento del cálculo infinitesimal, números que representaban cantidades infinitésimas, pero que, tras los primeros pasos del cálculo infinitesimal, fueron condenados al ostracismo por la mayoría de los matemáticos o, a lo sumo, entendidos y reconceptuados, en el caso de Cauchy^{16*}, y más adelante, de Karl Weierstrass (maestro de Husserl en matemáticas), como límites. Abraham Robinson propone una ampliación no estándar de los números reales. Esta ampliación introduce números no estándar “infinitamente” pequeños o “infinitamente” grandes que permiten el análisis no estándar. Ahora bien, es importante hacer notar que los conjuntos no estándar contienen o conservan los conjuntos estándar. Otro tanto sucede en fenomenología con ciertos fenómenos, “objetos” de esa fenomenología que Desanti calificara como “no estándar”^{17*}.

Del mismo modo que Abraham Robinson tuvo la genial osadía de llevar a cabo una ampliación no estándar del conjunto de los números reales (introduciendo cardinalidades máximamente grandes o pequeñas), la fenomenología no estándar incluirá toda una serie de “objetos” oriundos de ese fondo de experiencia que corre por debajo de las realidades recortadas y reconocibles con las que nuestra vida suele habérselas y en las que nos sentimos reflejados. Realidades recortadas tras las que nos parapetaríamos ante quien nos preguntara, a bote pronto, qué/quienes. A ellas recurriríamos para urdir nuestra respuesta, sabiendo que dejamos correr impertérrito ese magma en que, sin embargo, sospechamos que se

16 * Cauchy hablaba del fantasma de cantidades desaparecidas o evanescentes.

17 * En una conversación privada con Desanti a la que Richir alude en alguno de sus textos. Puede consultarse el apartado 2 titulado “Introducción a una fenomenología ‘no estándar’” del artículo de Richir “El sentido de la fenomenología”, publicado en *Investigaciones Fenomenológicas*, nº9, 2012.

juega lo fundamental de nosotros y de nuestro estar en el mundo. A la espera de las aclaraciones, más técnicas, que el lector podrá encontrar en el *dossier* situado al final de este volumen, aportemos algunos ejemplos de ese tipo de “objetos”, conscientes del problema que supone descabalarlos de su contexto de análisis (pues no se trata de “objetos” individuados y coleccionables, meramente acumulables como si de muestras geológicas o entomológicas se tratase).

En general, la ampliación arquitectónica de la experiencia que obra la fenomenología no estándar reconoce una consistencia y concreción propias de todo género de sentidos *in fieri*¹⁸ * que, sin ser aún identidades repetibles y estables, sí son concretas e incluso transmisibles (son, de entrada, sentidos intersubjetivos, no privados). Aún a riesgo de simplificar en exceso, nos referimos, por ejemplo, a la primera vislumbre de un significado aún por expresar. Esa primera vislumbre (que nunca es “primera” en sentido estricto, sino siempre retomada) es ya un sentido haciéndose cuya *ipseidad* ya siempre hemos sentido. Que “eso” que está *in fieri* tiene una concreción suya más que suficiente se manifiesta por el hecho, palmario, de que, aún sin haberlo expresado, estamos en posición de decir (y de sentir) que no es eso, expresado de tal o cual forma, aquel sentido que habíamos “vislumbrado” o “sentido”. Y “eso”, esa concreción, ese sentido *in fieri*, no se agota en un solo destino de expresión correcta. No hay tal corrección sino un ajuste más o menos logrado y que ha de jugar con desajustes y contrapuntos. Y, desde luego, no atendemos a la expresión correcta o más o menos ajustada para decretar que otra posibilidad de expresión “no resulta”, “no vale” o “pincha en hueso”: antes bien miramos al sentido mismo *in fieri*.

18 * Recuperamos aquí una de las expresiones que elige Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina para traducir o explicitar la idea que encierra la expresión richiriana de “sens se faisant”. Ortiz de Urbina es el lector hispanófono más antiguo de la obra de Richir y, sin duda, uno de sus mejores conocedores y más originales y fecundos intérpretes.

Ese extraño “objeto” tiene, a su vez, un trenzado temporal que no parece compadecerse con la continuidad del presente que nos atraviesa y que podemos detener siquiera un instante. Instante que marca como un corte vertical en la corriente de la experiencia. Si incidiésemos en el continuo de nuestra experiencia, cortándolo según un determinado intervalo, hallaríamos que esa muestra vertical, en sus niveles más derivados, sí arroja un claro contenido, reconocible y relevante: sabemos, en punto a ciertas cosas, lo que, en un determinado momento, de ellas estamos viviendo, la “materia” de que está hecho nuestro vivir y que les compete directísimamente: por ejemplo, sabemos o notamos claramente la materia sensible de los objetos que percibimos, tal o cual sensación de color, tal o cual sabor u olor, así como algunos de los afectos que nos atraviesan (esta ira pasajera, este bienestar merced a una buena noticia). Sabemos que lo que en ese instante asimos de ellos es parte ingrediente de los mismos. Sabemos que, extendiéndose, atraviesan la materia de ese instante o que ese instante presente de nuestra conciencia se impregna de su material sensible.

Sin embargo, en otras latitudes de nuestra vida, se tienden determinadas concreciones (por ejemplo esos sentidos *in fieri* a que empezábamos a aludir) de las que la virtual sonda vertical del instante, corte transversal en el continuo de nuestra experiencia, nada capta. Y, sin embargo, esas concreciones conforman nuestra experiencia, son su urdimbre profunda. Así y todo, una muestra en punto a lo vivido en presente no arroja, en el caso de dichas concreciones, nada relevante. Se nos escapan de entre las manos. Lo que de ellas asimos a sobrehaz de presente, sancionado en un “ahora”, ni siquiera es parte ingrediente de dichas concreciones como pudieran serlo, respecto de ciertos objetos, la porción de color que en un momento dado estamos percibiendo, o el sonido que en un instante tiñe nuestra vida – que la tiñe en sus latitudes más superficiales, como empezamos a intuir. Esas otras concreciones de que hablamos se sostienen – misteriosa concreción *sui generis* – pero según

un tejido (que Richir dirá “esquemático”) hecho de pasado y futuro a un tiempo, espacializados según una temporalización “en fase” (y no hecha de una continuidad cerrada de presentes). Esa concreción aparece, vista desde nuestro presente de conciencia, como originariamente deflagrada, espolvoreada (lo cual corresponde, formalmente, a la materia “sensible” de la *phantasia*, a lo que Husserl llamaba “*phantasmata*”¹⁹). Y, con todo, esos “objetos” – i.e. esa intuición, esa vislumbre súbita, esa afección profunda, ese color atmosférico, ese insistente presentimiento – albergan una insolente concreción que parece responder a otras escalas, más salvajes. Escalas que hay que respetar. Así, cuando prende en nosotros una *phantasia* vívida, basta con que queramos ver de qué está hecha, cuál es el rastro contante y sonante que deja sobre la película del presente de nuestra experiencia (el que podemos mal que bien detener y avistar) para percatarnos de que ahí, en lo “actualmente” vivido, nada de eso que en nosotros prendió con vida propia hay, nada esencial se ha depositado sobre las redes del ahora. Y ello, sencillamente, porque la concrescencia de esa *phantasia*, con su consustancial parte de afectividad, se estaba tejiendo a una latitud más profunda y cuya trabazón no es la del continuo del presente directamente accesible a la conciencia, sino la de una temporalización estructuralmente distinta (en fase; y no en presentes sino en presencia).

En ocasiones sucede que la lectura de una metáfora lograda de un poema – su fondo y sentido es otro de estos “objetos” que ahora nos ocupa – nos pasma siempre, una y otra vez, y lo hace de la misma forma. Quedamos irresueltos ante algo particularísimo y arcano, algo del mundo de toda la vida que, siempre en inminencia de resolverse en algo reconocible, no termina por decantarse, como en un vilo permanente que, en su incólume fugacidad, no parece desgastarse y que, como lo que

19 * Husserl no siempre los entendió como simples modificaciones – en régimen de *como si* – de las sensaciones (*Empfindungen*). De hecho, eso le llevará a un sínfin de aporías, entre las que se debate el impresionante curso del semestre de invierno 1904/1905 en Gotinga, retomado en parte como texto principal del tomo XXIII de las obras completas de Husserl.

siempre estuvo y siempre estará, adquiere ese extraño viso de lo eterno. Terminamos por comprender que esa irresolución no es más que un efecto inducido por el registro arquitectónico desde el que se la avista²⁰ *. La metaestabilidad de esa concreción responde a su escala, a su sintonía mereológica. Lectura tras lectura, la concretísima irresolución de esa metáfora despunta siempre del mismo modo para escaparse dibujando, una vez más, el mismo retruécano. En su huida (huida respecto del registro arquitectónico del presente), traza en nuestra afectividad la misma filigrana, deja el mismo rastro de siempre, con su mismo dibujo, y todo ello – he aquí lo extraño y sobrecogedor – por separadas que en el tiempo estén nuestras lecturas, por distintas que sean las circunstancias en que la lectura de esa metáfora, allí plasmada, nos encuentra. Es como si el sentido y afección que ciertas metáforas o imágenes poéticas vehiculan no envejeciera a nuestro ritmo; nos sorprendemos sintiéndolas de igual forma aun en épocas muy distintas de nuestra vida, como si movilizasen en nosotros algo profundo. Una corriente que no corre al mismo ritmo que otros estratos más superficiales de nuestro afecto. Eso mismo ocurre con algunas obras de arte. De hecho, ocurre ante todas las producciones del arte siempre que sea verdadero arte.

Así, esa misteriosa consistencia no eidética, filigrana particularísima que no requiere de concepto para ser reconocida, la encontramos también en esas otras creaciones artísticas que son los personajes de las buenas novelas. Sentirlos, sentir que son *ellos* los que están detrás de determinado lance narrativo o diálogo, sentirlos tan “iguales a sí mismos” es un *sentir* que ni siquiera requiere recurrir a imaginarlos, a figurármolos. Y, con

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

todo, la “experiencia” que de ellos tenemos, más acá de todo recurso a la figuración (recurso compulsivo que puede resultar fatal) es concretísima, casi “sensible” (“sensible”, de hecho, en otros registros, a otras latitudes, según otra temporalización) y mucho más viva y exacta que cualquier adaptación cinematográfica. Experiencia rigurosa como la que más y, sin embargo, ilocalizable, desperdigada cuando tratamos de tomar de ella una “muestra” localizada en el espacio y en el tiempo (como – decíamos más arriba – haríamos con una porción de color externo o con un fragmento de sonido monocorde: la película del presente de conciencia sí recoge, en el caso de esos objetos, “muestras” de la “materia” de que están hechos, se tiñe unívocamente de ellos; partes ingredientes de ellos quedan varadas en las redes del presente, de lo que conseguimos detener cuando decimos “ahora”). La alusión a la concreción propia de los personajes de novela ilustra a la perfección el papel fundamental que desempeña la *phantasia* para la fenomenología no estándar: la *phantasia* constituye un acceso privilegiado a ese tipo de concreciones que estudia la fenomenología no estándar. La experiencia de la *phantasia* es la principal atestación de las concreciones sitas en esos registros profundos de la experiencia.

Efectivamente, esa experiencia concreta y que, sin embargo, no se hace en presente (sino, dirá Richir, “en presencia”) es la propia de lo que Husserl llamaba *phantasia* y a la que, como hemos visto en el caso de los personajes de novela, *no es esencial* la figuración, pero sí, en cambio, la afectividad (ese “sentir” del que hablábamos, y que “reconoce” y “sabe” sin necesidad de imagen o concepto). Concreciones – las propias de la *phantasia* – que, al tamiz del tiempo continuo, aparecen como deflagradas o diseminadas²¹ *.

21 * La orientación semiótica de Derrida es esencialmente no fenomenológica por cuanto no alcanza a ver esa disparidad de registros arquitectónicos en los que sí caben concreciones no presentes. Eso hace que esas concreciones no presentes aparezcan, cuando no se presta atención al detalle de otros registros de fenomenalización, como elementos diseminados. La diseminación es el aspecto que toman ciertas concreciones fenomenológicas cuando se las obliga a comparecer en un registro arquitectónico impro-

La *phantasia* desempeña un papel central – aunque inadvertido – en la intersubjetividad (y, por ende, en el campo de una fenomenología de lo político). Yo no necesito imaginarme en el lugar del otro y reproducir su vida por analogía con la mía para “captar” su *ipseidad*; esa *ipseidad*, huidiza si trato de apresarla, me la vuelvo a encontrar, años después, al habérmelas con esa misma persona, o incluso al leer algo suyo.

El sentido de una arquitectónica fenomenológica

En fin, he aquí, desperdigados, “objetos” (entre comillas porque nada tienen de objetuales) de la fenomenología no estándar (en el fondo, de la fenomenología *tout court* pues la ampliación no estándar pertenece a la vocación de la fenomenología). No podemos eternizarnos en ejemplos. No sólo por falta de tiempo. También por el riesgo de simplificación que el aportarlos conlleva. Si nos hemos decidido a ofrecer unos pocos, ha sido para que, cuanto antes, el lector sepa o, al menos, intuya a qué nos referimos cuando hablamos de esa franja de experiencia cuyo estudio acomete esa ampliación arquitectónica de la fenomenología. Pero ¿por qué “arquitectónica”? ¿Qué queremos decir con ello?

“Arquitectónica” porque esos “objetos” no se dejan ordenar de forma eidética, de acuerdo con las relaciones de esencia que cuadrículan regiones del ser (con sus correspondientes esencias en la subjetividad transcendental constituyente). De estos “objetos” sólo cabe una ordenación “arquitectónica”. Así, todos estos “objetos” que hemos ido desgranando,

pio, resultado de un abatimiento de niveles de experiencia. La proliferación diseminativa esconde, en realidad, una falta de arquitectónica. La ampliación de la experiencia no se hace donde hubo de hacerse: llega siempre demasiado tarde y bajo la exclusiva – y negativa – forma de un continuo contrapunto al registro de la objetividad, contrapunto replicado al infinito, y que tan sólo alberga una apariencia de fecundidad. Efectivamente, Heidegger tuvo en Derrida a su mejor discípulo. Formalmente, el gesto es exactamente el mismo. Sólo cambian los términos y los parámetros.

la fenomenología tiene la tarea de ordenarlos arquitectónicamente. Esto implica residenciarlos en un registro de experiencia (que se teoriza como “registro arquitectónico”) mostrando (he ahí la tarea de la llamada “reducción arquitectónica”) cuál es su base fenomenológica, y de qué transposiciones (desde registros más arcaicos) resulta. Así, cada “objeto” fenomenológico está nimbado por un particularísimo espectro arquitectónico; es, evidentemente, el detalle analítico que, para simplificar la exposición, nos hemos ahorrado (no sin riesgo) al ir ensartando los anteriores ejemplos, abstraídos del entero espectro arquitectónico que en cada caso les corresponde.

Hemos visto como hay toda una franja hecha de concreciones anteriores a identidades objetivas, franja en la que se decantan los sentidos que serán luego reconocibles y reproducibles. Franja de concreciones fenomenológicas que la afectividad nota antes de poder objetivarlas en palabras o siquiera identificar. Franja de experiencia proliferante y salvaje que da vida a esos sentidos posteriormente instituidos; fondo fenomenológico que, por ejemplo – y en el caso que nos ocupa – da vida a las instituciones que organizan la vida en común en tanto en cuanto permite que se reelaboren, que no sean cáscaras vacías. Esas concreciones pre-eidéticas y propiamente fenomenológicas no se hacen de cualquier manera. Esa precisa manera de lo no cualquiera que rige en esos niveles tan sutiles, tan reacios a la expresión, es el “objeto” privilegiado de una fenomenología “no estándar”. Su “objeto”, con no tener nada de “objetivo”, tampoco es caprichoso y cuodlibetal. Su rigor, en realidad sumo, no está recortado a nuestra escala.

Enhebrada, precisamente, a través de esa franja, la fenomenología escapa a la falsa disyuntiva entre metafísica y subjetivismo psicologista. La arquitectónica – como nos dice Kant en la teoría transcendental del método de su *Crítica de la razón pura* – se opone a la rapsodia; ahora bien, no por ello, no por ser sus relaciones no-cualesquiera sino ordenadas, se convierte la arquitectónica, *ipso facto*, en eidética o en metafísica. La organización que imprime es regulativa; nunca constitutiva. La anticipación parcial de la

ansiada metafísica sistemática es, en Kant, meramente regulativa. No hay sistema preexistente (como en el caso de la *Wissenschaftslehre* en Fichte), y precisamente por ello hay arquitectónica.

Así, y volviendo al terreno de la fenomenología, la falta de eidética en sentido estricto propia de determinados registros de la experiencia no desemboca en pura casuística (historicista o psicologista, subjetivista o voluntarista). Media, precisamente, el riquísimo territorio esquemático (hecho de relaciones no cualesquiera) que ha de civilizar el quehacer “arquitectónico”. La filosofía clásica ha confinado ese territorio a ser tercio excluso. En realidad, falso tercio excluso resultado de lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina^{22*} llama “abatimiento de niveles arquitectónicos”. Efectivamente, si consideramos que la experiencia se reduce a la que pertenece a ese mundo de la vida en continuidad con la ciencia, mundo de entidades estables e identificables, mundo de objetos, entonces, efectivamente, lo que no es eidético o tipificable, se interpretará como caprichoso y cuodlibetal. Pero cuando ampliamos la matriz arquitectónica de la experiencia, entonces nos percatamos de que esa oposición, lejos de agotar el campo, tan sólo rige en el más derivado de sus registros. Hay todo un territorio hecho de sentidos *in fieri*, de identidades inestables que, sin embargo, cuentan en la experiencia y la decantan. Y más aún, si cabe, en el caso del trasfondo fenomenológico de la experiencia política.

Retengamos pues, a la espera de ulteriores precisiones, que la fenomenología no estándar resulta de una ampliación arquitectónica de la eidética transcendental, de suerte que la fenomenología 1) sin dejar de ser filosofía o fenómeno-*logía* – pues, al fin y al cabo, toma la forma de una arquitectónica (que no deja de ser una ordenación que no admite

22 * Sobre estas cuestiones y otras muchas afines puede consultarse la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, de inminente publicación en una edición conjunta entre Eikasía y Brumaria, y que proseguirá el ciclo fenomenológico abierto por la presente obra.

arbitrariedad ni “rapsodia”) – 2) anula de antemano toda posibilidad de desliz metafísico al limitar el alcance de la eidética (neutralizando así, en términos kantianos, todo uso inadvertidamente constitutivo del “Ideal trascendental”).

Es importante señalar que las concreciones fenomenológicas a que accede la ampliación arquitectónica de la fenomenología no pueden parangonarse con las instancias particularizadas de una ley o estructura generales preexistentes. Las concreciones fenomenológicas no revelan órdenes supra-individuales y esenciales previos. Y ello, antes bien, porque todas esas relaciones suponen la identidad y la objetividad tanto de los individuos como de las esencias mientras que en los registros más arcaicos de la fenomenología estamos en un orden anterior. Si hay algo así como esencias, será en el sentido en que Merleau-Ponty hablaba de “esencias salvajes”. Esencias que están en una relación de coalescencia con las concreciones fenomenológicas que la metafísica clásica desconoce. Efectivamente, la fenomenología no estándar modifica profundamente el sentido de las oposiciones ontológicas clásicas existencia/esencia, individual/general o el orden clásico de las modalidades posibilidad/realidad/necesidad.

Situados en el campo fenomenológico, amanece un nuevo sentido de la contingencia en una vida humana, en la historia, en un devenir político. Contingente es aquello que, tras emerger desde el fondo fenomenológico de un sujeto y/o de la historia, resquebrajando ciertos órdenes establecidos (en la argamasa de una subjetividad o en el arquitecónico institucional de una sociedad), puede, al ser retomado y – dirá Richir – “temporalizado”, hacer sentido, labrar un espacio de posibilidades que no preexistía²³ *. He ahí el

23 * El campo fenomenológico es una masa de sentidos *in fieri*. Tan sólo puede eidetizarse en ciertas parcelas, sitas, además, en niveles arquitectónicos relativamente derivados y que ya suponen la institución (*Stiftung*) de la intencionalidad.

sentido profundo de un encuentro²⁴ *. Encuentro que, en sentido literal, suele serlo con una persona, pero que también es encuentro con una idea (que puede ser idea política), con un sentimiento, con el futuro o con el pasado (sentidos que entonces quedaron irresueltos y ahora se retoman), encuentro que, en sentido fenomenológico, está nimbado de todos esos componentes y otros muchísimos más, profundísimos e insospechados, y sin el concurso de los cuales esa trama que es la dramática concretización de un sentido no hallaría siquiera el *incipit* de su primera cristalización. La contingencia como encuentro en sentido profundo es ocasión de un despliegue de sentido no preexistente (pero no por ello meramente rapsódico).

Así y todo, se trata de un despliegue que toca con algo, que responde a una concreción y que, precisamente por ello, también cabe marrar, equivocar. Un despliegue de sentido puede faltar a su sentido primigenio, al que alentaba en la ocasión de su nacimiento. Eso mismo les ocurre, como se verá en *La contingencia del déspota*, a muchas instituciones políticas, desgajadas del sentido concreto que alumbró la decisión de su creación. Evidentemente, a eso se suma el arte de la mentira política que jugará con ese desgajamiento respecto de lo fenomenológico e incluso lo consumará, convirtiendo, a tal o cual institución, en mero instrumento al servicio de la venalidad de algunos o, antes bien, del ansia, más profunda y fundamental que la sola venalidad, de acumular poder sin tasa²⁵ *.

24 * Sobre este punto puede consultarse con mucho provecho la obra de Guy van Kerckhoven *De la rencontre. La face détournée*. Ed. Hermann, Paris, 2012.

25 * Se trata de uno de los aspectos centrales de la citada obra de José Varela Ortega, *Los señores del poder*.

Inconsciente fenomenológico, inconsciente simbólico y multiestratificación de la experiencia

Si cabe, con todo, hacer arquitectónica, es porque, a pesar de todo, ese fondo proliferante en que se hacen y deshacen sentidos sin cesar (fondo que, a su vez, no es de una pieza, que atesora una intrincadísima complejidad estructural y en cuya explicitación no podemos detenernos), fondo afectivo que acompaña constantemente nuestra vida como su sombra, nada tiene de un fondo de suyo caótico, y menos de un escenario alucinado hecho de asociaciones desorbitadas fruto de imagerías privadas y febriles: el campo fenomenológico es, antes bien, de un rigor casi inhumano (rigor *suyo*), pero que muerde sobre toda experiencia desde el fondo común de un *sensus communis* directamente intersubjetivo (y donde el problema del solipsismo carece por completo de sentido).

El prejuicio implícito que impide ver esta franja de experiencia estriba en dar por sentado que la única forma de escapar al subjetivismo, al voluntarismo solipsista, está en la eidética y, en general, en los procesos de idealización en que terminan por cancelarse o segregarse las operaciones del sujeto. Sin embargo, también hay un desleimiento del sujeto individual y psicologizante en dirección opuesta, en la dirección de la profundidad de la experiencia. Desleimiento no eidético sino esquemático, y que toma la dirección de la trastienda transoperativa que subyace a las operaciones subjetivas. Se trata de los esquematismos de la fenomenalización que atraviesan el inconsciente fenomenológico, las síntesis pasivas propias de los fenómenos como nada sino fenómenos.

En esas capas del inconsciente fenomenológico se halla involucrado, a su vez, un sí-mismo profundo que, exento de arquitec autoaperceptivos, emerge, por caso, en la experiencia de lo sublime (esencial en política, como se verá). Este sí-mismo poco tiene que ver con nuestro sí-mismo psicológico, simbólicamente instituido, y acuciado por el cortejo de intrigas afectivas que desentraña el psicoanálisis. La

afectividad en que baña el inconsciente fenomenológico está situada en un nivel arquitectónico que no compete al psicoanálisis sencillamente porque el tipo de subjetividad de que este trata supone que ya se hayan efectuado a ciegas toda una serie de transposiciones arquitectónicas desde ese registro básico del inconsciente fenomenológico. De ese registro trata, en propio, la fenomenología. El inconsciente en el sentido del psicoanálisis corresponde, en cambio, a un nivel arquitectónico derivado (por mucho que Lacan y adláteres hayan pretendido darle alcance omnímodo), y nada tiene que ver con lo que Husserl llamaba "*Phantasie*" y que Richir elige traducir acudiendo al término griego "*phantasia*", pues el término alemán "*Phantasie*" en el uso que de él hace Husserl, no corresponde en absoluto con lo que en francés se entiende por "*fantaisie*" o en español por "*fantasía*". Por lo demás, el sí-mismo coextensivo de la *phantasia* poco tiene que ver con el "yo" psicológico y simbólicamente instituido de las imagerías privadas de cada quien, conniventes y coadyuvantes de todo tipo de neurosis y obsesiones (objeto del psicoanálisis).

El sí-mismo involucrado en la *phantasia* y en el registro arquitectónico del inconsciente fenomenológico corresponde a la instancia subjetiva propia del ámbito que Kant llamaba "*sensus communis aestheticus*", y que, por ejemplo, explica el acuerdo inmediato de dos subjetividades ante algo bello; pero también, como el propio Kant ya viera, el acuerdo, cuajando a flor de piel, ante cuestiones propias de lo político, de la vida en común en su carácter más inmediato (y no por ello animal o etológico). O el malestar, igualmente sentido a flor de piel, ante lo que tiene visos de embeleco y trampantojo. Sea como fuere, hay un fondo de transmisión del sentimiento, fondo del acuerdo o del acorde (en un sentido casi musical), que sólo es comprensible si desplegamos sujeto y afectividad en su entera dimensión experiencial. Dicho de otro modo: ese acorde estético, político o afectivo sólo es posible porque las subjetividades involucradas en dicha experiencia no son en primer término sujetos individuales solipsistas²⁶ *.

26 * Sólo lo son en sentido derivado y, por decirlo de algún modo, "transposición(es) arquitectónica(s) mediante".

Antes bien, cada uno de ellos arrastra consigo toda una trastienda afectiva profundísima: fondo de un estar en el mundo (y antes bien de un *ser al mundo*) por el que los sujetos comunican – en virtud de lo que Husserl llamaba *Einfühlung*, empatía – sin perjuicio de su singularidad (de su – diría Husserl – “aquí absoluto”). A esta “comunicación estética” – en el sentido de serlo “a flor de piel”, mediante una *aisthesis* que no precisa de razonamiento – es esencial la *phantasia*. Se da, de hecho, en *phantasia*. Evidentemente, y como el lector habrá barruntado, huelga señalar cuán importante es este nivel de la empatía entre sujetos para la cuestión de la vida en común, para una fenomenología de lo político.

Conviene insistir en que el “inconsciente fenomenológico” ha de deslindarse, cuidadosamente, del “inconsciente simbólico”, del que trata, precisamente, el psicoanálisis (y una de cuyas matrices principales es la imaginación, como acto doble, estructuralmente distinto de la *phantasia*, que no requiere la mediación de la imagen). Dicho de otro modo: el registro de subjetividad comprometido en cada uno de estos inconscientes es distinto.

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

Permítaseme aquí un inciso algo más técnico, pero relativamente importante²⁷ *. La diferencia de este proceder fenomenológico con el de Husserl estriba en que si bien este reconocía diversos órdenes de vida y, desde luego, un ámbito de pasividad e incluso todo un halo de experiencias “inactuales” (horizonte noético y noemático), lo inactual solía presentarse como una modificación de lo actual. No es este el caso de lo que Richir denomina “virtual” o, en una terminología anterior, tomada de Henri Maldiney, “transposable”. Lo “virtual” no es algo “potencial” que pueda, *de iure*, modificarse en “actual”. Precisamente en el hecho de la multistratificación de la experiencia se basa la no equivalencia entre lo “virtual” y lo “potencial” o el par “potencial/actual”²⁸ *. Retomando el modo en el que ese prodigo de profundidad y precisión que es *Ideas I*²⁹ * de Husserl presenta estos problemas, lo decisivo del asunto está en que el paso de la inactualidad a la actualidad no entraña modificación alguna en la “esencia intencional” del acto, mientras que esa otra “operación”, ciega para sí misma, en que consiste la transposición arquitectónica, sí produce una modificación en la esencia intencional de lo arquitectónicamente “transpuesto” (por lo pronto, en la parte de la “esencia intencional” correspondiente a la “materia intencional” – en la terminología de *Investigaciones Lógicas*). Así pues, la multistratificación de la experiencia

27 * Inciso en el que no nos extenderemos pues no es este el lugar para excesivos tecnicismos fenomenológicos; irrenunciables, con todo, si se quiere hablar con máxima precisión. Sí que es, evidentemente, un tema que convendría aclarar en ulteriores artículos de investigación: tratar de formular, en los estrictos términos de la fenomenología clásica, las modificaciones que la perspectiva arquitectónica pretende introducir.

28 * Para más precisiones sobre este punto, el lector puede remitirse al artículo de Richir “Potencial y virtual” traducido por Javier Arias y publicado en *Eikasía* n°49.

29 * Sin lugar a dudas, uno de los grandes libros del siglo XX. También uno de los peor leídos. Disponemos de una nueva traducción a cargo del profesor Antonio Ziriñ. Esta nueva versión, aparte de ser una minuciosa revisión de la antigua traducción que José Gaos hiciera de *Ideas I*, representa una refundición total de aquel trabajo de Gaos pues Ziriñ se basa ahora en la última edición de *Ideas I*, aparecida en la serie *Husserliana*. Edición más exacta y completa, acompañada también por manuscritos de Husserl en torno a ese trabajo o que le sirvieron de base. Este notable trabajo de traducción está, como en su anterior edición y primera traducción, disponible también en *Fondo de Cultura Económica* (2013).

a que venimos haciendo alusión no se deja conceptuar en términos de diferencias escalonadas entre actualidad e inactualidad. Estas últimas son diferencias por así decirlo “inermes” respecto del acervo eidético de un acto (como lo son, asimismo, otras modificaciones referidas en la *Vª Investigación Lógica* y, por antonomasia, la que en *Ideas I* se llamará “modificación de neutralidad”). Sin embargo, la transposición arquitectónica sí trastoca la “materia intencional” o el correspondiente arquitectónico de la misma. Evidentemente, en Husserl, este baile entre lo actual y lo inactual que deja incólumes las esencias intencionales de los actos, se complica en “fenomenología genética”, cuando, contrariamente a la fenomenología estática, no trabajamos ya con sentidos constituidos. Ahora bien, incluso en el caso de la fenomenología genética, parece como si lo actual (un producto constitutivo final actualizable primero, captable después, y luego expresable) estuviera en el punto de mira de la teleología de lo inactual (las obligadas inactualidades correspondientes a lo proto-objetual, a lo pre-constituido o a la llamada pre-donación o “*Vorgebenheit*”, constituida pasivamente). Hay una línea de despliegue esencial en el proceso constitutivo.

Sin embargo, cuando concebimos la experiencia no como una serie de capas ordenadas en relaciones de fundación teleológicamente ordenadas, sino como una pluralidad de registros de experiencia entre los que median auténticos *hiatos* arquitectónicos, se rompe toda génesis eidéticamente regulada. Ese hiato es el *punctum caecum* que subyace a toda relación de “fundación” entre registros de experiencia. De ahí que del escalonamiento entre estos registros sólo quepa hacer “arquitectónica”. Arquitectónica (y no rapsodia) pues el orden de las constituciones – y de las fundaciones – no es cualquiera: hay registros que han de atravesarse – con sus hiatos – para que funcionen otros³⁰ *. Pero arquitectónica (y

30 * Y una disfunción en este punto, un ángulo muerto en la “historia transcendental” de una subjetividad puede acarrear gravísimos problemas. El punto de vista arquitectónico le permitirá a Richir, por ejemplo, explicar *fenomenológicamente* ciertas típicas psicopatológicas. El punto de vista estrictamente eidético hace, en cambio, más difícil conside-

no eidética) pues se han desfondado toda una serie de denominadores comunes que, por debajo de las consabidas diferencias individuales, aseguraban la justeza y pertinencia de la perspectiva eidética. Para empezar, ya no puede contarse con una dotación eidética impermeable a la “modificación de inactualidad”. En el caso más complejo de la fenomenología genética, cuando nos las habemos con unidades de sentido aún no constituidas, los hiatos arquitectónicos entre registros socavan otro denominador común: el de una teleología, que orientaba los niveles de experiencia arcaicos hacia el mundo de las objetividades constituidas. Y, por último, esos hiatos de que hablamos, y que cercenan toda trazabilidad eidética entre registros, se hacen tanto más efectivos (como factores de desplazamiento, de descabalgamiento teleológico) al desaparecer el último y decisivo denominador común que hacía que la fenomenología genética aún pudiera entenderse como eidética, a saber, el tiempo inmanente como forma de toda experiencia y, por ende, de toda constitución. Socavado el tiempo inmanente, queda suspendido el supuesto de que la génesis del sentido avanza de ahora en ahora, según la continuidad de los presentes (y ello a pesar de que, por definición, la inactualidad de la mayoría de las retenciones no pueda ya trocarse en actual). Esta puesta en solfa de una “forma general” de la constitución limita el alcance de la eidética. Así, cada registro arquitectónico sólo es parcialmente permeable a los sentidos antes fraguados en otros registros. Los recibe, hiato arquitectónico mediante, traspuestos según una “deformación coherente” (la expresión es de Merleau-Ponty). Esta transposición se produce precisamente porque cada registro arquitectónico tiene su modo propio de temporalización, y donde la continuidad de los ahoras – que en cierto modo aseguraba una

rar el fundamento fenomenológico de ciertos desarreglos psicopatológicos como casos de bifurcaciones arquitectónicas disfuncionales. Por ejemplo, la institución (*Stiftung*) del registro de la experiencia intersubjetiva no puede funcionar correctamente si no funciona con plena libertad el registro de la *phantasia*. Este puede verse “puenteado”, por así decirlo, por la institución de la imaginación; ahora bien, si la imaginación suplanta a la *phantasia* en el registro de la intersubjetividad, ese zurcido o remedo arquitectónico derivará en todo género de complicaciones psicopatológicas. La ordenación arquitectónica da juego para pensar ese tipo de recorridos de “constitución”.

fenomenología genética de corte eidético (en clave teleológica) – tan sólo corresponde al registro de experiencia de génesis del sentido más derivado (y en el interior del cual los pasos de inactualidad a actualidad y viceversa no trastocan la esencia intencional de los actos).

En resumidas cuentas, este oscuro basamento (del que caben ciertas ordenaciones arquitectónicas en sus registros más arcaicos, eidéticas en los más derivados) nos acompaña en este incansable quehacer forjador de sentido que es nuestra vida y contribuye, desde lo más profundo de nuestra afectividad, a la misteriosa concreción de nuestras vivencias. Sentidos forjados con materiales sitios a una profundidad que se nos escapa y que también son, como veremos en *La contingencia del déspota*, sentido político. Este extraordinario pasaje de la VIª de las *Méditations Phénoménologiques* de Richir ilustra lo que tratamos de decir. En él empieza Richir refiriéndose a los términos de la filosofía, términos vivos y efectivos cuando, por debajo de ellos, corre vida fenomenológica, corriendo, como hemos señalado, a distinta profundidad arquitectónica:

“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 humana”^{31*}

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

Esos ritmos son también los que mueven la historia, la política, y los arcanos de una vida. Sentidos que tardan en madurar y que, de repente, en el recodo de la historia de un pueblo, o al cabo de las edades de una vida, cayendo como fruta madura, se nos manifiestan con una claridad inusitada. *La contingencia del déspota* estudia con sumo cuidado estas sutiles geologías afectivas que traban las vidas o la historia según ritmos en principio reacios a la conciencia. Adelantados estos preliminares en punto a lo que comporta el análisis *fenomenológico* de la cuestión de lo político, esperamos que el lector esté algo mejor pertrechado frente a los posibles malentendidos derivados de la especificidad de esta obra.

La apertura de un ciclo fenomenológico en Brumaria y la oportunidad (y necesidad) de teoría

La contingencia del déspota nos pareció, por lo que llevamos apuntado, el mejor modo de abrir paso a ulteriores proyectos de publicación en español de otros escritos de Richir. Pero, más fundamentalmente, esta obra nos pareció también la más adecuada para iniciar, en Brumaria, un “ciclo fenomenológico”; abriendo a la fenomenología desde los registros propios de un análisis político del tiempo presente, tiempo ante el que, ahora más que nunca, se hace más acuciante e imprescindible la teoría; tiempos en los que toda actuación que no esté secundada por un riguroso esfuerzo de reflexión parece abocada a la manipulación precisamente allí donde cree ser más libre y “revolucionaria”. La ideología que vehiculan nuestras presuntas “democracias representativas” es un instrumento del poder, un modo de instilar en la sociedad toda una serie de simulacros de emancipación que no hacen sino refrendar un orden establecido que sigue beneficiando a unos pocos, a esos que Richir llama, con Maquiavelo, los “Grandes”. Tan inervados en nuestro quehacer están estos resortes del poder que accionan nuestro presente, que aparecen con mucha más claridad si se los sorprende en sus albores, al crisol de análisis históricos

como los que Richir acomete, y donde aparece clara la trama que fraguó lo que ya ha devenido en dispositivo. El pasado fue testigo del despuntar matricial de algunas decantaciones (por ejemplo en relación a la institución del poder coercitivo) que han accedido hoy, gracias a ciertos medios técnicos, a una potenciación desconocida. Y es que tal vez, a día de hoy, se dé la grotesca circunstancia de que esos “Grandes” estén incluso por encima del “príncipe”, por encima del que antaño fuera, respecto de ellos, “primus inter pares”.

Sin duda, el hecho grotesco de que los jefes de Estado tengan, hoy en día, más de títeres – manipulados por algunos “Grandes” – que de verdaderos estadistas, consigna sin réplica posible el soterramiento casi definitivo de *lo* político bajo *la* política, su asfixia y sobrepujamiento por otros poderes como el económico y sus extensiones mediáticas. Extensiones mediáticas inseparables del efectismo propio de la ideología “democratista” de que hace uso el poder (que sólo aparentemente pertenece a ese trampantojo señalado como “política”) para disimular los auténticos meollos induciendo falsos *kairoi*, ilusiones artificiales que son falsas ilusiones y donde se aúna el doble sentido que el término “ilusión” tiene en español: espejismos que “enganchan”, que polarizan los entusiasmos e imantan las fuerzas, desactivándolas para aquello que sí hubiera podido producir verdadero efecto en el orden establecido (efecto de – diría Richir – reelaboración simbólica). Si algo puede aportar *La contingencia del déspota* al discernimiento de cuestiones tan contemporáneas como la manipulación o el simulacro será, entre un mar de proclamas tan apresuradas como desaforadas, un profundo y sereno análisis sobre los fundamentos fenomenológicos de dichos dispositivos. Entendemos, desde Brumaria, que hoy más que nunca se impone una acción secundada por un ejercicio de pensamiento silente que ocupe ese inaudito tercio excluido situado entre el manso refrendo consumista del orden establecido y tanto grito en el cielo, como si la espontaneidad de la rabia fuera garantía de su razón o de su verdad (ello sin contar con la sospechosa escenografía de la

espontaneidad y de la pose descamisada tan propias de las revoluciones televisadas de hoy en día). La rabia incontrolada es una presa de manipulación tan fácil como la mansedumbre consuetudinaria, sólo que más preciada pues galvaniza más energía, “derivable” en beneficio de unos pocos. Por eso, una vez más, y hoy más que nunca, sólo nos queda pensar. Jamás fue tan acuciante la necesidad de teoría. A esa necesidad entiende responder Brumaria con la publicación de esta obra.

Agradecimientos

Es obligado abrir este capítulo de agradecimientos mencionando la curiosa circunstancia de que este texto aparecerá antes en su versión española que en su lengua original. En ese aspecto – y en otros muchos – cumple subrayar nuestro profundo agradecimiento a Marc Richir por haber cedido en exclusiva a Brumaria los derechos de edición en español de este texto. También agradecemos a Miguel Abensour, otro de los filósofos vivos más relevantes y originales del panorama contemporáneo, auténtica referencia por lo que hace al pensamiento político y, a la sazón, director de la colección “Critique de la politique”, de la editorial Payot (donde verá la luz la versión original del texto de Richir) que haya visto con buenos ojos esta iniciativa. Como el propio Richir nos explica en el prólogo a *La contingencia del déspota*, la amistosa invitación de Miguel Abensour, amigo personal de Marc Richir, supuso el primer *incipit* de este texto crucial. Su publicación en español se debe, en gran medida, a este primer gesto de generosidad que ambos tuvieron con Brumaria. Generosidad correspondida por la circunstancia, poco común, de que la traducción al español vea la luz antes que el original francés. Avatar extraño donde los haya, pero sólo posible por el enorme esfuerzo de algunos que hay que nombrar en este capítulo de agradecimientos.

En primer lugar, nuestro agradecimiento va a Darío Corbeira por apoyar este proyecto con una confianza directamente proporcional a su olfato e intuición para captar todo viso de pensamiento prometedor y fecundo. Ahora bien, para que estos proyectos de largo aliento surtan efecto, el olfato ha de ir secundado por la paciencia, interés y generosidad que Darío Corbeira ha mostrado en todo momento. No es fácil, en estos tiempos, ser consecuente con la lucidez propia, y pocos están dispuestos a pagar el precio de relativo ostracismo que ello entraña. Constante y consecuente a expensas de cualquier otro parámetro ajeno a la calidad intelectual y artística de determinadas producciones, Darío Corbeira lo viene siendo en el panorama intelectual español desde hace décadas. La plataforma Brumaria es un testimonio más de ello.

Desde luego, mención especial merece la excelente labor de traducción acometida por Fernando Comella. En una rigurosa fidelidad al sentido, ha conseguido verter con elegancia el francés de Richir, no siempre fácil de trasponer al ritmo del español. Creo que el resultado es extraordinario. Sin perder de vista, claro está, que hay pasajes del libro densos y exigentes, de fenomenología pura por así decirlo, y en los que el lenguaje empleado – ¡también en francés! – es más inusual y rugoso que en otros pasajes, más cercanos a la reflexión histórica, política o antropológica. Fernando Comella ha sabido respetar la peculiaridad de los muchos registros de pensamiento que vertebran este libro, aunando con gran habilidad el estricto respeto al sentido que cada vez estaba en juego, con la elegancia y agilidad de la traducción.

Asimismo, hay que reseñar la enorme labor de relectura acometida por uno de los co-editores de la obra, Alejandro Arozamena; labor que ha resultado esencial a la precisión y legibilidad del texto que el lector tiene entre sus manos. Yo mismo, como segundo co-editor, quiero subrayar que el tremendo esfuerzo de Alejandro Arozamena ha supuesto un verdadero salto de calidad en la elegancia y precisión en el texto. No olvidamos la

lectura suplementaria, utilísima, que de la totalidad del texto hizo Pelayo Pérez García, secundando y completando tanto el esfuerzo de Alejandro Arozamena como el propio. Agradecemos también la ayuda de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y Sacha Carlson en punto a la transcripción de algunos términos griegos (tras mucho pensarlo, hemos obviado transcribir los acentos – lo cual entrañaba no pocas dificultades; sí hemos marcado, en cambio, las diferencias entre vocales largas y breves). Agradezco, por último, las minuciosas lecturas sucesivas que de esta presentación, así como del *dossier* fenomenológico incluido al final del volumen, hicieron Fernando Comella, Pelayo Pérez, Iván Galán y Alejandro Arozamena.

Por último, es de agradecer la impresionante labor de edición gráfica realizada desde Berlín por Jorge Miñano. Notable en su diseño y cuidado, esta edición ha sabido aunar la funcionalidad con la elegancia. Detrás del magnífico resultado está el buen hacer y la mucha dedicación de Jorge Miñano secundado por sus compañeros de Brumaria, testimonio del mayor de los respetos hacia un contenido para el que no cabía mejor continente.

El Royo, Soria
Agosto de 2013