

Algunos textos de Marc Richir

Traducciones por Pablo Posada Varela.

www.pabloposadavarela.com

Obras de Marc Richir

- 1- *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, M. Nijhoff, 1976
- 2- *Le Rien et son apparence : fondements pour la phénoménologie*, Ousia, 1979
- 3- *Recherches phénoménologiques (1, 2, 3). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia, 1981.
- 4- *Recherches phénoménologiques (4, 5). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Ousia, 1983
- 5- *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 1987
- 6- *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*. Marie-Claude Carrara et Jérôme Million, 1988
- 7- *La crise du sens et la phénoménologie*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 1990
- 8- *Du sublime en politique*, Payot, 1991
- 9- *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 1992
- 10- *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Hatier, 1993
- 11- *La Naissance des dieux*, Hachette, 1995
- 12- *Melville. Les assises du monde*, Hachette, 1996
- 13- *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 1996
- 14- *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 2000
- 15- *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Jérôme Millon, 2004
- 16- *L'institution de l'idéalité*, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. I, Beauvais, 2002
- 17- *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 2006
- 18- *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 2008.
- 19- *Variations sur le sublime et le soi*, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, 2010.
- 20- *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. IX, Amiens, 2011

21- *La contingence du despote*, Payot, Paris, 2014.

22- *De la négativité en phénoménologie*, Millon, Jérôme Millon, Grenoble, 2014.

23- *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, J. Millon, Grenoble, 2015

24- *Propositions buissonnières*. J. Million, Grenoble, 2016.

Sitio web de los Archivos Richir en la Universidad de Wuppertal: <https://marc-richir.eu/fr/>

1. Itinerario biográfico y filosófico

“Resulta siempre extremadamente difícil, incluso imposible, situar lo que pudo, originariamente, motivar un itinerario filosófico. Terminada una licenciatura de física, retomé los estudios para cursar, esta vez, filosofía. Enseguida sentí una especial afinidad con la fenomenología. Aunque lo cierto es que los vientos de la época (allá por 1968) corrían, desde luego, por otros derroteros: el estructuralismo, Heidegger, Derrida. Retrospectivamente visto, mi itinerario ha consistido en un larguísimo rodeo para reencontrarme con esa afinidad de origen, siguiendo una suerte de *curva convergente* que me hizo salir de Derrida a través de Heidegger, y salir de Heidegger por el idealismo alemán, etc., para, por fin, volver a la fenomenología. Con todo, e incluso al margen de los itinerarios de Husserl y de Heidegger, lo que motivó mi meditación propia fue la pregunta por el estatuto del fenómeno como *nada sino* fenómeno (y no como fenómeno de otra cosa), fenómeno en realidad omnipresente en la tradición bajo la forma de lo que Kant llamó ‘ilusión trascendental’ ”¹.

2. Campo fenomenológico y campo simbólico.

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

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

-Las determinidades de la experiencia, que apenas si nos limitamos a reconocer, efectivamente se nos antojan como ya siempre *dadas*, en el ámbito de lo manifiesto, ámbito que

¹ “Autant de chantiers ouverts pour l’analyse phénoménologique” Entrevista publicada en *Le magazine littéraire* n°403, Paris, 2001, p. 61.

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

-A pesar de su originaria heterogeneidad, campo fenomenológico y campo simbólico se solapan y coinciden en la experiencia humana de la elaboración simbólica. No hay pues institución simbólica “viviente” sin el juego, en su seno, de la dimensión fenomenológica como dimensión de indeterminidad, y sin que se plantee la cuestión del *instituyente* simbólico. Ahora bien, y a riesgo de abatir por completo el instituyente simbólico sobre el campo de las codificaciones simbólicas de la institución, este último, que no puede pre-contener las determinidades, tampoco puede ser concebido al modo de un principio que actuara de manera determinante y según estilos de causalidad más o menos complejos. Como se verá, el instituyente simbólico es, antes bien, el lugar de un enigma, el de un encuentro [rencontre], o un desencuentro [malencontre] entre campo simbólico y campo fenomenológico. A este título, tiene, el encuentro, un doble estatuto, simbólico y fenomenológico a la vez. Es instituyente por cuanto el hombre se instituye, en él, como el enigma que, anclado en ambos campos, constituye para sí mismo. En el desencuentro, el instituyente se autonomiza como ese Gran Otro que maquina mecánicamente el campo simbólico, es decir, los seres, las cosas, sus relaciones y sus prácticas –; se trata de la ilusión, activa y por ende eficaz, de un orden simbólico que pareciera “funcionar solo”, ilusión que ha gozado de la complicidad del estructuralismo como doctrina y como ideología”².

3. Caso de sublime positivo. Suspensión de las referencias simbólicas preexistentes. Ejemplo de phantasia perceptiva. Texto de Jules Michelet.

“Los lugares abiertos, los campos, los inmensos valles en los que solían celebrarse esas fiestas aún parecían abrir los corazones. El hombre no sólo se había reconquistado a sí mismo. Entraba también en posesión de la naturaleza. Varios de estos relatos dan testimonio de las emociones que dio a estas pobres gentes su región, su país³ visto por vez primera... ¡extraño asunto! Esos

² Marc Richir, *Du sublime en politique*, col. Critique de la politique, ed. Payot, París, 1992, nota 2, p. 14.

³ “Leur pays” dice el texto francés. “Pays” en el sentido de región, comarca, terruño. Uso más típico en francés pero que encontramos en español cuando, por ejemplo, se habla de “frutas” u “hortalizas” “del país”.

ríos, esas montañas, esos paisajes grandiosos, y que atravesaban todos los días, todo ello lo descubrieron ese día; no los habían visto jamás”⁴.

4. *Poema de Federico García Lorca. « De otro modo ».*

La hoguera pone al campo de la tarde
unas astas de ciervo enfurecido.
Todo el valle se tiende,
por sus lomas, caracolea el vientecillo.

El aire cristaliza bajo el humo,
ojo de gato triste y amarillo.
Yo en mis ojos me paseo por las ramas,
las ramas se pasean por el río.

Llegan a mí mis cosas esenciales
son estribillos de estribillos.
Entre los juncos y la baja tarde,
qué raro que me llame “Federico”.

5. *Multiestratificación de la experiencia*

“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”⁵.

6. *Esquematismos de la fenomenalización como proto-temporalizaciones y proto-espacializaciones*

“A este nivel arquitectónico, donde tan sólo puede hacerse cuestión de la proto-temporalización/proto-espacialización de lo instantáneo en sí mismo, en el fuera de tiempo de las virazones, nos está vedado recurrir al presente husserliano, provisto de sus protenciones y de sus retenciones. En consecuencia, la proto-temporalización ha de serlo de horizontes transcendentales de tiempo sin presuposición de presente, e incluso de presencia. La proto-temporalización ha de comportar ya siempre en sí misma *su* pasado y *su* futuro, pero

⁴ Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, tomo I, p. 411. Cit. Marc Richir, *Du sublime en politique*, op. cit. p. 12.

⁵ *Méditations Phénoménologiques* p. 379

comportarlos sin presente asignable. Hacen falta pues horizontes de tiempo de mismo nivel arquitectónico que lo instantáneo, por lo tanto, horizontes de tiempo que no puedan ser concebidos o aprehendidos como *sus* propiedades sino como horizontes que le sean coextensivos: estos no podrán ser sino los horizontes de un pasado transcendental, desde siempre y para siempre *inmemorial*, horizonte de fenómenos que jamás fueron, al menos a priori, en presencia, y de un futuro transcendental, por siempre *inmaduro*, de fenómenos que jamás llegarán a ser, al menos a priori, en presencia. De ese modo, el carácter fenomenológico propio de las apariencias como nada sino apariencias, como esquirlas aparentes de fenomenalidad de una pluralidad en principio indefinida de fenómenos ya siempre prendidos en sus esquematizaciones proto-temporalizantes y proto-espacializantes, consiste en parecer⁶, *a la vez*, como reminiscencias transcendentales de ese pasado transcendental y como premoniciones transcendentales de ese futuro transcendental, es decir, a la vez como ya de siempre *inmemoriales*, de antes de todo recuerdo, y para siempre *inmaduras*, más allá de toda anticipación. He ahí, para nosotros, a flor de experiencia, la versión proto-temporalizada de lo instantáneo que asoma como la eternidad rimbaldiana, eternidad que es, aquí, transcendental-fenomenológica: es la que hace que, en ocasiones, un determinado color – siguiendo el ejemplo del amarillo de Bergotte –, o cierta *Stimmung*, cierto paisaje, etc., nos parezca como salido de la nada y en aras a la nada, y sin embargo nos toque, enigmáticamente, en nuestra más profunda intimidad, nos conmueva como una “divina sorpresa”, nos arranque a nuestro tiempo y edad, a las contingencias de la vida, ofreciéndonos la impresión de que, en realidad, jamás envejecimos y que no habremos de envejecer jamás; suerte de nostalgia (*Sehnsucht*) de lo inaccesible, desde donde la muerte, pero también el nacimiento y la vida nos aparecen con todo su relieve; como si tan sólo nos tuviéramos aún (y no hubiésemos estado sino teniéndonos) en los mismos lindes del mundo o de mundos plurales que apenas alcanzamos a entrever”.⁷

7. Multiestratificación de vida y afectividad. Diversos ritmos de temporalización parpadeando en una misma fase de presencia.

⁶ Con “parecer” traducimos “paraître”. Richir hace una clara distinción entre “paraître” (parecer) y “apparaître” (aparecer). Siempre que podemos, y aun a costa de forzar un poco el texto castellano, traducimos “paraître” por “parecer” para respetar la diferencia. Con “paraître”, “parecer”, se quiere significar una suerte de apariencia que no lo es de nada, una fenomenalización descabalgada de toda referencia intencional o desajustada respecto del aporte posterior, propiamente aperceptivo, que cuadra y enjaeza el mero *parecer* como *aparecer de* algo. El lector tiene pues que esforzarse en dejar resonar, tras “parecer”, no tanto la acepción común del español (la presente en “esto no es lo que parece”) sino algo previo e inadvertido, y que incluso dicha acepción corriente implica: para que algo no sea lo que parece, antes habrá de a-parecer aun *pareciendo* (como) lo que no es. “Parecer” mienta ese matiz previo incluso a la cuestión de la apariencia, del embeleco o del engaño. Con “parecer” se mienta una manifestación que es un asomar, anterior a toda estructura (y, desde luego, a la escisión fenómeno (o aspecto) – cosa (o substrato de haces o apariencias). De hecho, en alguna ocasión, cuando elegir “parece” para verter “paraît” conllevaba un riesgo de anfibología demasiado grande, hemos optado por “asoma” y, en alguna otra ocasión, por “trasparece” (podría haberse elegido también algo así como “despunta”, “se adivina”: he ahí el sentido de ese “paraître” en francés, sentido más básico y primitivo que el de un “aparecer” que lo es siempre *de* un apareciente).

⁷ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit. pp. 485-486.

“Desde el punto de vista de las concretudes fenomenológicas, y preparados como estamos para no concebir ya el vivir como vivir de algo actualmente presente, empezamos a percatarnos de que jamás vivimos en un solo ‘plano’ a la vez, ni según la estructura matricial uniforme de la temporalidad, así sea ésta husserliana o heideggeriana. Siempre hay, en nosotros, a la vez, infancia, adolescencia, edad adulta y senectud [...]; nuestro “vivir” baña siempre, de modo extremadamente sutil por estar diferenciado de una forma prodigiosamente compleja, en los diversos estilos o diversas figuras de la ausencia [...], y nosotros estamos siempre, de modo múltiple, atravesados por distintos ritmos de temporalización, casi siempre inacabados, muy lentos los unos, rapidísimos otros”⁸

8. La reconquista del campo fenomenológico. Itinerario fenomenológico

“Esta reconquista se ha efectuado en diversos tiempos. En *Fenómenos, tiempos y seres*, tratábamos acerca de la articulación del esquematismo de la fenomenalización y de las estructuras, a la vez de proto-temporalización/proto-espacialización y de temporalización/espacialización de los fenómenos como nada sino fenómenos – estructuras éstas en las que surgen “seres” (Wesen) de diversas “naturalezas”, y que no son “entes”. Proveíamos así al registro más arcaico de la fenomenología de sus primeras concretudes. En *Fenomenología e institución simbólica*, abordábamos la cuestión de la articulación del campo propiamente fenomenológico de los fenómenos como nada sino fenómenos con la institución simbólica como aquello en lo que nos reconocemos de antemano y más a menudo, es decir, como aquello que, para nosotros, va de suyo, o escapa, al menos de primeras, a todo cuestionamiento. Así, de un lado se definía una delimitación, ya propiamente arquitectónica, del campo fenomenológico *stricto sensu* (del más arcaico), y, de otro lado, se abría la posibilidad de extender el sentido, arquitectónico también, de la institución simbólica, y extenderlo claramente más allá de la filosofía y de la metafísica, hacia otras instituciones simbólicas distintas de aquella en la que nos ha tocado vivir. Correlativamente, dada la inseparabilidad de lo fenomenológico *stricto sensu* y de lo simbólico, el campo de los fenómenos como nada sino fenómenos se encontraba en trance de liberarse de la unilateralidad aparente de sus relaciones con la especulación metafísica (aunque fuese “ficticia”); especulación que nos permitió otrora acceder a ese campo fenomenológico: en referencia a Kant, estábamos descubriendo que tras la “metafísica-ficción” que veníamos practicando se disimulaba toda una arquitectónica general de la fenomenología cuyos beneficios sopesaríamos no bien empezáramos a darle cuerpo. Ya en *La crisis del sentido y la fenomenología* pudimos abordar la cuestión de la institución, y de la fundación de las ciencias en el sentido moderno del término, de las que sabemos que, por inscribirse originariamente en “marcos” metafísicos, no constituyen ni institución, ni fundación de metafísica alguna – ni siquiera en su ideología que, paradójicamente, no es sino la representación imaginaria de una metafísica ausente por principio. Finalmente, en nuestras *Meditaciones fenomenológicas*, hacíamos una primera

⁸ Marc Richir, "Vie et mort en phénoménologie", dans *Alter* n°2, p. 346. Citamos la excelente traducción al español que de este texto ha hecho Nicolás Garrera, publicada en el número correspondiente al año 2013 de la revista argentina *Nombres*.

recapitulación sistemática del trabajo llevado a cabo hasta entonces para descubrir, globalmente, que la “metafísica-ficción” podía substituirse por un proceder mucho más seguro y englobante: el proceder arquitectónico como puesta en forma sistemática no ya de seres y niveles de ser, cuanto de aquellos problemas y preguntas propios de esa fenomenología que estábamos reconquistando; una puesta en orden – la que obra la arquitectónica – que ya no entrañaba, en ningún caso, decisión o toma de posición metafísica alguna, ni creencia ninguna en el ser, para hablar como Husserl, o cualquier género de “anterioridad” en el orden de la originariedad supuestamente “real” (*sachlich*), en el sentido de un *regressus* metafísico hacia el abismo, de estilo o tipo heideggeriano. Con todo, bien es cierto que se trata de un ordenamiento o puesta en forma, pero en el sentido, que aquí se verá, de un *regressus* hacia lo más arcaico, entendiendo que lo arcaico, lo más arcaico, está siempre implícitamente ahí, en todo problema y pregunta, sólo que transformado o transpuesto en lo que viene a ser su deformación en el seno mismo de lo explícito del problema y de la pregunta. Así, nos reencontramos con el pensamiento husserliano de lo implícito, de lo potencial (*vermöglich*), de la sedimentación y del hábito, pensamiento en el que los efectos de lo más arcaico siguen, desde la latencia, haciéndose notar: ya no se impone repudiar como erróneo, en el más puro estilo de la metafísica, lo que, menos arcaico, parece “derivado” (“derivación” que no es nunca una “deducción” sino un salto en hiato). Queda analizarlo en su estructura, estructura que no está menos (o más) subtendida sobre el abismo de lo que lo está cualquier otra. A ello aboca nuestra reconquista de la fenomenología propiamente dicha. Fue sin embargo en *La experiencia del pensar* donde, por fin, dispuso ésta, por entero, de medios propios, propiciados por la “exótica” experiencia, allí intentada, de encuentro, por frecuentación de otros “régimenes” de pensamiento distintos al nuestro, con otras instituciones simbólicas ajenas a la nuestra. Medios, estos, condensados en la conjugación de la *epojé* fenomenológica hiperbólica y del método, puesto a punto para la ocasión, de la reducción arquitectónica, que nos otorgaba una libertad de análisis fenomenológico superior al método, puesto en boga por Husserl, de la reducción fenomenológica. La arquitectónica, efectivamente, se topa con los problemas y preguntas de la fenomenología, pero no los encuentra de cualquier forma, sino que los expone siempre según ciertos órdenes de necesidad. Necesidad que, sin embargo, no se atiene a la coherencia del pensar, como tampoco a una supuesta cohesión intrínseca del ser (ambos puestos entre paréntesis mediante la hipérbole de la *epojé*). Antes bien, ha de concebirse como una puesta en orden sistemática de problemas y preguntas, con arreglo a registros arquitectónicos que no son “niveles de ser” que van de lo más a lo menos originario, de la mayor a la menor “plenitud” del origen: ya no hay instancia respecto de la cual medir el grado de incursión en lo originario; tan sólo disponemos de la instancia, adaptada en cada ocasión al caso analizado, de la mayor o menor determinación que le corresponde a lo más o menos arcaico. Así, a medida que vamos hacia lo arcaico, mayor se hace la indeterminación, lo vago, lo incoativo, lo confuso, lo entreverado. Que haya en ese ámbito proliferaciones fenomenológicas múltiples e indecisas no nos permite, con todo, consignar una “plenitud” del origen, sino todo lo más una “masa” en la que, precisamente, nada está ni pleno ni totalmente vacío. Y por lo que a la reducción arquitectónica hace, esta consiste, precisamente, y mediante el uso metódico de la *epojé* hiperbólica, en referir el registro instituido, y que es analizado, al registro sobre el que, a la manera de Husserl en su concepción de la *Stiftung* – que es, para nosotros, institución simbólica – aquel se funda por *Fundierung*; la reducción arquitectónica consiste pues en analizar las

estructuras de deformación coherente que siempre se dan, dada la *Stiftung*, desde el registro fundante (*fundierend*) por obra de su paso, que es del orden de una transposición arquitectónica, al registro fundado (*fundiert*), pero donde ocurre que el registro fundado permanece transpasible, en el sentido de Maldiney, al registro fundante que, por ende, no está ya en el ámbito de las posibilidades propias del registro fundado, sino en el ámbito de lo que, respecto de las posibilidades propias del registro fundado, se presenta como transposable, una vez más en el sentido de Maldiney. De este modo, el paso de lo menos a lo más arcaico está regulado por *Stiftungen* que pueden (sin tener necesariamente que) encadenarse, al modo de Husserl, como otras tantas *Fundierungen* donde cada cual presupone a su predecesora (pero sin que los encadenamientos se encadenen a su vez en una única gran cadena cuyo primer eslabón “absoluto” fuese, precisamente, lo que llamamos lo arcaico). De este modo, decíamos, se abre la posibilidad de una fenomenología genética pero en un sentido distinto – por ser mucho más amplio – al husserliano.”⁹

9. Concepto de institución simbólica

“[...] el estatuto de lo que denomino institución simbólica como aquello que distribuye a nuestras espaldas lo que consideramos que va de suyo [comme allant de soi], incluidos todos nuestros comportamientos (sociales, políticos, individuales), tanto los que nos parecen más íntimos como los que adquirimos a raíz del contacto con la realidad. Establecido este punto, el análisis toma otro cariz: el de mostrar que lo propio de la institución simbólica tan sólo “vive” si está atravesado por el “temblor” de los fenómenos como nada sino fenómenos, por lo que Merleau-Ponty llamaba lo “borroso” o “movido [bougé]”, a saber, áreas de indeterminación que abren a la elaboración simbólica. Las consignas metodológicas de Husserl inciden en el mismo sentido a condición de entenderlas correctamente: suspender las determinaciones simbólicas que cubren los fenómenos, abriendo estas áreas de indeterminación y, después, enriquecer estas últimas mediante las potencialidades de sentido implicadas en los pliegues de la significación de cada fenómeno, en lo que estos tienen de infinito (*apeiron*) y de indefinido (*aoriston*). Según esta perspectiva, y frente a los auto-encubrimientos escolásticos tanto de la filosofía analítica como de la ideología ingenua de la metafísica cognitivista, la fenomenología deja tantos filones abiertos al análisis como problemas y preguntas acucian a la condición humana. Husserl fue más o menos como Moisés: avistó la tierra prometida sin hollar su suelo; y acaso sea ése el destino de todo miembro del “pueblo fenomenológico”. Postura incómoda, ciertamente, que pocos han aceptado o aceptarán compartir, pero que, en el campo actual de la filosofía, es la única que permanece a la altura de la exigencia que la propia filosofía vehicula consigo desde sus comienzos, con Platón. La fenomenología es, en este sentido, una suerte de *retoño*, rebrotado de la tradición moderna de la filosofía: lejos de enfrascarse en el “lo mismo vale ocho que ochenta” de la auto-proclamada postmodernidad, la fenomenología se impone retomar todo una y otra vez, pero no desde una ilusoria *tabula rasa* que rompiera en dos la historia, sino desde la remanencia de esas mismas preguntas y problemas cuyo esclarecimiento

⁹ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. op cit.*, pp. 25-27. No podemos sino encarecer la lectura del resto del texto del prefacio.

promete una mejor comprensión de nuestra condición. Liberada del *pathos* del fundamento absoluto, la fenomenología sabe que las preguntas últimas siempre permanecerán sin respuesta definitiva.”¹⁰

10. Lo fenomenológico como la vivacidad de lo simbólico (Continuación de la entrevista).

“[...] el estatuto de lo que denomino institución simbólica como aquello que distribuye a nuestras espaldas lo que consideramos que va de suyo [comme allant de soi], incluidos todos nuestros comportamientos (sociales, políticos, individuales), tanto los que nos parecen más íntimos como los que adquirimos a raíz del contacto con la realidad. Establecido este punto, el análisis toma otro cariz: el de mostrar que lo propio de la institución simbólica tan sólo “vive” si está atravesado por el “temblor” de los fenómenos como nada sino fenómenos, por lo que Merleau-Ponty llamaba lo “borroso” o “movido [bougé]”, a saber, áreas de indeterminación que abren a la elaboración simbólica. Las consignas metodológicas de Husserl inciden en el mismo sentido a condición de entenderlas correctamente: suspender las determinaciones simbólicas que cubren los fenómenos, abriendo estas áreas de indeterminación y, después, enriquecer estas últimas mediante las potencialidades de sentido implicadas en los pliegues de la significación de cada fenómeno, en lo que estos tienen de infinito (*apeiron*) y de indefinido (*aoriston*). Según esta perspectiva, y frente a los auto-encubrimientos escolásticos tanto de la filosofía analítica como de la ideología ingenua de la metafísica cognitivista, la fenomenología deja tantos filones abiertos al análisis como problemas y preguntas acucian a la condición humana. Husserl fue más o menos como Moisés: avistó la tierra prometida sin hollar su suelo; y acaso sea ése el destino de todo miembro del “pueblo fenomenológico”. Postura incómoda, ciertamente, que pocos han aceptado o aceptarán compartir, pero que, en el campo actual de la filosofía, es la única que permanece a la altura de la exigencia que la propia filosofía vehicula consigo desde sus comienzos, con Platón. La fenomenología es, en este sentido, una suerte de *retoño*, rebrotado de la tradición moderna de la filosofía: lejos de enfrascarse en el “lo mismo vale ocho que ochenta” de la auto-proclamada postmodernidad, la fenomenología se impone retomar todo una y otra vez, pero no desde una ilusoria *tabula rasa* que rompiera en dos la historia, sino desde la remanencia de esas mismas preguntas y problemas cuyo esclarecimiento promete una mejor comprensión de nuestra condición. Liberada del *pathos* del fundamento absoluto, la fenomenología sabe que las preguntas últimas siempre permanecerán sin respuesta definitiva.”¹¹

11. Epojé hiperbólica

¹⁰ “Autant de chantiers ouverts pour l’analyse phénoménologique” Entrevista publicada en *Le magazine littéraire* n°403, Paris, 2001, p. 61.

¹¹ “Autant de chantiers ouverts pour l’analyse phénoménologique” Entrevista publicada en *Le magazine littéraire* n°403, Paris, 2001, p. 61.

“Se dirá que esta suerte de finta originaria, hiperbólica, no genera más que ficción – y, en Descartes, se trata de la ficción del Genio Maligno, frente a la cual, no obstante, la finta revierte en un cogito capaz de asegurar la certeza *fáctica* de existir para aquel que finge (cuestión ésta que, a menudo, ha pasado inadvertida). Pero [...] también induce un flotamiento (*schweben*) de las apariencias *entre* su estatuto de *apariciones* potenciales *susceptibles de* ser tomadas en una u otra estructura intencional por obra de una u otra *Stiftung* de sentido intencional, y su estatuto de *apariciencias susceptibles de* disponerse *de un modo distinto*, según otras “reglas” (en principio, las de la síntesis pasiva o la asociación), como apariencias de otros mundos que el mundo real instituido o, más bien, como apariencias de fenómenos como nada o nonadas [*riens*], como nada sino fenómenos que, por consiguiente, no son fenómenos de nada más que de sí mismos, y que, por lo tanto, no lo son de cosas, de objetos o de órdenes preestablecidos. Nada sino fenómenos que, así, trascienden lo real, lo phantástico, lo efectivo, etc., aun cuando trasparecen al mismo tiempo como siendo todas esas cosas a la vez, pero de modo *incoativo* (en la estela de las “*cogitationes*” cartesianas), y ello al albur de un “salvajismo” arquitectónicamente previo a toda *Stiftung* de sentido, y de sentido intencional. Esta tesitura, abierta por la *epojé* fenomenológica hiperbólica, es propia de lo que llamamos *parpadeo fenomenológico*; es aquello en que ha de consistir, para nosotros, la *reducción fenomenológica* (reducción al fenómeno que parpadea entre su aparición y su desaparición). Efectivamente, desde el preciso instante en que las apariencias se ponen a jugar entre sí, a redropelo de toda *Stiftung* determinada de temporalización y de espacialización de sentido intencional, tienden a desplazarse (sólo que desde la inestabilidad, la fugacidad y las fluctuaciones) hacia el campo de los fenómenos propiamente dichos, es decir, hacia el campo de los fenómenos como nada sino fenómenos, y en el que dichas apariencias aparecen, cada vez, bajo la forma de una pluralidad originaria, como esquivas [*lambeaux*] aparentes de fenomenalidad: es entonces cuando las apariencias parecen, si acudimos a la metáfora de una estrella, como una suerte de luz sin soporte existente; pero, por otro lado, y correlativamente, en connivencia con tamaña inestabilidad, las apariencias están siempre en instancia de poder ser retomadas en una u otra estructura intencional y, de ese modo, verse recortadas en apariciones, como apariciones que plenifican intuitivamente determinado sentido intencional ya instituido (*gestiftet*), y que, obrada la puesta entre paréntesis, es sentido que permanece en el interior de las paréntesis: así pues, al pasar al estatuto de apariciones, y todavía en referencia metafórica al parpadeo de una estrella, la “luz” de las apariencias-apariciones parece como emitida por una fuente de veras existente – la de la *Stiftung* en la cual éstas toman su sentido.”¹²

Phantasia, nada sino fenómeno, síntesis pasivas

12. “Sea como fuere, sí hay algo de esos “juegos” incontrolables e inopinados de las apariencias *entre* sí que flota, de algún modo, en el trasfondo de esos juegos aparentemente sin brida de que

¹² Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, op. cit., pp. 479-480-

la *phantasia*¹³ y del sueño están hechos, juegos de “asociaciones” que parecen, en el *Einfall*, libres de toda mención intencional.”¹⁴

13. “[...] los “juegos” en virazones instantáneas de agrupamientos/dispersiones efímeros de apariencias que se producen al albur de fenomenalizaciones, se hacen de modo aún más arcaico (desde el punto de vista arquitectónico), es decir, al compás de esquematismos proto-espacializantes y proto-temporalizantes de fenomenalizaciones que hacen que las apariencias “se asocien” de modo *no congruente* respecto de la manera en que las apariciones están disciplinadas y recortadas por la *Stiftung* intencional. Sin embargo, estas “asociaciones”, estas “síntesis pasivas” de una profundidad insospechada para Husserl – pues esta “pasividad” tan sólo lo es para una conciencia instituida (*gestiftet*), de ahí que sea, literalmente, inconsciente, al menos en su mayor parte – son el fruto, siempre efímero, inestable, y fluctuante de la movilidad (movilidad pudiendo revertir, instantáneamente, en parada para, al punto, y tan instantáneamente como antes, “demarrar” de nuevo); movilidad propia de los esquematismos de fenomenalización, de suyo intrínsecamente fenomenológicos por estar desligados, en principio, de toda *Stiftung*.”¹⁵

14. “Considerar que todas las apariciones que, en Husserl, están ya siempre prendidas de antemano en relaciones, estructuras y sentidos intencionales (percepción, recuerdo, anticipación, *phantasia*, *Einfühlung*, etc.) son *equivalentes* si se las mira desde el nivel arquitectónicamente más primitivo, en que no parecen ya, *a priori*, como apariciones de un determinado apareciente, sino como apariencias y *nada más que* apariencias, como una suerte de *hylē* fenomenológica arcaica, que ya no es continua *a priori*, sino originariamente deflagrada o espolvoreada, y que, de suyo, no remite a nada más que a sí misma.”¹⁶

15. *Phantasia* y conciencia de imagen

“Siempre que la *phantasia* cree, precisamente, percibir, mal que bien, algo medianamente definido, se inmiscuye la *doxa* en la *phantasia*. Ahora bien, además de que ese carácter “definido” es [...] cuando menos problemático dado el carácter proteiforme, fugaz, fluctuante, centelleante (*blitzhaft*) e intermitente de la *phantasia* – que vuelve prácticamente imposible la localización precisa de lo que, en ella, está en *Darstellung* intuitiva – [...] a todo ello se añade esa *distancia irreductible*, sobre la cual Husserl insistió tantísimo, del *Phantasiewelt* respecto del mundo real (*real*), y que tiende a arrumbar al *Phantasiewelt* del lado de la mera irrealdad

¹³ Richir elige aquí el término griego *phantasia* para traducir la voz alemana “Phantasie”, considerando que el uso husserliano de “*Phantasie*” poco tiene que ver con los términos español o francés “fantasía” o “*fantaisie*” y sí en cambio con el término griego “*phantasia*”. Por las mismas razones mantiene la “ph” en los derivados “phantaseante” (que traduce el participio presente alemán “*phantasierend*”) o “phantaseado” (que traduce el participio pasado alemán “*phantasiert*”). Haber traducido por “fantaseante” o “fantaseado” hubiese vehiculado las mismas adherencias semánticas que “fantasía” (para traducir “*Phantasie*”)

¹⁴ Marc Richir *Phénoménologie en esquisses*, Krisis, J. Millon, Grenoble, 2000. p. 483.

¹⁵ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, p. 481.

¹⁶ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.* p. 479

(*Irrealität*) de las apariencias que parpadean en los fenómenos. Interpretamos esta distancia como el eco, en la conciencia, de la distancia, más profunda aún si cabe, que existe entre el polo propiamente fenomenológico del parpadeo y el polo habitado por la *Stiftung*. El *Phantasiewelt* es lo que, por decirlo de algún modo, está lo más cerca posible del campo de las apariencias y de los fenómenos como nada sino fenómenos; es lo que atesta la efectividad (*Wirklichkeit*) fenomenológica de estos. Así, el *Phantasiewelt* representa una atestación *indirecta* de lo que llamamos el campo fenomenológico salvaje o arcaico, anterior a la *Stiftung*, que será aquí, primero, *Stiftung* de la imagen; imagen que, precisamente, tiende a fijar en un instante (instante que *puede* entrar en flujo como presente) la aparición de *phantasia*, fijándola en aparición de algo (de un “objeto” reconocible). El cometido de la *epojé* hiperbólica no es otro, aquí, que el de dejar flotar y dar juego a las apariencias en su fundamental indeterminidad, antes de que sean fijadas, recortadas y determinadas como imágenes portadoras de la estructura intencional propia de la conciencia de imagen.”¹⁷

16. Simulacro ontológico. Substrucción de la experiencia por la apercepción perceptiva y la temporalización de la percepción

“Ahora bien, si examinamos la situación con mayor detenimiento, nos damos cuenta de que esta “substrucción” tiene su origen en que para Husserl, a menudo (aunque no siempre), la continuidad temporal del curso de la experiencia, cuya descripción se compadece a la perfección con ese tipo particular de *Stiftung* que es el de la apercepción perceptiva (externa e interna), se ve indebidamente generalizada y extendida a la entera vivacidad de la conciencia, incluso al extremo de sentar la infinitud del flujo temporal – lo cual incluso excede la llamada (*sogeannte*) “metafísica de la presencia” –, infinito hacia el pasado y hacia el futuro, es decir, “*inconsciente*” en su mayor parte y, por ende, no presente. En otras palabras, el meollo de la “substrucción” reside en la extensión indebida del “modelo” perceptivo del peso de la pregnancia simbólica que tiene la *Stiftung* de la apercepción perceptiva, y que, exenta de toda crítica, se convierte en la apercepción supuestamente reguladora de cualquier otra experiencia, sea ésta del tipo que sea.”¹⁸

17. Simulacro ontológico. La (errada) idea de un fenómeno de fenómenos.

“Considerar, al mismo tiempo, que, entre todas estas apariencias, ninguna hay que, *a priori*, proceda en propio de mí mismo, de nosotros mismos, del mundo percibido, rememorado, anticipado, phantaseado, etc., por lo tanto, que remitir las apariencias a un sujeto transcendental (Husserl) o a un *Dasein* (Heidegger), es ingresar en la estructura propia de un simulacro ontológico que, en virtud de su estructura de simulacro (ilusión transcendental), y mediante las estructuras intencionales o, en derivada segunda, mediante las estructuras del cuidado, del ser (o del no-ser), parece conferir a las apariencias y, en primer término, a sí mismo, nada más y

¹⁷ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit. pp. 484-485.

¹⁸ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit. p. 477.

nada menos que *ser* (o situarse, en su diferencia consigo, como apertura ek-stática al ser). Ello equivale a considerar que toda ontología, por “fundamental” (en el sentido de Heidegger) que sea, es, en este nivel arquitectónico de “primitivismo” fenomenológico, un “efecto” de simulacro, sobre el que juega, de un modo u otro, la *Stiftung* del sujeto como individuado y, aquí, como sujeto individual filosofante”.¹⁹

18. Epojé fenomenológica hiperbólica como instrumento de refundición de la fenomenología

“Si suponemos que ésta [*scil.* la epojé fenomenológica hiperbólica] habría de permitir que el sentido fenomenológico se libere de la impronta marcada por la *Stiftung* de la apercepción perceptiva y de su estructura [...] habrá que admitir que la *epojé*, precisamente, no puede depender de dicha apercepción, sino que ha de excederla y ello por cuanto ha de permitir la apertura a otros tipos de *Stiftung*, es decir, a otro tipo de estructuras intencionales, con otro tipo de temporalizaciones. Si así sucede, entonces esto significa que la *epojé*, liberada así de esta impronta – a la postre, la del flujo absoluto del tiempo como subjetividad absoluta, que es también la de un simulacro ontológico, matriz transcendental de toda aparición y de todo fenómeno – es *epojé* que, en realidad, *puede* serlo también de la relación intencional como tal, lo cual permite considerar a las apariciones y a los aparecientes como *pudiendo* en principio estar envueltos en diversos tipos de *Stiftungen*, es decir, de sentidos y de estructuras intencionales. Lo cual implica, a su vez, que la reducción fenomenológica cobra todo su sentido: se trata, en rigor, de una reducción al fenómeno como *nada sino* fenómeno. [...] Mientras que la *epojé* fenomenológica clásica (o “estándar”) de Husserl consiste en suspender (y en sorprender) los diferentes tipos de *doxa* tal y como se dan *junto con los objetos*, para analizar dichas estructuras dóxicas, la *epojé* fenomenológica (“no estándar”) que proponemos, y que llamamos [...] *epojé* fenomenológica hiperbólica, consiste en suspender y en sorprender, *a sobrehaz de las apariciones y los aparecientes*, las *estructuras intencionales mismas*, tanto para decantar el tipo de *Stiftung* en cuestión, como para acceder a lo que llamamos el fenómeno como nada sino fenómeno. De este modo, entendemos proponer una auténtica refundición del pensamiento husserliano, una refundición que sigue siendo fenomenología, con la única salvedad de extraer, con más radicalidad que el propio Husserl, todas las implicaciones contenidas en sus análisis y en la puesta en juego de la *epojé* fenomenológica.”²⁰

19. La relación entre filosofía y fenomenología a la luz de la reducción arquitectónica

“Se abre así la posibilidad de considerar, llevando más lejos aún lo que Husserl entendiera por fenomenología genética, por lo tanto, más allá del encadenamiento tanto eidético como histórico de las *Stiftungen*, *la génesis misma* de los distintos tipos de *Stiftung* intencional como génesis de modos *fijados* – he ahí el enigma de la *Stiftung* o de lo que entendemos, por nuestra parte, por institución simbólica – de temporalizaciones y de espacializaciones de sentidos

¹⁹ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. op.cit.* p. 479

²⁰ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses, op. cit.*, p. 479.

intencionales que nos sitúan en relación intencional con “objetos” *estables*: comprendemos que el paso, desde el nivel arquitectónico de las apariencias tendentes a remitirse, en el parpadeo, a los fenómenos como nada sino fenómenos, al nivel arquitectónico de las apariencias remitidas a sentidos intencionales en orden a un tipo determinado de *Stiftung* es un paso *en deformación*, lo que denominamos una *transposición arquitectónica*, en la medida en que es, asimismo, un paso en *hiato*. Paso en *hiato* porque, de un nivel al otro, no hay “deducción” lógico-eidética alguna o posibilidad alguna de derivación según continuidad. A esta transposición arquitectónica, siempre ciega para sí misma, anónima o, para hablar como Husserl, *fungierend*, ha de responderse con lo que entendemos por *reducción arquitectónica*: consiste ésta en, digámoslo así, dar con el “alimento” propiamente fenomenológico de la *Stiftung*, es decir, con aquello que, dentro de la relación intencional, está siempre – en los términos de Husserl – *en exceso*, y en exceso indefinido sobre ésta. Es pues aquello que, atravesando la transposición arquitectónica, a espaldas del sentido, constituye esa parte irreductiblemente oscura de este que sigue procurándole algo de su vivacidad, ese darse en carne viva de los fenómenos”²¹.

20. Especificidad del proceder de la reducción arquitectónica

“Tampoco es que, mediante la reducción arquitectónica, el fenomenólogo se vea limitado a “contar historias” (*mythoi*), a transformarse en poeta, o incluso a hacer de intérprete de sus propios sueños. Ocurre, sencillamente, que su campo de análisis debe extenderse hasta esos lares porque, sencillamente, la transposición arquitectónica se detecta, ahí, más fácilmente que en el ámbito de la lengua filosófica, que, a su vez, también procede de ese fondo, aunque ciega y anónimamente, según una “disposición arquitectónica” que corresponde a su institución simbólica. Pero tampoco se trata de que debamos “abandonar” la filosofía. La fenomenología trata, más bien, de romper con la lengua del ser, que llega siempre demasiado tarde respecto de la transposición. Y rompe, correlativamente, aunque de modo mucho más profundo, con el monoteísmo filosófico, instaurado por Platón y por Aristóteles, así como con el monismo ontológico, que se extiende desde Aristóteles hasta Heidegger inclusive. En virtud de una suerte de puesta a punto fenomenológica del lenguaje, el fenomenólogo se ve abocado a relativizar la propia lengua de la filosofía y, desde ahí, a despertarla a la instancia *crítica* que dormita en su interior; instancia propiamente fenomenológica capaz de in-quietarla, de hacer que la lengua filosófica se vuelva más prudente en cuanto a la aparente evidencia en que se mueve su ejercicio, pero también susceptible de diversificarla y desplegarla de modo, cierto es, extraordinariamente complejo; demasiado, sin duda, como para poder ser comprendido de primeras. Con ser cierto que nadie podrá jamás domeñar la transposición arquitectónica pues, por definición, la operación en que ésta consiste es auto-transparente, ciega y anónima, o, más sencillamente, por estar la institución simbólica irreductiblemente en falso [en *porte-à-faux*] en punto a lo que se fragua y se busca y tantea en el campo fenomenológico, y siendo cierto también que todo lo que vivimos y experimentamos no es tanto “real” en el sentido de la filosofía, sino “real” (los alemanes dirían “*sachlich*”) en un sentido bastante más *enigmático*, este enigma, que coincide con el enigma husserliano del anonimato que el fenomenólogo ha de

²¹ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit. pp. 481-482.

recuperar sin tregua, resulta, con todo, susceptible de ser *analizado*; y de serlo no tanto en régimen de sobrevuelo, ya que siempre llegaremos a contra-tiempo, sino en ese contra-tiempo que es la propia *epojé* fenomenológica hiperbólica, que abre a la reducción arquitectónica y, de ese modo, a un proceso de cifrado simbólico cuya génesis y trazabilidad cabe (re)encontrar. Extraña fecundidad – se dirá – ésta de la fenomenología. Extraña, sin lugar a dudas, de puro abisal, pues el padre fundador, Husserl, fue, sin duda, el primero en descubrir, quizá a pesar suyo, lo que era una verdadera multiplicidad, lo que, en términos cantorianos, es una multiplicidad “inconsistente”, inabordable desde la ontología que aún subyace en las matemáticas. A Husserl pertenece, en todo caso, la autoría de esta fórmula, revolucionaria para toda filosofía, rebasando toda expectativa: “la experiencia, *muda aún*, es lo que hemos de *llevar* a la expresión *pura* de su *propio sentido*.” (El subrayado es nuestro). Fórmula imposible, aporética. Pero no por ello refractaria a todo tratamiento. Si la filosofía clásica se ha esforzado en “resolverla”, y si, a decir verdad, sólo ha podido resolverla a su manera y a cualquier precio, es decir, saltando por encima de todo lo que de irresoluble sigue habiendo en ella, y si Heidegger, como no, la habitó a su manera, a saber, la del ensalmo o encantamiento cuasi-mágicos, orlado por la fantasmagoría agonística de un presunto “final” de la metafísica, a la fenomenología pertenece, por el contrario, la responsabilidad de seguir siendo filosofía, de mantener “la cabeza fría” y “serenados los sentidos” para retomar así cada pregunta sobre estas nuevas bases, reelaborarlas de acuerdo con el rigor propio de la fenomenología, de acuerdo al cual ya nada va “de suyo”. Si la reducción arquitectónica consigue situar mejor la filosofía en lo que fue su “lugar propio”, no será para alegar que, a partir de ahora, haya que abandonarla ahí donde supuestamente debió terminarse, sino antes bien para, desde el “análisis espectral” de la lengua filosófica, que la reducción arquitectónica, precisamente, posibilita, desplegar de modo inaudito su ejercicio, pero, ahora, destapándolo en todas y cada una de sus múltiples irisaciones.”²²

21. *El modo de operar de la reducción arquitectónica que permite la epojé hiperbólica. Asimetría progressus-regressus. Exaiphnès e hiato. Transpasibilidad a lo transposable como ruptura de la circularidad entre fundante y fundado*

« (...) la reducción arquitectónica permite analizar la transposición mediante el suspenso en el *exaiphnès*, es decir, la deformación coherente, desde el “antes” al “después”, el registro fundador y el modo de estructuración-temporalización de sus posibilidades en relación al registro fundado y aquello que, correlativamente y por su parte, adviene como el modo de estructuración-temporalización de las posibilidades del registro fundado. Esto significa que, por obra de una verdadera metamorfosis – en la cual el registro fundador – que no es más que transposable (Maldiney) en los registros circulares que median entre lo fundador y lo fundado, puesto que no dimana de sus posibilidades (ni de su modo de estructuración-temporalización) – original se vuelve irreconocible, habida cuenta de que las posibilidades (y su modo de estructuración-temporalización) del registro fundador original se han transmutado en transposibilidades (Maldiney), más allá de la metamorfosis que han experimentado por la

²² Marc Richir, *L'Expérience du penser*, Krisis, J. Millon, Grenoble, 1996, pp. 469-470.

transposición arquitectónica, que las inscribe entre las posibilidades nuevas instituidas por la *Stiftung*, a la vez en el registro fundador y en el fundado. Sin embargo, entre los registros fundador y fundado en y por la *Stiftung* hay un *hiato* irreductible, sostenido por la *Stiftung* en su apertura, haciendo a la vez imposible, en entero rigor fenomenológico, la derivación del uno al otro – lo que no puede tener lugar si no es por obra del “salto *metafísico*”, el cual se procura de antemano los medios necesarios a su efectucción”²³.

²³ *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002, p. 26.