



4. Marc Richir o la fecundidad de la fenomenología. Materiales para una semblanza.

—

Pablo Posada Varela

Como anunciábamos en la presentación incluida al principio de este volumen, estas líneas que siguen pretenden ayudar a enmarcar esta obra en el extenso panorama de la producción intelectual richiriana, caracterizada por situarse, a su vez, en el ámbito de la fenomenología, y por hacerlo de un modo tan original como fecundo. En el fondo, con estas líneas pretendemos dar cuenta, mal que bien, de lo que subyace a esta observación del propio Richir, contenida en el prólogo: “pues lo cierto es que, en rigor, dedico mis mayores energías al ahondamiento y a la refundición de la fenomenología.” ¿Qué quiere decirnos Richir con ello? ¿A qué se refiere? ¿Cuál es el fruto de esas energías, dedicadas, en su mayor parte, “al ahondamiento y a la refundición de la fenomenología”? ¿Qué decir pues del resto de la obra de Richir, de su proyecto de refundición de la fenomenología, y del que – no se me malentienda – *La contingencia del déspota* no es, ni mucho menos, pieza aparte o exenta?

A este efecto, tener en cuenta lo que el propio Richir dice de sí mismo y de su recorrido filosófico nos pareció la forma más adecuada de aportar elementos que sirvan para que el lector se oriente en el contexto más amplio de la obra richiriana. Así, buceando en algunos textos de Richir, rescatamos aquellos pasajes, muy iluminadores, en los que Richir medita el sentido de su propio itinerario o explicita sus propios conceptos. En torno a ellos se articula esta presentación, dando la palabra a Richir en la medida de lo posible, casi como si de una brevísimas antología que hilvanara autoexposiciones se tratara. Pretendo pues que mi propia voz vaya desapareciendo a medida que avanza el texto⁹, para limitarme a dar paso, según un cierto orden, a los pasajes de Richir que configuran estos

9 * Para una semblanza interpretativa (y no tejida de citas) del recorrido filosófico y fenomenológico de Richir, el lector puede consultar los artículos siguientes: Pablo Posada Varela, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir”, en *Eikasia* n°40, septiembre de 2011, pp. 239-290 “Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano” en *Eikasia* n°40, 2011, pp. 449-482. “Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir” en *Eikasia* n°40, 2011, pp. 357-442.

“materiales para una semblanza”¹⁰. Por difíciles que sean estos pasajes, creo que, en este punto de la recepción richiriana en lengua española¹¹, dejarán en el lector el poso más fiel sobre el que situar y complementar *La contingencia del déspota*. Este muestrario del registro intrínsecamente fenomenológico de Richir le permitirá al lector entender la obra que tiene entre manos como parte de un recorrido más amplio, profundo, ambicioso y de largo aliento. ¿Qué decir entonces del itinerario filosófico de Marc Richir, de ese imponente edificio del que *La contingencia del déspota* es, hasta la fecha, la piedra más reciente?

El proyecto de una refundición de la fenomenología

Marc Richir (1943-), (filósofo de origen belga, afincado en Francia desde hace más de treinta años, también físico de formación) es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos contemporáneos más relevantes. Es, a día de hoy, uno de los principales representantes de la fenomenología, corriente inaugurada por Edmund Husserl a comienzos del siglo XX. Autor de una abundantísima obra – más de veinte libros y más de doscientos artículos – se ha abierto, desde una rigurosa práctica de la fenomenología, a una gran cantidad de ámbitos: otras tantas vetas por las que se despliega esa ambiciosa refundición de la fenomenología husserliana en que consiste el meollo de su obra. ¿Qué podemos decir de esta “refundición” de la fenomenología?

Una cuidadosa lectura de la obra de Husserl le ha permitido a Richir ser fiel al espíritu de la fenomenología aunque, en muchas ocasiones, haya sido contra la letra del propio Husserl (si es que cabe hablar, en el océano de manuscritos póstumos de Husserl, de algo así como una letra

10 * No se trata pues de pasajes extraídos de libros ya traducidos, sino de traducciones provisionales, y a mi cargo, pertenecientes a libros de Richir aún sin traducir.

11 * Sobre el particular, cf. Pablo Posada Varela, “Acceder a la fenomenología de Marc Richir. Algunas claves de la recepción de Richir en España” en *Investigaciones Fenomenológicas* n°9. pp. 367-382.

unívoca, y no, sobre todo en lo referido a algunos temas, de un apasionante torbellino de aporías). En realidad, la fenomenología de Richir prolonga y radicaliza el proyecto husserliano de una fenomenología genética, utilizando, precisamente, aquellos elementos y problemáticas que, en la obra de Husserl, concentraban todo género de aporías. Estos elementos intrínsecamente aporéticos hallan toda su fuerza y dimensión en el marco de la nueva arquitectónica fenomenológica que Richir propone.

Aun a riesgo de simplificar casi imperdonablemente, pero, ateniéndose a la exigencia de relativa concisión (a que obliga toda exposición), reseñaremos algunos de estos elementos de refundición richiriana de la fenomenología extraídos de la propia fenomenología husserliana: se trata, por ejemplo, de la intersubjetividad (entre otros, los tomos XIII, XIV y XV de las obras completas de Husserl, “Husserliana”, abreviadas “Hua”), la *phantasia* (fundamentalmente Hua XXIII), la corporeidad y la afectividad (secreta e inaparentemente implicada en no pocas partes de la obra husserliana, a un nivel de profundidad y precisión muy superior, por caso, a los análisis de un Heidegger), así como algunas intuiciones sobre la conciencia del tiempo presentes en los manuscritos de *Bernau* (Hua XXXIII).

Antes de adentrarnos en referencias más concretas, y para disponer cuanto antes una perspectiva lo más general posible, citemos parte de una entrevista en la que Richir ofrece un valiosísimo repaso de su trayectoria y se explaya sobre lo que la motivó. Démosle la palabra sin mayor dilación:

“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’”^{12*}

En complemento a este texto, me parece de una extraordinaria utilidad que el lector tenga presente cuanto antes la importante nota 2 de *Du sublime en politique* en que Marc Richir hace una extraordinaria recopilación de los temas básicos de que se ocupará su fenomenología. La exposición de esta nota nos dará el adecuado pertrecho para adentrarnos con más detalle en el modo concreto en que Richir va ganando el campo de los fenómenos como nada sino fenómenos (mediante la epojé fenomenológica hiperbólica y la puesta entre paréntesis del simulacro ontológico) y la manera, sutilísima, en que este campo se articula con el de las instituciones simbólicas (articulación acrisolada mediante – nos dice Richir – “reducción arquitectónica”):

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

“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 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”¹³ *.

De la refundición de la fenomenología que propone Richir resulta una arquitectónica distinta a la de Husserl (y, por supuesto, a las arquitectónicas implícitas e inconscientes de Heidegger o Merleau-Ponty). En esta arquitectónica, resultado de la refundición de la fenomenología husserliana, la base oculta del fenómeno, la auténtica matriz de su concreción, lo que Richir entiende como el registro más arcaico de la fenomenología 1) está, ahora, íntimamente ligado al orden de la *phantasia* (que es infigurable como tal, y que, por lo tanto, no ha de confundirse con la imaginación o la conciencia de imagen; y que no por infigurable deja de ser concreta), 2) define el ámbito de la “interfacticidad trascendental” (base fenomenológica de la intersubjetividad, y donde ni siquiera se plantea el problema del *solus ipse*) y 3) moviliza una afectividad arcaica (más profunda que la cohorte de intrigas afectivas que estudia el psicoanálisis y, de entrada, al margen de todo psicologismo).

Detengámonos por un momento en el papel fundamental que la *phantasia* desempeña en la obra de Richir (dados los ingentes malentendidos que esta aglutina). Precisemos, en primer lugar, que la *phantasia* es directamente intersubjetiva (a diferencia de la imaginación, que puede ser privada) y está sustancialmente vinculada a la afectividad (a diferencia de la relación intencional, que puede estar o no investida de afecto). Los registros más arcaicos de la fenomenología refundida bañan, por así decirlo, en el

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

elemento de la *phantasia*. Ahora bien ¿cómo entender la relación entre la *phantasia* y el fenómeno de la fenomenología o lo que, como nos dice Richir en su entrevista, desde siempre ha requerido su esfuerzo y su interés, a saber, lo que es fenómeno y “nada sino fenómeno”?

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

Suele malinterpretarse esta cercanía respecto de la *phantasia* en que Richir sitúa al fenómeno, o al registro más arcaico de la fenomenología. En resumidas cuentas, a su opción de fenomenología: esta parece asentarse en la *phantasia*¹⁴ *. Así, podría desautorizarse de plano la refundición richiriana de la fenomenología aduciendo que, en el fondo, su base “no es más que” base *phantástica*, olvidadiza de lo real, de una fenomenología de la efectividad real¹⁵ *. Sin embargo, no se quiere decir con ello que lo más arcaico sea

14 * Como la de Levinas se asienta sobre la experiencia del otro, la de Merleau-Ponty sobre el cuerpo o la “carne (*chair*)”, la de Henry sobre la inmanencia de la Vida, o la de Marion sobre la donación.

15 * Por ejemplo frente a otras propuestas recientes como las de M. Henry o J.-L. Marion; supuestamente atentos a la efectividad de lo real y del acontecimiento bajo las formas de una fenomenología de la “Vida” (que se autoaparece a sí misma en inmanencia) o la “donación” (respectivamente). Los reproches respecto de la base “phantástica” de la fenomenología de Richir que se hacen desde las citadas orientaciones fenomenológicas adolecen de una confusión entre *phantasia* e imaginación y, por ejemplo, de un desconocimiento del concepto de *Perzeption* y de *perceptive Phantasie* (la impaciencia en punto al detalle de la obra de Husserl es una de las características de la fenomenolo-

una realidad paralela, un mundo imaginario que doble este mundo y esté hecho de quimeras. Enjuiciar de ese modo la refundición richiriana de la fenomenología desvela, en el fondo, un desconocimiento de lo que Husserl quería decir con *phantasia* y de los extraordinarios tesoros que duermen en el tomo XXIII de las obras completas de Husserl. Realidad paralela, llana irrealidad, sólo es la *phantasia* en su versión “posicional” (resultante de una *doxa* – perceptiva o rememorativa – neutralizada) y consiguiente transposición en imaginación. La imaginación (posicionalidad neutralizada) sí es, *sensu stricto*, el ámbito del “como si”. Una duplicación neutralizada del mundo real. Evidentemente, la *phantasia* linda con el régimen del *como si* pues su fuerza de alteridad empieza arrancándonos del mundo en el que nos movemos, recortado según las apercepciones y sedimentaciones pertenecientes a la capa más extrínseca del mundo de la vida. De ahí que, efectivamente, quepa hablar de un *Phantasiewelt*. Pero eso no quiere decir que la *phantasia* sea en sentido estricto “otro mundo” reproducido en régimen de quasi-percepción, o en el modo general del *como si*^{16*}, sino antes bien un paso más atrás respecto de las predonaciones de sentido que cuadrículan el mundo en el que nos movemos y nos reconocemos de tal suerte que lo así ganado, y accesible por *phantasia*, merced a una relativa violencia respecto de dichas apercepciones, queda como a expensas de asociaciones y síntesis pasivas inauditas y más fundamentales. La *phantasia* es no posicional y su neutralidad es originaria^{17*}. Citemos, para ilustrar esta

gía postheideggeriana).

16 * Pensar así la *phantasia* volvería sencillamente incomprensibles los desarrollos husserlianos sobre la *Perzeptive Phantasie*, la *phantasia* “perceptiva”, que nada tiene de percepción – *Wahrnehmung* – ni de reproducción de la percepción – *Quasiwahrnehmung* – o percepción en el modo del como si (*als ob, gleichsam*). La *phantasia* “perceptiva” es absolutamente esencial para los análisis que Husserl hace del fenómeno del teatro (cf. *Hua* XXIII, texto n°18).

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

cercanía entre *phantasia* y realidad^{18*}, y lo que llevamos dicho en punto a las apercepciones de la actitud natural respecto de las cuales la *phantasia* se desgaja (ofreciendo la falsa apariencia de apartarse de lo real^{19*}), un evocador texto de Jules Michelet, con el que Richir abre *Du Sublime en politique*. En estos términos comenta Michelet lo que debió pasar en Francia de julio de 1789 a julio de 1790, durante las fiestas de las Federaciones:

“Los lugares abiertos, los campos, los inmensos valles en los que solían celebrarse esas fiestas aún parecían abrir los corazones. El hombre no sólo se había reconquistado a sí mismo. Entraba también en posesión de la naturaleza. Varios de estos relatos dan testimonio de las emociones que dio a estas pobres gentes su región, su país^{20*} visto por vez primera... ¡extraño asunto! Esos ríos, esas montañas, esos paisajes grandiosos, y que atravesaban todos los días, todo ello lo descubrieron ese día; no los habían visto jamás”^{21*}.

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

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

20 * “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”.

21 * 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.

El territorio de la *phantasia* refleja a la menor distancia posible las asociaciones entre nada sino fenómenos que atraviesan el inconsciente fenomenológico. Así, nos dice Richir:

“Sea como fuere, sí hay algo de esos “juegos” incontrolables e inopinados de las apariencias *entre* sí que flota, de algún modo, en el trasfondo de esos juegos aparentemente sin brida de que la *phantasia* y del sueño están hechos, juegos de “asociaciones” que parecen, en el *Einfall*, libres de toda mención intencional.”²²*

Este inconsciente es el basamento de lo que tenemos por real y reconocible, pero tal es su distancia, y tan ajeno ha terminado por resultarnos lo que nos es más propio (emergente de nuevo en momentos en que prorrumpe una afección sublime), que *pareciera* consistir en otro mundo: antes bien, lo que sucede es que retrocedemos a un estado de mundo que exponemos de nuevo a asociaciones pasivas que las apercepciones de la actitud natural habían soterrado. Por eso, la experiencia de la *phantasia*, exponiendo a esas asociaciones salvajes, abre como a otros mundos posibles virtualmente contenidos en el basamento de la experiencia. Es experiencia de una pluralidad de mundos en inminencia de fenomenalizarse. Ahora bien, para exponernos a esas imantaciones arcanas recurrentemente aplacadas, hemos de arrancarnos a lo que por real se tiene, para, al cabo, entroncar de nuevo con un basamento perdido. Del mismo modo, parece como si lo que nos es más propio como sujetos nos viniera de fuera. De ahí la sensación de extrañamiento que nos embarga en esos lances fugaces en que nos atraviesa una afección sublime. Curioso extrañamiento ante lo que, sin embargo, es, con todo, lo más nuestro (pero nunca en el sentido de la

22 * Marc Richir *Phénoménologie en esquisses*, op. cit. p. 483.

idiocia privada, sino en el sentido de una profundidad coextensiva del *sensus communis* de que habla Kant en la *Crítica del Juicio*). Ese extrañamiento es el testimonio indirecto de que, paradójicamente, la cuadrícula aperceptiva en que solemos movernos y reconocernos es trabazón propia de un registro arquitectónico derivado, consecretario de un yo relativamente alienado²³*

Así pues, ese otro mundo no es un mundo de imagerías desbocadas, sino un mundo accesible por la *phantasia*. Recordemos que la estructura de acto propia de la *phantasia* es igual de directa que la de la percepción²⁴*: la *phantasia* no posee la estructura de mediación típica de la conciencia de imagen o de la imaginación. De hecho, esta última no es sino una forma de conciencia de imagen interna sin soporte físico. Conciencia de imagen e imaginación son estructuralmente idénticas. Que la imagen (*Bildobjekt* dice Husserl) tenga o no soporte externo es relativamente

23 * Especialmente evocador es el poema de Federico García Lorca titulado “De otro modo” y en el que de la mano de una ensoñación (un paseo semejante a los de J.J. Rousseau) el poeta granadino conecta por intermitencias, en parpadeo, y mediante la *phantasia*, con su verdadero sí-mismo (por retomar los términos del psiquiatra Winnicott, referencia ineludible de las últimas obras de Richir). García Lorca capta perfectamente esa paradójica extrañeza, propia de lo sublime, consistente en que lo esencial, lo más “nuestro”, las “cosas esenciales” – es la expresión de García Lorca – lejos de sernos directamente accesibles, le llegaran o vinieran a uno como “desde fuera”. Los últimos versos del poema dicen: “Llegan a mí mis cosas esenciales, / son estribillos de estribillos”. Y el final del poema manifiesta cómo ese sí mismo verdadero desplaza, como cáscara vacía, al “sí-mismo” con nombre e identidad delimitada, al sí-mismo en connivencia con las apercepciones que estrían lo que suele entenderse por “realidad”. Hay una súbita virazón de la extrañeza que, desde una fugaz habitación en registros arquitectónicos más profundos, capta la vanidad y arbitrariedad de los recortes aperceptivos consuetudinarios: mi propio nombre es cáscara vacía ante la concreción propia que, en la experiencia sublime, se fenomenaliza. El poema termina con estos dos versos, absolutamente sobrecogedores (tanto más por cuanto remiten a una experiencia que todo ser humano ha vivido alguna vez): “Entre los juncos y la baja tarde, / qué raro que me llame ‘Federico’”. El poema se titula “De otro modo”, y está incluido en *Canciones para terminar*, 1922.

24 * A pesar de que los *phantasmata* en que se monta la *phantasia* sea originariamente no presentes y en cambio las sensaciones animadas por las intenciones perceptivas sean presentes.

accesorio. El *Phantasiewelt* no es un mundo pintado con otros colores pero que se limitase a reproducir la morfología aperceptiva de este. Es un mundo (con su *estar*) que, sin precisar de figuración y menos aún de detalle, nos toca en lo más profundo. Quizá sea la afectividad lo de veras dirimente, aparte de la citada diferencia estructural, a la hora de distinguir *phantasia* e imaginación. Esa profundidad afectiva casi sublime, inerva las *phantasiai* más profundas y, sin embargo, no está presente en las quimeras montadas a posteriori por la imaginación y resultantes de enjaretar distintos y dispares tramos perceptivos neutralizados. Por lo que hace a la afectividad, esas quimeras pueden, todo lo más, llevar acoplados ciertos afectos parciales, más o menos obsesivos.

De hecho, desde el momento en que interpretamos una *Phantasieerscheinung* como aparición de algo y no como pura aparición conteniendo en sí misma su desajuste y autotranscendencia (concrecencia con otras apariciones de *phantasia*), desde el momento en que nos preguntamos *qué* aparece ahí, *qué es* eso, convertimos la *phantasia* en dóxica y posicional y la transponemos en imaginación (donde ya sí funciona en propio la intencionalidad: un *como qué* que anima las puras apariciones y hace que sean apariciones de algo). La aparición de *phantasia* queda a su vez transpuesta en *Bildobjekt*, en objeto imagen, y la otrora estructura directa de la *phantasia* adquiere la estructura doble de la conciencia de imagen. Citemos este impresionante pasaje de Richir que recopila todos los elementos evocados y toca la espinosa cuestión de la relación entre la *phantasia* y el fenómeno como nada sino fenómeno de que nos hablaba Richir en aquella entrevista. Ponderar bien el sentido de esta relación es importantísimo para evitar malentendidos^{25*} en punto al papel de la *phantasia* en la obra de Richir:

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

“Siempre que la *phantasia* cree, precisamente, apereibir, mal que bien, algo medianamente definido, se inmiscuye la *doxa* en la *phantasia*. Ahora bien, además de que ese carácter “definido” es [...] cuando menos problemático dado el carácter proteiforme, fugaz, fluctuante, centelleante (*blitzhaft*) e intermitente de la *phantasia* – que vuelve prácticamente imposible la localización precisa de lo que, en ella, está en *Darstellung* intuitiva – [...] a todo ello se añade esa *distancia irreductible*, sobre la cual Husserl insistió tantísimo, del *Phantasiewelt* respecto del mundo real (*real*), y que tiende a arrumbar al *Phantasiewelt* del lado de la mera irrealidad (*Irrealität*) de las apariencias que parpadean en los fenómenos. Interpretamos esta distancia como el eco, en la conciencia, de la distancia, más profunda aún si cabe, que existe entre el polo propiamente fenomenológico del parpadeo y el polo habitado por la *Stiftung*. El *Phantasiewelt* es lo que, por decirlo de algún modo, está lo más cerca posible del campo de las apariencias y de los fenómenos como nada sino fenómenos; es lo que atesta la efectividad (*Wirklichkeit*) fenomenológica de estos. Así, el *Phantasiewelt* representa una atestación *indirecta* de lo que llamamos el campo fenomenológico salvaje o arcaico, anterior a la *Stiftung*, que será aquí, primero, *Stiftung* de la imagen; imagen que, precisamente, tiende a fijar en un instante (instante que *puede* entrar en flujo como presente) la aparición de *phantasia*, fijándola en aparición de algo (de un “objeto” reconocible). El cometido de la *epojé* hiperbólica no es otro, aquí, que el de dejar flotar y dar juego a las apariencias en su fundamental indeterminidad, antes de que sean fijadas, recortadas y determinadas como imágenes portadoras de la estructura intencional propia de la conciencia de imagen.”^{26*}

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

La refundición de la fenomenología que acomete Richir propicia que ámbitos que se tenían por fenomenológicamente basales como la percepción (caso del propio Husserl y, a mayor abundamiento, de Merleau-Ponty) o como auténticos denominadores comunes de todo fenómeno (la propia eidética transcendental, la conciencia interna del tiempo como flujo continuo) queden ahora arquitectónicamente socavados por lo que, en rigor, constituye su base fenomenológica oculta: el territorio de la *phantasia* (que, repitámoslo, nada tiene de “imaginario” y menos aún de “imagería”), y que es, *ipso facto*, interfaccional y, al tiempo, ámbito de una afectividad profunda cuyos ritmos de temporalización no responden ya a la cerrada continuidad del tiempo interno propia de la temporalización en presente. Más profunda es la temporalización en fase, tejida de retenciones y protenciones originariamente entreveradas, y donde el “ahora” queda definitivamente depuesto de los privilegios ontológicos que le adornaban²⁷ *. Avistado el campo de los fenómenos, fijémonos ahora en el dispositivo que lo cierra, que precipita el abatimiento de sus múltiples registros. Tematicemos la contracara de la fenomenología ampliada y refundada, a saber, lo que Richir llama el simulacro ontológico, la matriz estructural de substrucción de la experiencia.

Efectivamente, desde ese registro arcaico del fenómeno, y en virtud de lo que Richir denomina “transposiciones arquitectónicas”, aparecen bajo otra luz ámbitos que otrora parecieron primigenios como los del tiempo inmanente, la percepción o la intencionalidad en general, sólo que sustentados ahora sobre esa base fenomenológica *phantástica* (o lindante con la *phantasia*, accesible y atestable desde la *phantasia*), sutil, oculta, atravesada de movimientos de la afectividad, y que la tradición ha solido dejar al margen (pues no son eidetizables, tan sólo arquitectónicamente situables). La refundición de la fenomenología revierte, concretísimamente, en una puesta en solfa del carácter omnímodo de la apercepción

27 * Pueden consultarse al respecto los artículos de Alexander Schnell publicados en Eikasia, pero, sobre todo, el artículo “*Phantasia* y percepción en Marc Richir” en *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 407-430.

perceptiva, matriz de substrucción de toda una serie de ámbitos de la experiencia. Leamos este pasaje de *Phénoménologie en esquisses* donde Richir se enfrenta a esta matriz de substrucción de la experiencia que es la apercepción perceptiva (junto a la continuidad del tiempo interno):

“Ahora bien, si examinamos la situación con mayor detenimiento, nos damos cuenta de que esta “substrucción” tiene su origen en que para Husserl, a menudo (aunque no siempre), la continuidad temporal del curso de la experiencia, cuya descripción se 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 (*sogeanante*) “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.”²⁸ *

Íntimamente relacionado con la substrucción de la experiencia por la apercepción perceptiva está la cuestión, más general y estructural, del simulacro ontológico. Este constituye la estructura que la *epojé* hiperbólica

28 * Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, op. cit. p. 477

pone en suspenso²⁹ *. La desarticulación del simulacro ontológico es lo único que libera de veras al fenómeno como nada sino fenómeno:

“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 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 filósofo.”³⁰ *

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

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

La epojé hiperbólica y la tarea de una “fenomenología no estándar”

Como el propio Richir hace notar, esta radicalización de la fenomenología bajo la forma de una reducción arquitectónica sólo es posible en virtud del movimiento, necesariamente hiperbólico, que franquea el acceso a este territorio, y que no es otro que la llamada “epojé fenomenológica hiperbólica”. Sólo ella abre la posibilidad de una “re(con)ducción arquitectónica” del campo fenomenológico. El trabajo de zapa en que consiste la “reducción arquitectónica” necesita de la holgura fenomenológica insuflada por “epojé fenomenológica hiperbólica”, auténtico catalizador de descabalgamientos aperceptivos que despejan ese ámbito de concreciones fugaces en que se mueve esa “fenomenología no estándar” habilitada merced a la refundición de los materiales de la antigua arquitectónica de la fenomenología (clásica). Se trata de retroceder, en la medida de lo posible, aquende las correlaciones intencionales (las que están en coalescencia con la eidética o la posibilidad de eidetización), limitando así el alcance que sobre el campo fenomenológico posee la eidética transcendental; campo fenomenológico ampliado, ahora, bajo la forma de una arquitectónica de los registros de fenomenalización y de las distintas *Stiftungen*. Ampliación que responde a la multiestratificación de la propia experiencia:

“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.”³¹ *

31 * *Ibid.*, p. 479.

La *epojé* fenomenológica hiperbólica, por cuanto trata de aquilatar la esencial contingencia de las apercepciones (ya definitivamente arrumbadas y desestimadas como guías metódicas o raíles del *regressus*), desemboca en un baile de apariciones, en una suerte de *hylé* fenomenológica arcaica abierta a endosar una u otra apercepción, pero no de cualquier forma. Sólo así cabe hacer una auténtica fenomenología que rastree la génesis misma de las *Stiftungen*, la intrínseca historicidad de las estructuras transcendentales, por ende inasimilables a esencias estables. Por debajo de la estabilidad de las esencias hay todo un campo de esquematismos fenomenológicos que constituyen asociaciones mucho más profundas y arcaicas que las que cimentan las ontologías regionales husserlianas. Así, escribe Richir:

“[...] 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*.”³² *

32 * *Ibid.*, p. 481.

Sólo cuando el *regressus* fenomenológico se deshace de la guía intencional propiciada por las constituciones prescritas desde las apercepciones, podrá avistarse, desde un campo fenomenológico donde siguen teniendo vigencia síntesis pasivas más profundas y radicales³³ *, la génesis de esas mismas apercepciones. Apercepciones que, estabilizadas, han terminado por sedimentarse, pero que, celaban, insospechadamente, toda una historia transcendental. No se trata de suspender la racionalidad fenomenológica, junto a sus relaciones de necesidad eidética, sino de ampliarla al crisol de relaciones de necesidad esquemáticas, concreciones arcaicas que no responden a las concreciones que prescriben las ontologías regionales. Concreciones a contrapié que parecen como aún por hacerse y cuajar (eternamente frescas) y, a la vez, como ya siempre hechas (arcanos del mundo de toda la vida). Concreciones en contrapunto “situadas” en niveles de experiencia más profundos, y con una insospechada autonomía relativa: precisamente por ello hay, de veras, arquitectónica y multiestratificación de la experiencia y no un camino lineal desde lo arcaico hacia un producto constitutivo unívoco desde el que todo lo anterior aparece como incompleto y sin concreción, meramente pre-objetual o proto-objetual³⁴ *. Hay arquitectónica fenomenológica en sentido radical desde el momento en que cada registro arquitectónico tiene *su* concreción, *sus* concreciones y su – digamos – sintonía mereológica, su gravedad propia y su relativa inercia centrípeta³⁵ *.

33 * Marc Richir distingue, desde *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992 tres tipos de síntesis pasivas. Sobre este punto pueden consultarse en español los siguientes artículos: László Tengelyi, “La formación de sentido como acontecimiento”, en *Eikasia* n°34, 2010, en traducción de Pelayo Pérez García. Sacha Carlson, “Hipérbole y lenguaje: el resultado de la *epojé* hiperbólica” y “Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje”. *Eikasia* n°47, 2013. Puede consultarse también el texto de Marc Richir: “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización” en la sección documentos del *Acta fenomenológica latinoamericana* (vol. IV). Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2012, pp. 665-692.

34 * Es lo que por desgracia sucede, *grosso modo*, en los intentos husserlianos de fenomenología genética de lo lógico acometidos en *Experiencia y Juicio* o en *Lógica Formal y transcendental*.

35 * Mientras que los niveles proto-objetuales en Husserl son centrífugos, no reside en

Lo que así queda despejado por la intervención de la *epojé* fenomenológica hiperbólica es el nada sino fenómeno. Despejado, fundamentalmente, a raíz de la puesta entre paréntesis del simulacro ontológico, concretizado en el carácter omnímodo de la apercepción perceptiva y de la continuidad del tiempo interno como subjetividad absoluta. Queda así liberada una suerte de *hylē* fenomenológica que nada tiene de continua o radicalmente inmanente. No es una *hylē* parangonable a la materia de la sensación por ser una *hylē* a sobrehaz de la cual juega la incoación de la decantación aperceptiva bajo la figura de un “parpadeo” fenomenológico. Así, es malinterpretar la *epojé* hiperbólica el pensar que consiste en quedarse con el material hylético deslindándolo del material aperceptivo. En absoluto. Como decíamos más arriba, la reducción arquitectónica vuelve a registros de fenomenalización donde también hay un arcaísmo aperceptivo bajo la forma de “esquematismos”, a haces con una *hylē* originariamente espolvoreada, deflagrada, base fenomenológica directa de los “*phantasmata*”, lo que conformará la *hylē* de las apariciones de *phantasia* (las *Phantasieerscheinungen*). Ahora bien, lo que Richir llama “*hylē* fenomenológica” está en connivencia con la versión arquitectónicamente más arcaica de las apercepciones, a saber, el incoativo y proliferante entrelazamiento de los esquematismos. De ahí que el registro más arcaico no sea pura inmanencia (como tampoco lo es esa *hylē* fenomenológica) sino una relación de transcendencia arquitectónicamente más primitiva (pero que mantiene lo que Husserl llamaba, en *Ideas I* “*Abgrund des Sinnes*” entre vida y mundo, abismo de sentido entre inmanencia y transcendencia). Lo que “no es sino” fenómeno, el “nada más que” fenómeno se da en parpadeo, en una incoación de esquematismos (de asociaciones varias, y por decantar) a sobrehaz de una *hylē* absolutamente deflagrada, discontinua

ellos su propio centro. Su centro lo tienen en su destino objetual, en ser basamento para posteriores constituciones. No cabe perderse en niveles proto-objetuales ni ver en ellas arcanas bifurcaciones que asomen nuestra afectividad a la inminencia – siquiera virtual – de otros mundos. Quien vea en esto último una suerte de conculcación irracionalista de la eidética, sencillamente no ha entendido lo que aporta la problemática arquitectónica: la inminencia de esos otros mundos se da en registros arquitectónicos basales.

y, desde luego, mereológicamente no independiente pero, con todo (y precisamente en virtud de la fuerza asociativa de su “no independencia”) capaz de galvanizar configuraciones inauditas.

De hecho, según nos movemos en registros de experiencia más y más arcaicos, se hace más y más difícil aislar una *hylē* a la que supuestamente “sobreviniera” una forma, una intención, prendida a su vez en un sistema aperceptivo; creer lo contrario es, sencillamente, no querer ver que hay esquematismos que la estrían y que lejos de poder resumirse en movimientos inmanentes a una *hylē* o movimientos *de* la *hylē*³⁶ * son movimientos en coalescencia con el mundo, tendidos entre horizontes de ausencia (los horizontes de un pasado transcendental demasiado pasado para haber sido nunca presente, y de un futuro transcendental demasiado futuro como para poder ser jamás presente). La *hylē* que corresponde a estos esquematismos es *hylē* esencialmente desmigajada, como la *aisthesis* platónica, más cercana a los *phantasmata* de Husserl que a las *Empfindungen*.

Todo ello da en la consecuencia “teórica” de que no cabe ya hablar, en propio, de “fenomenalidad”: no hay tal fenomenalidad o fenomenicidad general de los fenómenos: ni en su versión formal (esencias transcendentales o estructuras del *Dasein*) ni en su versión material (la *hylē* en el sentido de Michel Henry). No hay fenomenalidad como denominador común o quintaesencia con que hubiera de “componer” todo fenómeno sino, todo lo más, *fenomenalización* o pluralidad de fenomenalizaciones. El arcaísmo de estas explica que se produzcan en parpadeo (entre la aparición y la desaparición), en intermitencia más o menos “adecuada” a nuestra escala. No hay fenomenalidad precisamente porque hay fenómeno. Y si hay fenómeno (como nada sino fenómeno), entonces los hay en plétora: pluralidad de fenómenos como “nada sino fenómenos” (fenomenalizándose en parpadeo y al albur de virazones múltiples e inopinadas). Así, la práctica de la *epojé* hiperbólica lleva a:

36 * A la manera de un M. Henry.

“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.”³⁷ *

Detengámonos en un punto de traducción pues en él se cifra el meollo de lo que está aquí en juego. Ese uso de “parecer” (de “parecen”, con el que traducimos “paraissent”), esencial en Richir, es crucial para captar todo lo que venimos diciendo. Efectivamente, tanto aquí como en el texto de *La contingencia del déspota* (en general en todo texto de Richir) entraña dificultades enormes traducir ese uso de “paraître”. Richir hace una clara distinción entre “paraître” y “apparaître”. Siempre que podemos, y aun a costa de forzar un poco, traducimos “paraître” por “parecer”. Con “paraître”, “parecer”, se quiere significar una suerte de apariencia que no lo es de algo transcendente a esa apariencia sino de nada o de sí misma, pero sin por ello tratarse de una auto-manifestación inmanente y cerrada sobre sí, insularizada. La precariedad ontológica de esta pura apariencia (de nada), precariedad intencional o aperceptiva que hace que no sea apariencia *de* algo, no conduce a la inmanencia de la autoafección: sencillamente porque la intencionalidad no tiene el monopolio de la transcendencia. Antes bien, la sutilidad (meóntica) de la pura apariencia (del nada sino fenómeno) la hace

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

limadura o filamento máximamente sensible a todo tipo de concreciones: no coincide consigo misma por estar sujeta a lo que Richir llama “distorsión originaria”. Esta no coincidencia fundamental o desajuste conforma la vida del esquematismo, y traba una relación de transcendencia más arcaica que la intencionalidad aperceptivamente pertrechada.

Así, el puro “parecer” es una fenomenalización descabalgada de toda referencia intencional o desajustada respecto del aporte posterior, propiamente aperceptivo, que cuadra y enjaeza el mero parecer en un aparecer *de* algo. El lector de Richir 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 (de puro fundamental), algo que incluso dicha acepción corriente implica: la mera parencia o, como dice Ricardo Ortiz de Urbina rescatando un antigua voz del castellano, la “aparencia”. Incluso para que algo no sea lo que parece, antes habrá de a-parecer *pareciendo* (como) lo que no es. Ese matiz previo de apariencia o “parencia” es – he ahí el nada sino fenómeno – una manifestación que es un asomar, un tras-parecer en parpadeo (Richir habla de “entreapercepción”), un perfilarse tremolante anterior a toda estructura y, desde luego, a la escisión fenómeno (o aspecto) – cosa (o substrato de haces o apariencias).

El nada sino fenómeno es tanto más inasible por cuanto resulta, en cierto modo, inseparable de su propia ilusión transcendental, del sentido corriente de “parecer” que se reinstala y vuelve a tener vigencia tan pronto como tratamos de captar *lo que es* un nada sino fenómeno determinado. El nada sino fenómeno es pues un “parecer” en inminencia de aparecer pero que, tan pronto como se perfila demasiado, revierte en inminencia de desaparición: el nada sino fenómeno no puede pensarse exento de esa intrínseca movilidad en que nos embarca. Una vez más, ese carácter esquivo manifiesta que su “tener que ver” con nosotros (pues no hay aparecer sin sujeto), no está, de suyo, recortado a nuestra escala. De ahí que requiera los nada sino fenómenos estén siempre insertos en un proceso de fenomenalización (que también es proceso de temporalización

y de espacialización). Esa trama corresponde a lo que Richir entiende por “lenguaje fenomenológico”.

Epoje fenomenológica hiperbólica, invocación virtual del Genio Maligno y desarticulación del simulacro ontológico

La “epoje fenomenológica hiperbólica” representa una genial recuperación fenomenológica de Descartes (de su duda hiperbólica) y del espíritu del Barroco³⁸*, es decir, de la profundización sin parigual que el concepto de ilusión conoce en la época barroca y que Husserl, a sabiendas o no (no es esa la cuestión), retoma:

“Hablamos de una *epoje* hiperbólica, en referencia a la duda hiperbólica cartesiana (apenas tomada en consideración por Husserl), que, suspendiendo todo lo que parece ir de suyo merced a una suerte de finta o fingimiento originarios, considera todo lo que parece como una suerte de sueño más o menos coherente, cercano al “régimen” de la *phantasia* “salvaje”, es decir, “sin brida”, y no a la conciencia de imagen, que procede ya de otro tipo de *Stiftung*.”³⁹*

La “epoje fenomenológica hiperbólica” es la matriz oculta de la “epoje fenomenológica” husserliana. Matriz de radicalidad que la reducción

38 * La tesis de Richir es que, frente al secuestro aristotélico-ontológico de la fenomenología husserliana perpetrado por Heidegger (notable metafísico, casi a la altura de un Schelling, pero nefasto fenomenólogo), el concepto fenomenológico de fenómeno bebe mucho más de las fuentes de la modernidad y del barroco que de lo que los griegos entendían por “fenómeno”.

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

transcendental husserliana no desarrolla por completo al componer, mal que bien, con ciertas formas concretas del simulacro ontológico (por ejemplo, y como hemos visto, con la temporalidad inmanente como denominador común de todo fenómeno, como fenomenalidad o forma última de todo fenómeno). La invocación del Genio Maligno, su comparecencia siquiera virtual, en clave de finta o fingimiento, *fuera* un desencabalgamiento aperceptivo sin precedentes que cortocircuita los dispositivos aperceptivos aderezados por el simulacro ontológico. Así, Richir nos dice:

“En primer lugar, la *epojé* hiperbólica, cuyo meollo es el suspenso instantáneo, fuera de tiempo, de toda relación intencional habitual, además de permitir desanclar la *epojé* husserliana de su concepción continuista de la temporalidad, se pone, a su vez, en parpadeo, y de ese modo, “despierta”, por así decirlo, el parpadeo de las apariencias *en* los fenómenos, es decir, las virazones instantáneas y plurales, en el *exaiφnès*, que van de las apariencias a los fenómenos y de los fenómenos a las apariencias como concretudes aparentes de *su* fenomenalidad: las apariencias se descuelgan de las apariciones, y sus parpadeos múltiples, espolvoreados, constituyen, en la fenomenalización por la que se esquematizan agrupándose de forma efímera y fugaz, la *irisación* de los fenómenos en su fenomenalidad.”^{40*}

Efectivamente, al arrimo (siquiera virtual) del Genio Maligno (es decir: de la mera *hipótesis* del Genio Maligno) lo que iba de suyo se fenomenaliza por vez primera. Aparecen con toda su fuerza incoativa y proliferante esas que Descartes llamaba, con entera generalidad,

40 * *Ibid.*, p. 483.

“*cogitationes*” (y que son, a una, sentir, pensar, notar, ver, oír, tocar, gustar, oler, meditar, calcular, suponer, barruntar). La invocación del Genio Maligno, así sea en clave de finta, cortocircuita ocultos recorridos aperceptivos que se solían atravesar sin problemas. La sola ficción de un engaño absoluto que instila la hipótesis del Genio Maligno hace que rompa la adherencia a mi experiencia a una profundidad inédita hasta entonces. Así, la hipérbole del Genio Maligno hará que no tenga, de entrada^{41*}, mi pensar por mío o mi cogito por *ente*, por *res* (*cogitans*), sino, en primer término, por meras apariencias igualadas en su estatuto de apariencias. De la invocación del Genio Maligno (siquiera como posibilidad, como amenaza no realizada) resulta la fenomenalización del pensar como pensar, de las *cogitationes* en lo que de meras apariciones, apariencias o parencias tienen. Mi pensar aparece en su facticidad. Me distancio de la correlación transcendental misma, que, merced a la potentísima palanca que constituye la hipótesis del Genio Maligno (culmen de la duda hiperbólica), parece casi en inminencia de fenomenalizarse como tal. Precisamente por eso la radical no adherencia que propicia la hipérbole permite una fenomenología genética de las *Stiftungen* como tales, es decir, de cada tipo de estructuras de correlación.

La figura del Genio Maligno es consecutaria de la hiperbolización (barroca) del concepto de fenómeno. De ese modo, trata Richir de pensar el verdadero asunto de la fenomenología, el fenómeno como “nada sino fenómeno”, íntima motivación (como más arriba le oíamos decir en aquella entrevista y hemos leído en estos últimos pasajes) de su itinerario filosófico. El fenómeno como “nada sino fenómeno” se sitúa más acá de toda usurpación ontológica de la fenomenología, así como la irrupción del Genio Maligno suspende en un primer momento el carácter de *res*

41 * Digo bien “de entrada”. Cosa muy distinta es cómo Descartes, más adelante, se las ha con el problema enorme que su genialidad y radicalidad supieron introducir. Ahora bien, sí hay un momento de irrupción del Genio Maligno en que las *cogitationes*, radicalmente suspendidas, ni siquiera pueden recuperarse como *cogitationes* del ego y menos aún como partes integrantes de la *res cogitans*.

cogitans de las *cogitationes*. Suspende lo que es el ser y suspende lo que es el pensar para dar paso a un puro ámbito del aparecer en el que Descartes, claro está, tampoco permanecerá, pero que – he ahí la enseñanza básica de la fenomenología – es un ámbito que no se ha de dejar demasiado apresuradamente por imposible: cabe rastrear en él concreciones no cualesquiera, esquematismos de la fenomenalización a redropelo de toda ontología. Tematizar como tal ese ámbito es hacer justicia a la herencia moderna y cartesiana que late en la fenomenología de Husserl, y que hace que, contra todo menoscabo pueril de Descartes (que poco tiene que ver con lo que suele entenderse por “cartesianismo”), el concepto de fenómeno de la fenomenología se aparte, por vía de radicalidad (en el fondo, por vía de hipérbole), del concepto griego de fenómeno (como apariencia *de* algo) y de las consiguientes interpretaciones ontológicas (y aristotélicas) de la fenomenología (como la que perpetrará Heidegger, y que constituye un monumental malentendido en punto al concepto auténticamente fenomenológico de fenómeno).

Hemos tratado de exponer en las líneas precedentes que el ingreso en este ámbito de las esquematizaciones de la fenomenalización de lo que no es sino fenómeno precisa del Genio Maligno⁴² * como catalizador, requiere su comparecencia virtual. Digo bien “virtual” porque su actualización, la creencia *actual* en el Genio Maligno (más allá de su estatuto de hipótesis), deriva en casos de psicosis aguda o, en sus versiones más suaves, en neurosis obsesivas de tipo supersticioso⁴³ *. Dejando de lado

42 * Figura consectoria, por lo tanto, de una radicalización del concepto de fenómeno y que tiene, en *La contingencia del déspota*, desarrollos importantísimos en el campo del pensamiento político y, más concretamente, un uso muy fecundo a la hora de dilucidar fenomenológicamente la posibilidad de perversión en tiranía que subyace a las figuras tanto del déspota, como del monarca o del príncipe legitimados.

43 * Cuestión que ve con impresionante claridad José Bergamín. Cf., *La importancia del demonio*, Siruela, 2000. Evidentemente, José Bergamín es uno de los autores contemporáneos que con más profundidad ha ahondado en el sentido del barroco en general y en el sentido del barroco español en particular.

las derivaciones psicopatológicas de que también ha de ocuparse, claro está, la fenomenología, leamos lo que nos dice Richir en punto a lo que la hipótesis del Genio Maligno abre en términos de fenomenalizaciones y esquematismo inauditos que, de otro modo, hubieran permanecido cerrados, adherentes, ignota y recurrentemente atravesados por los sujetos que somos:

“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). Ahora bien, aparte de que, como en Descartes, ello asegure el cogito del sujeto fenomenologizante y el lugar de su existencia en una suerte facticidad sin contenido a salvo de la pura ficción, 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 *apariciones 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 nadas 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 trasparen 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 esquirlas [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.”⁴⁴*

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

Esquematismos de la fenomenalización como proto-temporalizaciones y proto-espacializaciones

Puesto entre paréntesis el simulacro ontológico (y, con él, toda ontología general), se nos abre el campo de los fenómenos como nada sino fenómenos. Que el fenómeno, por el hecho de ser de suyo⁴⁵*, no está recortado a mi escala se manifiesta, en concreto, por el hecho de que no es presente (no en vano parecido, en esto, a las apariciones de *phantasia* y a los *phantasmata*) sino acaso – y a veces ni tan siquiera – en presencia, tendido entre dos macizos que se nos escapan: el pasado y el futuro transcendentales, revirando sin cesar el uno en el otro sin por ello fusionarse o anularse (revirando pues, también, el uno fuera del otro, según una proto-espacialización que se va civilizando a medida que los sentidos *in fieri* se van elaborando). El hecho de estar fuera de escala se manifiesta también en la afectividad inherente a esas dimensiones temporales arcaicas que subtienden los nada sino fenómenos: afección de inmadurez propia del futuro transcendental y, a la vez, afección de la inmemorialidad que precede al pasado transcendental. Tendida entre estos dos horizontes de ausencia, la fenomenalización del fenómeno se produce en parpadeo. O, dicho de otro, el parpadeo del fenómeno entre la aparición y la desaparición – tan alejada de una supuesta continuidad del presente – da fe, en cada caso, de que nos las habemos con un nada sino fenómeno; nada sino fenómeno a cuya fenomenalización sólo podemos, dada nuestra finitud, auparnos intermitentemente, por intervalos súbitos. Así y todo, la escala de nuestra subjetividad, así como la sonda de nuestra afectividad, terminan componiendo, mal que bien, con esas dimensiones arcaicas e infinitas del fenómeno, aunque sea a costa de perderles, casi de inmediato, el rastro. Ahora bien, lo propio de la finitud no es tanto un límite – nos dice Richir – cuanto la *indefinición* de ese límite. La finitud es nesciencia en punto a nuestra finitud, su indefinición, o el modo en el que siempre estamos,

45 * Nos parece muy lúcida esta expresión de X. Zubiri; aunque, claro está, estos parajes estén muy alejados de la sustantividad propia de la *realitas*.

indefinidamente, mordiendo sobre lo infinito. A eso llama Richir, con Henri Maldiney, “transpasibilidad”, al hecho de poder encontrarnos súbitamente, de modo insospechado, *hechos a* lo que nos supera (sin que nada nos hubiera preparado a ello ni nos hiciera presagiarlo). Al hilo de estas inopinadas incursiones de transpasibilidad alcanzamos, mal que bien, a civilizar las violentas virazones entre la inmemorialidad de un pasado transcendental y la inmadurez de un futuro transcendental. Esas virazones, a medida que van cerrándose y civilizándose, aviándose más y más al tipo de intervalos de que una subjetividad es capaz, conforman lento a lento la “presencia” de los nada sino fenómenos. “Presencia” y no presente; “presencia” sin presente asignable⁴⁶ * (y siempre en inminencia de re-ausentarse). “Presencia” que corresponde a la proto-espacialización consecutaria de una temporalización en fase. Civilizar los horizontes de ausencia de los nada sino fenómenos, y llevar las virazones de los sentidos *in fieri* a la presencia⁴⁷ *, esa y no otra es la tarea del lenguaje, muy anterior a la expresión físicamente localizable. Veamos cómo Richir pone en juego todos estos elementos:

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

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

“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 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 parecer⁴⁸ *, *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

48 * Recordemos lo que se ha dicho, más arriba, sobre el uso que hace Richir de “paraître” / “parecer”.

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”.⁴⁹*

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

¿Qué decir entonces? ¿Cómo proceder dentro de ese campo proliferante abierto por la *epojé* fenomenológica hiperbólica? En el fondo, hemos planteado la pregunta por la articulación entre *epojé* fenomenológica hiperbólica y reducción arquitectónica. Del mismo modo que la *epojé* husserliana es retomada por una reducción transcendental, la *epojé* hiperbólica le da la vez a una reducción arquitectónica. La reducción arquitectónica representa el modo de hacerse cargo del campo que la *epojé* hiperbólica ha dejado abierto. Veamos lo que nos dice Richir al respecto:

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

“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 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”⁵⁰*

50 * *Ibid.*, pp. 481-482.

Para completar la cita anterior, hemos de preguntarnos por la relación entre fenomenología y filosofía tal como quedará nuevamente cifrada por la puesta en juego de la “reducción arquitectónica”, auténtico parteaguas entre fenomenología y filosofía. ¿Se ha de seguir entendiendo la fenomenología *como* filosofía? ¿Cuál ha de ser la relación de la fenomenología con la institución simbólica de la que procede, es decir, y a grandes rasgos, la tradición filosófica? Así se expresa Richir, en el último párrafo de su obra *La experiencia del pensar*, en punto a la 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 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.”⁵¹ *

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

Fenomenología de las instituciones simbólicas

Añadamos que, de la mano de esa holgura analítica que confiere la *epojé* fenomenológica hiperbólica, Richir ha integrado de modo brillante y extraordinariamente profundo algunos de los resultados del psicoanálisis (y de la psiquiatría fenomenológica), situándolos en su debido registro arquitectónico, limitando, por lo tanto, el alcance omnímodo que tanto Freud como Lacan, cada uno a su manera, quisieron darle. Richir entiende ese registro arcaico del que hemos hablado como “inconsciente fenomenológico”.

Ese inconsciente es la base fenomenológica que secretamente otorga juego, vida y concreción a las correlaciones intencionales más patentes, más fácilmente eidetizables. Margen “phantástico” en el que baña lo patente, y que nos concede esa holgura respecto de los sentidos establecidos que posibilita su *reelaboración* y que, en última instancia, nos hace “humanos” si por ello entendemos esa extraña característica que consiste en no adherir del todo a nuestra propia experiencia. Esta no adherencia se declina en la dirección de la profundidad de la experiencia, bajo la forma de un escalonamiento arquitectónico que hace que vivamos a distintos niveles y según distintos ritmos a la vez. A la arquitectónica fenomenológica corresponde, en primer término, la multiestratificación de la experiencia. Como hemos visto (y hemos leído del propio Richir), este núcleo duro, intrínsecamente fenomenológico, fruto de una cerrada discusión con Husserl, lleva a la citada refundición, de la que resulta una suerte de *fenomenología no estándar* organizada según una arquitectónica abierta (y donde el alcance eidético se limita sólo a algunos registros derivados). Ahora bien, este núcleo es también la matriz de relectura y recuperación fenomenológicas de algunos hitos de la tradición filosófica.

Numerosas son las reinterpretaciones y relecturas fenomenológicas, a lo largo de toda la obra de Richir, de Platón, de Nicolás de Cusa, de

Descartes, de Kant, de Fichte, de Schelling o de Hegel. Sin embargo, esta fenomenología no estándar extremadamente móvil, organizada en diversos registros arquitectónicos, también se vierte en el análisis de lo que, instituido sobre ese campo fenomenológico arcaico, conforma las distintas instituciones simbólicas.

Richir, en suma, desde su refundición de la fenomenología, ha ofrecido interesantes análisis fenomenológicos de instituciones simbólicas variadas, abordando temas como la estética (pintura, música y poesía), la mitología, la psicopatología, la antropología, las ciencias (sobre todo la física y las matemáticas) o la política. En esta última familia de obras cabría situar *La contingencia del déspota*, en la estela de *Du sublime en politique* y, más indirectamente, de otras obras de Richir como *La naissance des dieux* o *Melville. Les assises du monde*. Otro pasaje de una entrevista ya citada explica bien la relación entre lo fenomenológico y las instituciones simbólicas. Una de las tareas de la fenomenología consiste en tratar de comprender:

“[...] 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.”^{52*}

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

Por otro lado, y para terminar, no podemos olvidar el importante trabajo editorial llevado a cabo por Richir. En primer término como director de la colección “Krisis” en la editorial Jérôme Millon, colección en la que, bajo su supervisión directa, se han publicado traducciones al francés de importantes tomos de las obras completas de Husserl, así como de otros autores de la tradición fenomenológica como Fink, Patočka, Binswanger o Maldiney, y asimismo importantes estudios filosóficos o históricos como los de Jacques Taminiaux, Stanislas Breton, Miklos Vetö, Jean Greisch, Frank Pierobon, etc. Por lo demás, Richir ha codirigido revistas como *Textures*, *Épokhè* y, fundada más recientemente (en el 2002), la revista *Annales de Phénoménologie* (cuyo nombre quiere ser un explícito homenaje a la revista que fundó el propio Husserl, al Anuario o *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), así como la colección pareja *Mémoires des annales de phénoménologie*⁵³.

Para completar este acopio de “materiales para una semblanza”, y dar paso, al final de la misma, al listado de las obras de Richir, no podíamos dejar de aportarle al lector este pasaje, único en la obra de Richir, y que encontramos en el prólogo de *Phénoménologie en esquisses*, citada en estas líneas repetidas veces. En el registro de las autoexposiciones, quizá sea esta la más completa y concienzuda. Texto, por lo demás, especialmente lúcido a la hora de exponer la práctica imbricada de *epojé* hiperbólica y reducción arquitectónica. Refiriéndose a lo que ha sido la difícil conquista del campo fenomenológico (propio de una fenomenología “no estándar”) nos brinda Richir en este texto que citamos una impagable exposición de los hitos y aportes que fueron jalonando, libro a libro, esa febril labor de descubierta, incursión y reconocimiento de un terreno tan lábil y huidizo como abisal:

53 * Para más informaciones, se puede consultar la página www.annalesdephenomenologie.org

“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 con 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 sopearíamos 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 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 “regímenes” 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 hipérbola 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 transpasible, 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.”⁵⁴ *

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

Obras de Marc Richir

Au-delà du renversement copernicien.

La question de la phénoménologie et de son fondement, M. Nijhoff, **1976**

Le Rien et son apparence: fondements pour la phénoménologie, Ousia, **1979**

Recherches phénoménologiques (1, 2, 3).

Fondation pour la phénoménologie transcendantale, Ousia, **1981**

Recherches phénoménologiques (4, 5).

Du schématisme phénoménologique transcendantal, Ousia, **1983**

Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, **1987**

Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II).
Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, **1988**

La crise du sens et la phénoménologie,
Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, **1990**

Du sublime en politique, Payot, **1991**

Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage, Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, **1992**

Le Corps. Essai sur l'intériorité, Hatier, **1993**

La Naissance des dieux, Hachette, **1995**

Melville. Les assises du monde, Hachette, **1996**

L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie,
Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, **1996**

Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations,
Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, **2000**

Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique, Jérôme Millon, **2004**

L'institution de l'idéalité, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. I,
Beauvais, **2002**

Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace, Marie-Claude Carrara
et Jérôme Millon, **2006**

Fragments phénoménologiques sur le langage, Marie-Claude Carrara et
Jérôme Millon, **2008**

Variations sur le sublime et le soi,
Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon, **2010**

Sur le sublime et le soi. Variations II,
Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. IX, Amiens, **2011**

La contingencia del despota, Brumaria, **2013**