

**¿CONCRESCENCIA DE DISYUNTOS? LA IDEA DE REDUCCIÓN MEREOLÓGICA Y SU EXTENSIÓN A UNA ARQUITECTÓNICA FENOMENOLÓGICA**

**CONCRESCENCE OF DISJOINED PARTS? THE IDEA OF MEREOLOGICAL REDUCTION AND ITS EXTENSION TO PHENOMENOLOGICAL ARCHITECTONICS**

**Pablo Posada Varela**  
**Université Paris IV Sorbonne - Bergische Universität Wuppertal**

pabloposadavarela@gmail.com

**Resumen:** En un primer momento de nuestro desarrollo, intentaremos presentar la idea de una reducción mereológica. Efectivamente, el fenómeno consiste en un todo articulado cuya intensidad y riqueza están, contra lo que se ha solido creer, en correspondencia con su pureza. Así, y teniendo en cuenta esta última relación de coalescencia, volveremos sobre la cláusula final del «Principio de todos los principios» (*Ideen I*, § 24), mostrando cómo ha solido ser malinterpretada como una *limitación* de la fenomenalidad. En realidad, sucede todo lo contrario: se trata de una liberación de su riqueza. Extenderemos, más adelante, la reducción mereológica al análisis de un ámbito transcendental multiestratificado que adquiere la forma de una arquitectónica de los registros de fenomenalización. La arquitectónica fenomenológica se entenderá como una forma de pensar un más allá del giro copernicano, tributario, en la filiación de Husserl, de la extensión del a priori material a un régimen de pensamiento transcendental.

**Palabras clave:** Edmund Husserl, Marc Richir, *Principio de todos los principios*, Mereología, Arquitectónica, Fenomenología, Concrecencia, Reducción Mereológica.

**Abstract:** We shall present, first of all, the idea of a mereological reduction. Indeed, the phenomenon is an articulated whole whose intensity and richness are matched by its purity. It is with this coalescence in mind that we return to the final clause of the «principle of all principles» (*Ideen I*, § 24), which is often misinterpreted as a limitation of phenomenality whereas it leads, nevertheless, to a magnificent freeing of its very richness. On the contrary, remaining faithful to the final clause of the principle of all principles discloses the richness of the phenomenological realm. We then spread out the phenomenological reduction to the analysis of a multi-stratified transcendental field which takes the form of an architectonic of the registers of phenomenalization. Phenomenological architectonics will then be understood as a way of dealing with a certain «beyond the Copernican turn», that, in affiliation with Husserl, originates from the extension of a material a priori to a regime of transcendental thought.

**Keywords:** Edmund Husserl, Marc Richir, *Principle of all principles*, Mereology, Architectonics, Phenomenology, Concrecencia, Mereological Reduction.

Este trabajo se moverá en el intersticio entre la teoría transcendental del método fenomenológico (tal y como la elabora Eugen Fink en su *VIª Meditación Cartesiana*) y la mereología o teoría de los todos y las partes

(a saber, la que desarrolla Husserl en su *IIIª Investigación Lógica*). Ello nos permitirá comprender lo que es y lo que hace la reducción mereológica. Insistiremos en el aspecto que toma el campo fenomenológico en régimen de reducción mereológica, lo cual nos conducirá a una comprensión del *Principio de todos los principios* (*Ideas I*, § 24) y en especial de su cláusula final, solo aparentemente limitativa. Efectivamente, trataremos de conculcar cierta interpretación que ve en dicha cláusula final un reverdecimiento de la metafísica y un cercenamiento de la fenomenalidad. De hecho, sucede más bien todo lo contrario. Por último, trataremos de extender la reducción mereológica al territorio de una arquitectónica fenomenológica en sentido fuerte, a saber, a un campo transcendental estratificado en registros de fenomenalización, siguiendo en esto los desarrollos de Marc Richir. Ello nos permitirá comprender el sentido de un descentramiento del sujeto que no renuncia ni al proyecto transcendental ni al *a priori de correlación* fenomenológico. Se trata de un territorio de fenomenalizaciones arcaicas que cabe entender como una suerte de —la expresión es de Richir— «más allá del giro copernicano» que, en realidad, no es sino una reasunción del proyecto husserliano (entre otras cosas en su diferencia con el proyecto kantiano).

### **I. Fenomenalización como «mereologización». La idea de una reducción mereológica**

En la actitud natural vivimos en los objetos, perdidos en ellos por así decirlo. Ahora bien, la actitud natural no es solo eso. Si lo fuera, entonces, en cierto modo, equivaldría al *mundo de la vida*. Rompe esa última equivalencia el hecho de que al mentado extravío acompañe una teoría, una «tesis». La vida constituyente se pierde en los entes mundanos, pero esa pérdida se ve aderezada por una «interpretación» de lo que es esa vida constituyente. Interpretación resultante de una tesis en punto a la situación global en que nos encontramos y se encuentran dichos objetos. El mundo de la vida en absoluto contiene una tesis o interpretación implícita sobre su propio vivir. Precisamente por ello requiere de una reducción que desmonte esa interpretación en la que consiste la actitud natural ¿De qué interpretación se trata? ¿Admitiría dicha interpretación una traducción mereológica?

Propio de la actitud natural es llevar aparejada una interpretación sobre el ser absoluto y subsistente. Interpretación que implica una auto-interpretación del vivir (y, por ende, de ese «interpretar» como acontecimiento mundano). La respuesta que la actitud natural ofrece es, a todas luces, la más sensata que cabe: el ser absoluto y subsistente, el ente verdaderamente independiente (o, en los términos de la *IIIª Investigación Lógica*, el «concreto absoluto») es el mundo, el Universo, es un todo de la Realidad que todo lo incluye.

Ahora bien, a la luz de esta respuesta, podemos preguntarnos: ¿qué es ser fenómeno para la fenomenología transcendental? Ser fenómeno es agotarse en ser mero aparecer que, ontológicamente, se sostiene *exclusivamente* en una correlación de constitución con una subjetividad transcendental. Precisamente por ello, en régimen de fenomenología transcendental, incluso el mundo admite una comparecencia estrictamente fenomenológica. El «mundo» será, por extraño que parezca, una unidad sintética implicada, a su vez, por las constituciones parciales y directamente objetuales. El mundo no se da nunca como tal. Es horizonte implicado en lo constituido. Ahora bien, esa implicación no es ya del orden de una *inclusión* (formalmente análoga a la inclusión conjuntista) sino algo que está *a haces con* los objetos constituidos. En régimen de fenomenología transcendental sería un error decir, por ejemplo, que el horizonte externo *contiene* al horizonte interno de un objeto. Ambos horizontes son líneas de despliegue implicadas en el sentido —constituido— «objeto transcendente». Ahora bien, este «objeto transcendente» no es un objeto ontológicamente independiente (como puedan o pretendan serlo los todos relativamente independientes de la actitud natural), sino un objeto cuya «independencia» se constituye y se manifiesta, concretamente, en y a una vida, en inmanencia intencional.

Así, fenomenalizar un ente de la actitud natural consistiría, en buena lógica, en trasladarlo de la configuración mereológica de fondo propia de la actitud natural, donde lo absoluto es el mundo (que contiene a su vez varios todos concretos relativamente independientes), a esa otra configuración mereológica, propia de la actitud fenomenológica. En ella, lo absoluto es la correlación de constitución entre vida transcendental y mundo. Mientras que la primera tesis mereológica se compone de un todo englobante (todo absolutamente independiente) que contiene todos relativamente independientes, la segunda situación mereológica, presidida

por la correlación de constitución, está compuesta por partes dependientes, aunque irreducibles entre sí, y que se organizan en torno a la escisión entre inmanencia real e inmanencia intencional.

La genialidad de Husserl —genialidad más o menos consciente, acaso fundamentalmente operativa— consistió en pensar el *a priori* de correlación como un «todo en sentido estricto» (tal y como se define en el § 21 de la IIIª de las *Investigaciones Lógicas*)<sup>1</sup>, es decir, como un todo formado por partes absolutamente dependientes o —podríamos decir— «nada sino» partes toda vez que son las partes dependientes (o «momentos»), partes que no pueden ser sino partes, que no pueden ser todos por sí mismas. O, por ponerlo de otra forma, son partes que, para ser lo que son, han de sostenerse —en concrecencia— sobre otras partes (en semejante situación de dependencia absoluta), fundando un todo.

Pues bien, en el caso de la fenomenología trascendental, estas partes son, genéricamente, la vida constituyente (lo que más arriba hemos llamado «inmanencia real»; aunque pronto veremos que las cosas son más complicadas pues hay elementos de la vida constituyente que no son, *stricto sensu*, inmanencia real) y lo constituido (a lo que, líneas atrás, nos referíamos con «inmanencia intencional»). Así pues, ese trance de fenomenalización que es la reducción obra ese traslado de «entidades» de una situación mereológica a otra. La reducción es, pues, re-con-ducción de los objetos «naturales», interpretados en régimen de actitud natural como todos relativamente independientes incluidos en el Mundo (único todo absolutamente independiente) a su inserción bajo la forma de partes concrecentes (o partes dependientes) de la correlación trascendental.

Es importante hacer notar que la relación de *inclusión* que especifica la relación de los todos naturales relativamente independientes con el todo absolutamente independiente que es la Realidad es de orden formalmente conjuntista. De hecho, es esa la lógica que funciona en los argumentos reduccionistas. En cambio, la «inclusión» o —decíamos— «inserción» de las partes dependientes en el todo de la correlación trascendental no es conjuntista sino más bien —volveremos enseguida sobre el particular— de *fundación* por recíproca concrecencia. Las partes de un todo en sentido estricto no están *incluidas* en dicho todo (como si este último preexistiera, precisamente al modo de la Realidad), sino que lo fundan (en virtud de su recíproca concrecencia).

Hecha esta última precisión, comprendemos que ese trasvase llamado «fenomenalización» bien puede entenderse como una «mereologización». Mereologización en tanto que jaque y disolución de cierto holismo. Mereologización en el sentido de reducción de todos (organizados en términos de englobamientos sucesivos) a partes como nada sino partes mereológicamente insertas en un todo (la correlación trascendental) que no avistamos como tal. Si no lo avistamos, no es tanto por su extensión (característica que compartiría con el Todo natural) cuanto por el hecho de que aquello a lo que tenemos acceso, una vez hecha la reducción, si bien es parte dependiente de ese todo, también es parte «fundante», es decir, su tejido mismo. Tejido en medio del cual boga el yo fenomenologizante o incluso el yo trascendental en cualquiera de sus presentes de conciencia. En realidad, el todo en sentido estricto que es la correlación trascendental tan solo se manifiesta a través de las relaciones de concrecencia que induce en cada parte.

Recapitulemos entonces: reducir fenomenológicamente sería, pues, mereologizar o reducir mereológicamente lo que en actitud natural aparecía como un todo relativamente independiente a parte absolutamente dependiente (dependiente de otras partes, trascendentalmente implicadas) contribuyendo todas ellas a *fundar* (en el estricto sentido que toma este término en el § 21 de la IIIª *Investigación Lógica*) un todo. Ese todo es siempre un caso concreto de correlación trascendental (inserto a su vez en la historia trascendental de la constitución). Formalmente, se trata de un todo mereológico (en el sentido del lógico polaco S. Lesniewski) que tiene la peculiaridad (a diferencia de los todos de la actitud natural) de no sostenerse si no es en virtud de sus partes dependientes y en concrecencia. Es pues un todo que ni presupone un suelo ni tampoco oficia de suelo «independiente» que recibiese como desde fuera sus partes, depositadas en su superficie. Por el contrario, su «material» fundante son sus partes mismas.

Merece la pena detenerse en el carácter absolutamente revolucionario del concepto husserliano de *Fundierung*. Efectivamente, y como acabamos de sugerir, desde un punto de vista estrictamente mereológico, la

<sup>1</sup> Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua. XIX/1, pp. 289-290. Sobre la interpretación mereológica del giro trascendental de la fenomenología es referencia obligada la excelente obra de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, editorial UCM, Madrid, 1991, que, como podrá verse, ha constituido una decisiva inspiración, no solo de este trabajo.

*Fundierung* carece de suelo previo sencillamente porque la urdimbre de ese suelo la tejen las partes fundantes mismas; partes que, tomadas por sí solas, son, como sabemos, no independientes. Así pues, la *Fundierung* se hace a partir de lo que, por sí mismo, no se sostiene ni puede asegurar su propia fundación, i. e., lo que no puede ser sino parte. No deja de ser sorprendente que lo ontológicamente más precario sea lo *fundante* mientras que lo *fundado* corresponda, en cambio, a lo más acabado o sólido, al todo en sentido estricto propiamente dicho.

## 2. El ámbito de lo fenomenológico y la cláusula final del *Principio de todos los principios*

¿Qué aspecto presenta, pues, el campo fenomenológico? ¿Cuál es —formalmente— su tejido mereológico? Lo puramente fenomenológico, es decir, lo enteramente mereologizado (cosa imposible de cumplir pues siempre hay apercepciones difíciles de desconectar), sería, pues, *idealmente*, un ámbito exclusivamente tejido por nada sino partes. Ahora bien, la *penuria ontológica* de cada parte es, por paradójico que parezca, el fundamento de la *plétora fenomenológica* de matices y co-implicaciones. Es el sutil y finísimo ámbito del «*reines*» o «*bloßes Phänomen*», adjetivos estos últimos recurrentes en Husserl y a los que no se les ha prestado la debida atención. Lo *puro* o *mero* no mienta, calificando al fenómeno, ningún género de vacuidad, sino antes bien una pureza limpia de auto-apercepciones mundanizantes (y auto-englobantes) y precisamente por ello faneroscópicamente abundantísima. Este modo de canjear apercepciones masivas en calderilla de partes disyuntas dependientes conduce a un ámbito, el fenomenológico, por un lado de un enorme *rigor* (sobre el que cabrá vislumbrar una o varias eidéticas), y por otro abundantísimo en matices o *pletórico*.

Ambos matices tienen fundamento mereológico, y su concurso radica en la constitución formal de los todos en sentido estricto. Así, el *rigor* tiene que ver con el carácter *absolutamente dependiente* de las partes, mientras que la *plétora* de partes concrecentes tiene que ver, en cambio, con el carácter *disyunto* de esas mismas partes. He ahí, pues, el enorme interés heurístico del concepto de parte dependiente: la posibilidad de pensar a un tiempo absoluta dependencia y disyunción, o concrecencia en mutua irreductibilidad de las partes concrecentes.

La posibilidad de partes disyuntas no independientes encierra una consecuencia metódica de una importancia decisiva. Esta reside en la posibilidad de registrar diferencias *específicas* de modo matricial, *in statu nascendi*, es decir, en un estadio de eclosión *anterior* a una mención que apoyase la disyunción (o constato de diferencia específica concreta, a sobrehoz de un abstracto de 1.º o 2.º grado) en una mención de unidad. Efectivamente, la forma «disyunto no independiente» permite un discernimiento de la disyunción anterior al que se desprende del «contar por unas» las diferencias. Permite, pues, un discernimiento propiamente *partitivo*. El operador formal «disyunto no independiente» responde, en cierto modo, a una instauración originaria del partitivo, con su peculiaridad lógica, irreductible a particiones rubricadas con menciones de unidad. Así, podría decirse que el operador formal «disyunto no independiente» concentra la especificidad de la mereología (y de la palanca mereológica) frente a otros territorios formales como la lógica de las relaciones o la teoría de conjuntos.

Así, por ejemplo, diremos *por lo pronto en partitivo* y sin pretensión alguna de exhaustividad, que a la concreción de tal o cual vivencia transcendental contribuyen «nóema», «nóesis», «*hylé*», «yo puro», o que, una vez más dicho en partitivo, por lo pronto «hay nóema», «hay nóesis», «hay *hylé*», «hay yo puro». La potencia analítica de que la «palanca» (el término es de Husserl) formal «parte disyunta no independiente» atesora tiene consecuencias de un enorme calado fenomenológico: registra el momento matricial, anterior a la unidad, en el que las leyes de esencia regionales y transcendentales empiezan a abrirse paso. Es el íncipit del análisis específico, donde las diferencias y correlaciones de género y especie empiezan a dibujarse incluso antes de toda mención de unidad o explícita nominalización. Evidentemente, en jaez de fenomenología transcendental, donde las más de las veces el espectador transcendental está prácticamente ahogado en un campo infinito del que solo tiene vislumbres parciales y carentes de la distancia suficiente, esta posibilidad de detectar y fijar diferencias específicas antes de esa disyunción derivada y adscrita a la mención de unidad se revelará como absolutamente decisiva.

En todo caso, la suspensión de las apercepciones infinitiza el campo fenomenológico en el filo o viso de las relaciones de concrecencia. Ahora bien, esta situación de pureza aperceptiva (recalcamos, una vez más, que se trata de un límite ideal) es la que precisamente la *observa* los límites de la dación impuestos por la cláusula restrictiva del principio de todos los principios (§ 24 de *Ideas I*). Dicho de otro modo, la intuición, fuente de derecho de todo conocimiento, ha de darse no en virtud de solidificaciones aperceptivas o englobamientos ontológicos de una de las dos partes concrecencias de la correlación (lo que Husserl llamaba «teorías absurdas»), sino despuntando en ese sutil haz de concrecencias que una verdadera pericia fenomenologizante ha de tratar, mal que bien, de estabilizar (mediante todo tipo de contra-apercepciones y abstracciones concretizantes que, genéricamente, pueden entenderse como *epojé*).

Efectivamente, el análisis filosófico se expone al peligro constante de sobrevolar (y en cierto modo *sobreseer*) la fina anatomía mereológica de la correlación trascendental entre la vivencia trascendentalmente purificada y lo que en ella aparece. Inercia de sobrevuelo sencillamente adscrita a la tematización y a la expresión, y que Husserl denuncia no pocas veces como un filosofar excesivamente teórico y que deja caer sus teorizaciones como «desde arriba (*von oben herab*)», sin mirar por la experiencia misma, sin fenomenologizar a sobrehaz de experiencia (y de fenómeno). Citemos la célebre formulación del *Principio de todos los principios*, subrayando la que hemos llamado su «cláusula final»:

Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al *Principio de todos los principios*: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la «intuición» originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también solo en los límites en que en ella se da<sup>2</sup>.

Ese límite que mienta la cláusula final del principio de todos los principios, y donde ni vida ni mundo se engloban (sino que entran en concrecencia, a haces el uno con el otro), fija el que ha de ser el auténtico viso del análisis. Asistimos entonces a la maravilla de ver cómo se despliega, en todas las direcciones (insospechadas algunas) de la correlación trascendental (i. e., del fenómeno *puro* o del *mero* fenómeno), toda una riqueza fenomenológica de momentos abstractos y absolutamente dependientes, es decir, radicalmente expuestos (i. e., sin parapetos aperceptivos) a concrecencia (a relaciones de dependencia, de necesaria complementación con otras partes). Así pues, a la concrecencia de cada concreto trascendental *contribuyen* partes disyuntas, específicamente aislables (independientemente de una posterior nominalización que perdería en parte la concreta y nativa noticia de su alteridad) cuales puedan ser «*hylé*», «horizonte», «cinestésias», «hábitos», «historia», «generatividad», por solo nombrar algunas.

Observamos ahora cómo la concrecencia (*ya* activa o ejecutiva en actitud natural, solo que recurrentemente desviada) corre *ahora*, suspendida la tesis de la existencia del mundo, limpia de toda mixtura aperceptiva que pudiera deformar su curso. Dibuja así, en todas las direcciones de la correlación trascendental, azuzada esta por la precariedad y ligereza ontológica de sus (nada sino) partes, toda una profusión de necesidades de complementación. De hecho, la complementación requerida por las partes abstractas no es sino una *estricta traducción mereológica* del concepto de implicación intencional. Así se cumple la *Ausschaltung* de las apercepciones auto-mundanizantes de la vida trascendental, de tal suerte que esta vuelve a correr, por así decirlo, por su propio cauce. En cierto modo podemos decir que la *corriente* de la vida ha recobrado su auténtica *Schaltung* trascendental.

<sup>2</sup> Edmund Husserl. *Husserliana*. Bd. III, 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und hänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, 1950. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976, pp. 43-44. Edición castellana que hemos empleado: *Ideas I*, trad. de Antonio Ziriñ Qujiano, México, UNAM, FCE, 2014, p. 129. El original alemán dice así: «[dass] jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der "Intuition" originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt». Como hemos sugerido en el cuerpo del texto, un ejemplo de infracción de este principio y de su cláusula final lo tenemos en la denuncia de un filosofar hecho de teorías dictadas desde arriba, sobrevolando la experiencia, que hace el propio Husserl en el § 55 de *Ideen I*, sobre todo en Hua III/1, pp. 120-121.

Lo fenomenológico *puro* se traduce por una espectacular proliferación de contenidos o de «partes disyuntas», pero siempre, claro está, a condición de que sean nada sino partes o partes absolutamente dependientes pues son ellas las que, en régimen de fenomenología trascendental, se atienen a los límites de la concrecencia, lo cual me parece ser la traducción mereológica de la cláusula final del *Principio de todos los principios*. Contra lo que pudiera parecer, es esa tesitura de concrecencia la que más y mejor asegura la *irreductibilidad* entre las partes, es decir, el sentido de su recíproca heterogeneidad: la novedad de ese régimen de pensamiento enteramente distinto que llamamos «fenomenología» estriba en permitir pensar ambas cosas —alteridad y concrecencia— sin contradicción, sino antes bien en jaez de recíproca *intensificación* (como diría Eugen Fink). La tesitura de máxima dependencia ofrece la mejor y más fundamental resonancia fenomenológica de la heterogeneidad. La dependencia mereológica es la situación que mejor y más concretamente registra la alteridad del sentido, el incipit de su trascendencia.

Empezamos a comprender que lo fenomenológico es un ámbito en que el que difícilmente puede el espectador trascendental sostenerse *sin falta o transgresión*, y cuyos límites solo localmente puede observar. Efectivamente, son límites, los de lo fenomenológico, que no dejamos de rebasar. Este rebasamiento de los estrictos límites de lo fenomenológico se hace siempre, claro está, en detrimento de la sutil riqueza articulada de lo fenómeno-lógico como articulación de irreductibles en concrecencia, como sutil retícula de partes disyuntas mutuamente dependientes. Lo fenomenológico se ve así «substruido», envuelto en instancias ajenas a la estricta concrecencia de sus partes. Y lo cierto es que lo puramente fenómeno-lógico resulta fácil de obliterar. Ahora bien, por mucho que se ve aperceptivamente deformado, no desaparece, pues es precisamente trascendental y, por lo tanto, siempre recurrentemente atravesado; de ahí que resulte tan difícil fenomenalizarlo *como tal*.

Los límites a no rebasar no son (contra lo que proclama parte de la fenomenología francesa contemporánea) cualesquiera supuestos límites que la «obsesión cientificista» de Husserl le hubiese impuesto a la fenomenalidad. Se trata, por el contrario, de los límites de la fenomenalidad en el sentido *subjeto* del genitivo: son los límites *dentro de los cuales* la fenomenalidad no es *nada más que* fenomenalidad y, como hemos visto, los límites en el interior de los cuales y en la observancia de los cuales la fenomenalidad, *limitándose a* (no) ser (sino) pura fenomenalidad, es más susceptible de hacer aparecer más ampliamente y con la mayor intensidad toda la plétora de partes disyuntas no independientes en las que consiste la concretud del fenómeno. Esos límites mentados en la cláusula final del *Principio de los principios* son, pues, aquellos 1) en el interior de los cuales lo fenomenológico puro se despliega en el esplendor de sus múltiples articulaciones (fenómeno-lógicas), 2) y más allá de los cuales lo fenomenológico se ve privado de su autonomía, obliterado en su intrínseca riqueza, desviada (aperceptivamente desviada y enajenada) la *Schaltung* de la vida trascendental. La infinita sutileza de toda esa red de implicaciones intencionales queda obturada por instancias extra-fenomenológicas de sobrevuelo que provocan el sobreseimiento de esa plétora de articulaciones. En resumidas cuentas, esta decisiva cláusula final del *Principio de todos los principios* ¡no ha de tomarse como una *limitación* de la intuición y menos aún como una limitación limitativa o limitante (en el sentido de empobrecedora) del ámbito de lo fenomenológico! Se trata, pues, de seguir esta trayectoria reticular dentro de los límites de ese campo de concrecencias —tejido inconsútil de nada sino partes— resistiendo a toda tentación de sobreseimiento del entero proceso, consecretaria de una tentación de sobrevuelo.

Así, cabría sostener que no solo hay una *correlación trascendental constituyente* formada por las dos partes no independientes del todo del fenómeno, sino también una *correlación fenomenologizante no constituyente pero sí fenomenalizante*, formada por el fenomenologizar y la correlación trascendental misma<sup>3</sup>. La relación entre el fenomenologizar y las fenomenalizaciones que este induce o indujere representa la concreta bisagra fenomenológica que acredita la pertinencia de algo así como una teoría trascendental del método en fenomenología. La continua presencia de esta bisagra, de esta correlación, arroja una teoría trascendental del

<sup>3</sup> Para un tratamiento más detenido de esta correlación (en términos de «cinestesia fenomenologizante», distinta de las cinestesis directas y constituyentes, puede el lector remitirse a los siguientes trabajos: Pablo Posada Varela, «Prises à parties: remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concrétudes en concrecences II», en: *Annales de Phénoménologie*, vol. 13, 2014, pp. 87-122.

método *fenomenológica*, distinta de la acepción que dicho rótulo había tomado en Kant. Así, por caso, un fenomenologizar de sobrevuelo inducirá, automáticamente, falsos concretos, es decir, falsos todos independientes<sup>4</sup>.

Ahora bien, resistida esa tentación de sobrevuelo, situarse a sobrehaz de concrecencia nos enfrenta a una desesperante indeterminación que explica, por lo demás, la pregnancia de la mentada tentación. Esta indeterminación es tanto más desesperante por cuanto se adivina, en ella, efectiva *concreción*. Dicha indeterminación es pues, en rigor, indeterminación en concrecencia, y ello hace que sea indeterminación *genuinamente fenomenológica* (hecha de nada sino partes) y no pura diseminación significativa (hecha, precisamente, de partes relativamente independientes, es decir, de partes que pueden ser todos, o ser contadas por una, cual ocurre con los significantes).

### 3. Disyunciones en concrecencia: anatomía de la correlación trascendental

¿Qué decir de esta indeterminación? ¿Qué decir de la anatomía de esa correlación trascendental? Ahondemos en lo que, más arriba, ya habíamos adelantado a título de ejemplo para ilustrar las «disyunciones por lo pronto en partitivo» que permite la inestimable «palanca» que es categoría formal «parte disyunta no independiente». Pues bien, de un lado tenemos la vivencia trascendental (en sentido estricto), es decir, la «nada sino parte» o «parte dependiente» o «sólo-parte<sup>5</sup>» «subjetiva» del *todo* de la vivencia trascendental o del fenómeno. Tomamos aquí «vivencia» en un sentido amplio que incluye ambas partes de la correlación (ambos son «fenómeno» también): la inmanencia intencional (sentido transitivo de vivencia) y la inmanencia real (sentido intransitivo de «vivencia»). «En» esta última parte (que es también, claro está, «nada sino parte»<sup>6</sup>) discernimos actos (también en el más amplio sentido del término, i. e., incluyendo cualquier registro arquitectónico o registro de fenomenalización); actos que comportan sus componentes hiléticas (por sí mismas no intencionales) y noéticas (responsables de la dirección intencional; lo que en la Vª *Investigación Lógica* se llama «esencia intencional»).

Si, saltando por encima de lo que Husserl entendía como un verdadero «*Abgrund des Sinnes*», y que sencillamente da fe de la irreductibilidad de las partes concrecentes transcendentales (i. e., de su radical disyunción, disyunción, aquí, *trans-regional* y *trans-ontológica*), nos situamos del «otro lado» de la vivencia trascendental (una vez más en sentido amplio), nos encontramos con el nóema y con todas las componentes del mismo (o con lo «objetual» o «mundanal», estrictamente noemático o no, en sentido genérico). Y también del lado del «nóema»<sup>7</sup> observamos toda una profusión de partes disyuntas dependientes: desde el núcleo noemático hasta sus modalizaciones y modificaciones, junto con los horizontes interno y externo. Todo ello sostenido no solo por las demás relaciones de dependencia a este lado del *Abgrund des Sinnes*, sino también, del otro lado, por la nóesis (y viceversa), lo uno literalmente pendiendo de lo otro, ambas partes pudiendo ser lo que son *solo en virtud* del hecho de ser partes del todo (de la correlación trascendental) que contribuyen a fundar.

<sup>4</sup> Para un tratamiento algo más pormenorizado de las modificaciones que el fenomenologizar induce en la fenomenalización del campo trascendental me permito remitir al siguiente trabajo: Pablo Posada Varela, «Anatomie du faire méreologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant», en *Eikasia*, vol. 51, 2013, pp. 49-82. <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>

<sup>5</sup> Por lo tanto, nunca parte sola. En este punto mereológico se percibe el desastre de la reforma ortográfica: sólo-parte y solo-parte son sentidos diametralmente opuestos. Lo que es sólo parte nunca puede ser parte sola o a solas.

<sup>6</sup> Lo cual rechazará, por ejemplo, Michel Henry, para quien el vivirse de la vida se sostiene y se fenomenaliza (ya auto-afectándose) independientemente e incluso *antes* de que se presente a él cualquier objeto, cualquier inmanencia intencional.

<sup>7</sup> El análisis *trascendental* se encontrará ahora con todo lo que no había sido reconocido antes como parte de la esfera fenomenológica por no constituir un «contenido ingrediente» de la misma. Por eso, a la luz del criterio «ser ingrediente *reell* de la vivencia», vigente en la primera edición de *Investigaciones Lógicas*, el objeto intencional se veía expulsado fuera de la esfera del análisis fenomenológico (así como todo supuesto y puro). Lo ingrediente (lo «*reell*») detentaba, en *Investigaciones Lógicas*, el monopolio del sentido «inmanente». Amanece, con el giro trascendental, otro sentido de lo inmanente. Se trata, como sabemos, de la «inmanencia intencional», pero que ha de pensarse en dependencia mereológica con la «inmanencia real (o ingrediente)» y a pesar de que ese ámbito bifido de la inmanencia (en suma, el ámbito fenomenológico) se vea atravesado por un auténtico «abismo de sentido».

Evidentemente, la anatomía mereológica de la correlación trascendental es mucho más complicada aún. Sorprende que en el seno la vivencia en sentido estricto, es decir, de lo *reell* o inapareciente vivido, veamos surgir otra trascendencia, una trascendencia absolutamente sui géneris y que tampoco es asimilable a la de la inmanencia intencional; o, si se quiere, una forma de trascender lo *reell* no en el sentido de lo intencional sino «inmanencia adentro». Se trata de la trascendencia de la inmanencia propia del «yo puro». Yo puro que nada tiene que ver con el puro «yo pienso» kantiano; que nada tiene, pues, de un polo puramente abstracto (entre otras cosas porque en él se depositan los hábitos). El yo puro es una manifestación, en régimen de fenomenología husserliana, del desfondamiento y escalonamiento de que es susceptible o pasible la vida vivida. Será ese, como veremos, un fenómeno que se amplifique en la refundición «arquitectónica» de la fenomenología que ensaya Richir.

Efectivamente, si bien el yo puro se encuentra del lado de la parte trascendental concrecente «vida», no puede decirse que «pertenezca» a la vivencia en el mismo sentido en que a ella pertenecen las componentes hilética y noética. Ahora bien, tampoco se negará que ese «yo» contribuye de manera efectiva a la concreción de la vivencia trascendental, al todo concreto que es tal o cual vivencia trascendental en tal o cual momento de la historia trascendental de una subjetividad. Y ello tanto en régimen de actualidad como en régimen de inactualidad. Dicho de otro modo, la inactualidad del yo no es una pura y simple desaparición. Del mismo modo que la actualización —en determinadas vivencias— tampoco es un surgimiento *ex nihilo*.

Así pues, lo que es del orden de ese yo (por ejemplo los hábitos cinestésicos o ciertas convicciones, que no hemos de confundir con los recuerdos) no discurre al ritmo del flujo del tiempo inmanente. En ese flujo y en su nervioso discurrir sí que bañan *directamente* otros componentes de la parte dependiente subjetiva<sup>8</sup>; por ejemplos, los componentes (disyuntos dependientes también) hilético y noético (y aún este último no enteramente; o al menos no en todas sus manifestaciones). Así, observamos cómo hay todo un cortejo de convicciones y hábitos cinestésicos que ya desde su no actualización contribuyen a la concreción de la vida. Solo al actualizarse ingresan en el flujo del tiempo interno, continuamente cambiante; pero también desde su retirada, desde su no ejecutividad, son *fungierend*. Así, todo acto de conciencia, incluso todo contenido hilético (incluyendo no solo las sensaciones «exógenas», sino también la *hylé* de acto y la *hylé* intrínsecamente cinestésica) se halla necesariamente nimbada por todo un cortejo de hábitos que acompañarán y guiarán su propio desarrollo. Como ya hemos señalado, este aspecto estructural se complicará más aún tan pronto como nos hagamos cargo —en observancia del empirismo radical de la fenomenología— de la multiestratificación de la vida trascendental, de la pluralidad e irreductibilidad no solo de las partes concrecentes, sino también de sus registros de fenomenalización (aunque no quepa ya decir que estos últimos entren en concrecencia).

Evidentemente, a la profusión de este panorama contribuye decisivamente el problemático estatuto de los demás yoes. No olvidemos que el giro trascendental de la fenomenología arroja un nuevo absoluto (un nuevo todo absolutamente independiente, el «mundo» habiendo quedado relegado a parte abstracta o dependiente) y que este, en entero rigor, es el entero sistema de correlaciones trascendentales en las que consiste la intersubjetividad trascendental tomada, ciertamente, en su actualidad. Ahora bien, esta actualidad, precisamente a causa de los hábitos, incluye la historia (en una suerte de inconsciente constitutivo relativamente inaccesible a cada sujeto de la historia). El correlato «objetivo» de esta historia de constitución intersubjetiva es, sencillamente, el mundo.

¿Qué decir, pues, de este nuevo concreto absoluto? ¿Cómo aprehenderlo desde ese punto singular —pero obligado en fenomenología— que es el de una singularidad concreta? Se trata de una «totalidad» originariamente plural, múltiplemente desfasada, y cuyo desfase ha de relacionarse con el desfase interno a cada vida trascendental (desfase que conforma la estratigrafía arquitectónica de y en cada subjetividad trascendental individual). La atestación de esta estratigrafía y de la «presencia», en cada vida trascendental, de un registro constituyente básico y recóndito, no es otra que, por caso, aquello a lo que Kant llamaba *sensus communis* y donde, sin perjuicio de la singularidad de cada quien, se atesta un *constituir con* inmediatamente acordado, pero sin perjuicio de cada singularidad. Estas, irreductibles entre sí, configuran una suerte de proto-espacialización

<sup>8</sup> Cf. Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, Ed. de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990, pp. 394-402.



matricial para la que Richir recupera el concepto platónico de *chôra*<sup>9</sup>. En el proto-espacio de la *chôra* se anuda la unidad recóndita de varias vidas constituyentes, una raíz común que no es, una vez más, esquilmante de singularidad ninguna. Es, por el contrario, un elemento esencial para toda fenomenología de lo estético y de lo político, y la piedra de toque última de toda antropología filosófica. Pero ¿cómo entender que el desajuste entre singularidades no se traduzca en amenaza solipsista? Y, del mismo modo, ¿cómo puede ser que un supuesto suelo común no solo no vaya en detrimento de las singularidades, sino que, antes bien, las refuerce?

Ello se debe a la profundidad genética en la que se sitúa, de entrada, la *chôra*. Estando fuera de presente, no resulta de un posterior acuerdo entre solipsismos desacordados (descuerdo que corresponde, en propio, al registro de la intersubjetividad trascendental), sino que es anterior a la problemática misma del solipsismo. Dicho de otro modo: el problema del solipsismo no tiene siquiera tiempo (y espacio) para plantearse. Es más: presupone la *chôra*. Hay, en el fondo de cada vida, ritmos de fenomenalización a velocidades y lentitudes distintas a las del continuo de las proto-impresiones. A través de las mismas (que no son privadas porque sencillamente no pueden serlo) los sujetos se entienden sin tener que establecer protocolos o sin haber de saltar por encima de la individualidad de cada quien. Es lo que Richir denominará «interfacticidad trascendental». Y es el resultado de un ámbito trascendental, el richiriano, que se presentará como multiestratificado y que representaría un arquitectónica en un sentido muy profundo y relativamente desconocido para Husserl o Fink (aunque sí intuido y acariciado).

#### 4. Arquitectónica de lo trascendental y multiestratificación del vivir

Precisemos: ¿a qué aludimos con la multiestratificación de lo trascendental? Y, correlativamente, ¿qué puede significar esa ampliación y refundición «arquitectónicas» de la fenomenología? Evidentemente, es algo que puede sorprender, pues, ¿acaso no ha sido siempre la fenomenología, en cierto modo, una arquitectónica? ¿Acaso la vida trascendental, al menos desde el giro genético de la fenomenología, no se entiende como estando ordenada en capas y estratos? ¿Cuál es entonces la específica novedad de esta refundición arquitectónica de la fenomenología (respecto de la sistemática fenomenológica anterior)?

¿Qué es pues la multiestratificación de la vida trascendental entendida en sentido fuerte? Es tomarse radicalmente en serio el hecho, registrado por toda fenomenología entendida como empirismo radical, de que la vida se vive a la vez a diferentes niveles, según diferentes registros, cada uno de los cuales es relativamente autónomo o, al menos, inusitadamente autónomo. Inusitadamente autónomos respecto de lo que eran las capas o registros de la fenomenología clásica. Efectivamente, esta concebía a las capas constitutivas en aras a un «*constitutum*» último. «Arquitectónica» no se refiere aquí solamente a un tipo de teorización, sino que *ya la experiencia misma es arquitectónica o está arquitectónicamente organizada*. Leamos este pasaje de Richir extraído del artículo «Vida y muerte en fenomenología»:

Desde el punto de vista de las concreciones fenomenológicas, y preparados como estamos para no concebir ya el vivir como vivir de algo actualmente presente, empezamos a percatarnos de que jamás vivimos en un solo 'plano' a la vez, ni según la estructura matricial uniforme de la temporalidad, así sea ésta husserliana o heideggeriana. Siempre hay, en nosotros, a la vez, infancia, adolescencia, edad adulta y senectud [...]; nuestro "vivir" baña siempre, de modo extremadamente sutil por estar diferenciado de una forma prodigiosamente compleja, en los diversos estilos o diversas figuras de la ausencia [...], y nosotros estamos siempre, de modo múltiple, atravesados por distintos ritmos de temporalización, casi siempre inacabados, muy lentos los unos, rapidísimos otros<sup>10</sup>.

Completemos la cita anterior con este pasaje, extraído de la obra de Richir *Méditations Phénoménologiques* y que muestra lo que está en juego en esta multiestratificación del vivir o arquitectónica cuando esta se toma *en sentido fuerte o pleno*. En esta cita juegan, precisamente, ambos sentidos de la arquitectónica. Al hablar

<sup>9</sup> Sobre este punto puede consultarse el excelente artículo de István Fazakas, «Éléments pour penser la scène archaïque de la phénoménalisation», <http://revistadefilosofia.com/55-10.pdf>, publicado en el número 55 de la revista *Eikasia*.

<sup>10</sup> Marc Richir, «Vie et mort en phénoménologie», en *Alter* n.º 2, p. 346. Citamos la excelente traducción al español que de este texto ha hecho Nicolás Garrera, publicada en el número correspondiente al año 2013 de la revista argentina *Nombres*.

de los «términos» y de su «indicación, nominal y en la lengua de la filosofía» se refiere Richir a la arquitectónica como expresión más o menos ajustada del hecho de una multiestratificación:

Todos estos términos son la indicación, nominal y en la lengua de la filosofía, de problemas 'por resolver' y que, en cierto sentido, jamás serán 'resueltos' porque, en un sentido distinto, su 'resolución' requiere tiempo, y tiempo con arreglo a varios ritmos a la vez, entre los cuales algunos, excesivamente rápidos, suelen pasar inadvertidos, y otros, excesivamente lentos, requerirían sin duda una vida cuya duración excediese, y por mucho, la de una vida humana<sup>11</sup>.

En realidad, esa multiestratificación responde a una cierta *multivocidad* de la concretud. «Concretud» se dice no tanto de diversas formas sino, sobre todo, a diversos niveles. Una primera traducción mereológica del hecho estructural de la multiestratificación de la vida constituyente aduciría, entonces, que hay registros de fenomenalización y que cada registro tiene algo así como una *sintonía mereológica propia*, específica y exclusiva. Intransferible. Dicho de otro modo: la concretud no se conserva transposición arquitectónica mediante sino que se ha de rehacer y reconfigurar en el nuevo registro.

¿Qué decir entonces de los registros de fenomenalización más profundos? Sencillamente conocen concrescencias extremadamente violentas y que el presente no alcanza a medir o conmensurar, como si fueran indiferentes al sujeto y a la horquilla de esquematizaciones de que este es capaz. Nos encontramos con concrescencias fundamentalmente inadaptadas a los órdenes de tamaño (sublime matemático) o fuerza (sublime dinámico) que un sujeto fenomenologizante es capaz de cribar, asumir, sopesar, asimilar. Inadaptadas también a los órdenes de temporalización (en lentitud o rapidez) de las cadencias del humano pensar. A fin de cuentas, hemos de acostumbrarnos a pensar que el parteaguas de la concrescencia, no es ya, en según qué registros de fenomenalización, el presente del sujeto transcendental. Hay concrescencias que se hacen irreductiblemente a trasmano del presente del sujeto, sin que, claro está, le sean enteramente ajenas. De ahí que siga habiendo una cierta «transcendentalidad» de la experiencia, aunque en jaez de desalineamiento. He ahí lo que Richir denomina —volvernos sobre ello— el «más allá del giro copernicano».

Hemos dicho que esas concrescencias arcaicas y a trasmano del presente del sujeto no le son, con todo, enteramente ajenas. Estas nos rozan con indiferencia; aun cuando nosotros, por nuestra parte, no somos indiferentes a las mismas. Es, más bien, todo lo contrario: nos sentimos siempre sobrecogidos cuando, por caso, ante un atardecer, tenemos la impresión de que algo del mundo de toda la vida y de siempre (de antes de nuestro nacimiento, de después de nuestra muerte) estuviera a pique de revelarse. Y, en ocasiones, podemos vernos hasta prendidos en esa fenomenalidad, embarcados en ella. Y esta, inevitablemente (i. e., en virtud de la ley del a priori de correlación) despierta partes recónditas de nuestra afectividad.

A decir verdad, este vernos súbitamente embarcados en fenomenalizaciones arcaicas es posible porque la horquilla y cadencia de fenomenalizaciones de que somos capaces *nunca está fijada del todo*. De otro modo, nos encontraríamos en una situación de franca patología. Esta no fijación responde la llamada «transpasibilidad<sup>12</sup>», concepto puesto en boga por Henri Maldiney, y que Richir retoma. En resumidas cuentas, y como decía Spinoza, no sabemos lo que un cuerpo puede. Se entenderá entonces que situarse en el linde de nuestra potencia se salda con una fenomenalización por intermitencias o en parpadeo. Efectivamente, de modo esencialmente súbito, indisponible, nos encontramos, siquiera por intermitencia o parpadeo, pudiendo, de repente, lo que no sabíamos que nuestra *Leiblichkeit* (o *Phantasieleiblichkeit*) podía; pero la forma en que nuestro *Leib* se ve requerido es tan salvaje, tan ajena a nuestro sistema de apercepciones, y tan ausente a un presente, que no hay tiempo o espacio para que se puedan constituir hábitos. Nada, en suma, que nos permita, a placer, convocar de nuevo una adquisición, una capacidad<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992, p. 379.

<sup>12</sup> Cf. Henri Maldiney, «De la transpassibilité», incluido en la obra *Penser l'homme et la folie*, J. Millon, Grenoble, 2007 (pp. 263-308 de la 3.ª edición; pp. 361-425 en las dos ediciones anteriores, 1991 y 1997, también en J. Millon).

<sup>13</sup> Lo cual no está exento de relación con el hecho de que la propia reducción fenomenológica sea un acto que no crea hábito transcendental (lo cual no quiere decir que, una vez obrado el paso al campo transcendental, pueda haber algo así como «hábitos fenomenologizantes»; ahora bien, lo que en ningún caso hay es hábito del paso —reductivo y epojé mediante— a lo transcendental. De otro modo la actitud natural se esfumaría o se confundiría con la transcendental y, por lo mismo, la actitud transcendental sería una suerte de constitución mundana más, una apercepción entre otras tantas cuando, en realidad, se trata de un tipo de experiencia

Una forma de poner de manifiesto el matiz por el que Richir se distingue tanto de Husserl como de Fink en la cuestión de la arquitectónica se resume en reparar en la diferencia siguiente: el *destino* de lo que hemos llamado «lo arcaico» ya no está necesariamente (y menos aún lo está esencialmente) en el presente, o en una efectividad bajo la forma del presente. Como tampoco, del otro lado del a priori de correlación, lo está en el mundo que conocemos con ese lugar en que solemos movernos y reconocernos. Tan pronto como nos situamos en una fenomenología arquitectónica *en sentido fuerte* hemos de conceder que lo arcaico no está formado por proto-cosas en situación de falencia, aquejadas de una suerte de incompletud. La «lógica» que aquí manda no es análoga a la lógica genética de Husserl (la que trasparece tras *Erfahrung und Urteil* o tras sus *Analysen zur passiven Synthesis*): lo arcaico no consiste ya en proto-fenómenos o proto-concretudes en instancia teleológica de cumplimentación en el presente, pendientes de recibir la argamasa de lo que se sostiene en una temporalización continua. Lo arcaico es arcaico porque ya siempre se ha desviado, porque ya siempre ha bifurcado antes de aparecer súbitamente. Lo arcaico no está hecho de seres en falta sino de seres ya enteros, completos a su manera (que no es la nuestra) y que hacen mundo o mundos en plural solo que según ritmos demasiado rápidos y/o demasiado lentos; ritmos, en suma, inadecuados al nuestro. Nos vemos, en suma, indiferentemente rozados —y hasta cierto punto ninguneados— por una profusión de fenómenos salvajes y ya *completos* a su registro. Ahora bien ¿qué sentido puede tener hablar de espacios y de tiempos múltiples o, más aún, de la presumible absurdez de una «pluralidad de mundos»?

Parece que esto último —un mundo fuera del mundo, o una pluralidad de mundos— es lo que conculca de raíz el propio Husserl en el § 48 de *Ideas I*. De hecho, se considera absurda la sola posibilidad de una *no unicidad* del mundo efectivamente existente. Ahora bien, es preciso comprender que este argumento tan solo es concluyente en el registro de la temporalización en presentes en que, efectivamente, se mueve. Bien pensado, esos otros mundos de los que aquí hablamos son, en primer lugar, fenomenalizaciones *en inminencia* que, de llegar a cumplimiento, conllevarían nuestra propia aniquilación. En segundo lugar, con ser, indiscutiblemente, *otros*, no sería exacto comprenderlos como mundos «exteriores» al nuestro. Ahora bien, esta exterioridad, a haces con nuestro mundo, i. e., fenomenalizada o fenomenalizable en el mismo registro transcendental, es lo que, en rigor, revoca el argumento husserliano.

La «exterioridad» —suponiendo que el término sea adecuado— de esos mundos no es exterioridad «a haces con» el mundo presente, del otro lado de una absurda disyunción que a ambos uniría. Es una exterioridad relativamente irrelativa por tener su centro en otro sitio. La orografía desalineada que aquí se adivina neutraliza de entrada la carga argumental del argumento husserliano; argumento, por lo demás, perfectamente legítimo en el registro fenomenológico del continuo de los presentes, donde, efectivamente, sí cabe hacer uso del principio de contradicción. En una tesitura de multiestratificación de la experiencia, sí cabe un tercio excluido desalineado y que haga concretud al través de otros tiempos y espacios.

Estos mundos apenas entre-apercibidos no tienen (de puro hiper-veloces, o de puro hiper-lentos) ni tiempo ni espacio para temporalizarse/espacializarse, es decir, para esquematizarse o fenomenalizarse en presente o siquiera en presencia. Son, con todo, mundos entre-apercibidos en los cuales se despliegan los espacios y los tiempos de concreciones que, en cierto sentido, ya están completos *a su nivel*, pero con la salvedad de que se trata de completitudes que no podemos rubricar, y cuyos tiempos y espacios no podemos habitar, trazar, recorrer: no cabe, en ellos, construir o esquematizar. Se manifiestan como horizontes de ausencia sui generis, fuera de toda lógica de convertibilidad de lo potencial en actual. Leamos a Richir:

A este nivel arquitectónico, donde tan solo puede hacerse cuestión de la proto-temporalización/proto-espacialización de lo instantáneo en sí mismo, en el fuera de tiempo de las viraciones, 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<sup>14</sup>.

---

de un estilo enteramente nuevo (no *Geradehin*, no directa y, sin embargo, concretísima), ni siquiera comparable a la apertura aperceptiva de otros campos solo aparentemente no mundanos como, por ejemplo, el campo de las idealidades matemáticas.

<sup>14</sup> Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon. Grenoble, 2004, pp. 485-486.

Estos mundos otros corresponden, pues, a *concretos* horizontes de ausencia sitos en otros registros de experiencia. Son, si se quiere, y en registros relativamente arcaicos, como «centripetismos» de concrecencia que asoman en los lindes de nuestra presencia, pero que nada tienen que ver con nuestra presencia: están llamados desde otro sitio y gravitan en torno a otro centro. Es como si lo situado en el linde de nuestra «fase de presencia» —la expresión es de Richir— padeciese una atracción no tanto hacia la concrecencia transcendental cuyo *Abgrund des Sinnes* atraviesa nuestra vida (o tiene a nuestra vida como parte concrecente *reell* o inmanente) sino hacia un pliegue transcendental de concrecencia situado en un lugar ignoto y más profundo y que *hace mundo* a pesar nuestro. Recojamos esta sorprendente cita de Richir que explica como tal o cual concrecencia ajena que dejara varada en el linde de nuestra presencia una esquirla de fenomenalidad:

[...] 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 de 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 solo nos tuviéramos aún (y no hubiésemos estado sino teniéndonos) en los lindes mismos del mundo o de mundos plurales que apenas alcanzamos a entrever<sup>15</sup>.

Advertimos, pues, que esa transcendencia de los registros arquitectónicos más arcaicos lejos de romper el a priori de correlación *lo confirma*, pero lo confirma desfondándolo. Este desfondamiento arquitectónico del a priori de correlación es lo que, precisamente, lo salva en su formalidad y sirve para revelar en nuestra afectividad un fondo desconocido e indisponible. En estricta observancia del a priori de correlación, este fondo arcaico es, a la vez, fondo de mundo y fondo de afecto, pero sin que ambos se confundan (irreductibilidad —o disyunción— de las partes en concrecencia). La *Fundierung* se teje aquí con concrecencias entre nada sino partes recónditas en ambos órdenes del a priori de correlación: vida y mundo.

Así, a una verdadera transcendencia de mundo responde una profundidad dentro del ámbito de lo *reell*, desfondándose hacia una inmanencia real más profunda, y no proto-impresionalmente temporalizada, pero que se fenomenaliza de súbito al ser rozada por ritmos de fenomenalización ajenos y que no nos esperan para hacer concrecencia. No nos esperan porque no pertenecemos al circuito de esas concrecencias si no es de modo accidental. Rozamos, todo lo más, concrecencias salvajes que no tienen por qué «componérselas» con el friso de apercepciones transcendentales del que, mal que bien, somos capaces.

## 5. Pensar el desalineamiento transcendental como constituyente. Sobre el sentido del «más allá del giro copernicano».

¿Qué es el «más allá del giro copernicano»<sup>16</sup>? ¿En qué sentido no es el «más allá del giro copernicano» una simple vuelta a su «más acá»? A decir verdad, la arquitectónica en el sentido fuerte que hemos tratado de pensar (y no solo como teorización a posteriori y, todo lo más, con incidencia en el juicio reflexionante teleológico) represente el modo en el que, en la obra de Richir, ha terminado por declinarse ese más allá del giro copernicano. Este responde a dos posiciones fundamentales y una enseñanza (que también podría tomarse como una apuesta):

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 485-486.

<sup>16</sup> Cf. Marc Richir, *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haya, M. Nijhoff., col. *Phaenomenologica*, vol. 73, 1976. Para un examen detallado de las implicaciones filosóficas e históricas de esta obra, y de esta noción inaugural de Richir (la del *más allá del vuelco copernicano*), pueden consultarse los capítulos I y II de la monumental tesis que Sacha Carlson ha dedicado al desarrollo del pensamiento de Marc Richir. Cf. Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Tesis defendida en abril de 2014 en la UCL (Universidad Católica de Lovaina) bajo la dirección de Michel Dupuis y Guy van Kerckhoven. Precisiones muy esclarecedoras sobre la estructura de esta tesis están disponibles en español en el artículo siguiente: Sacha Carlson, «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir», en *Eikasia, revista de filosofía*, vol. 58, 2014, pp. 9-40. <http://revistadefilosofia.com/58-00.pdf>.

1.º) admitir la multiestratificación de la experiencia y, por ende, registros de fenomenalización arcaicos. Ello entraña, como hemos visto, una multiplicidad de ritmos de fenomenalización, donde los más se concretan en un *de suyo* salvaje e inhumano. El centro de gravedad de dichas concreciones arcaicas está desalineado respecto de todo presente constituyente (más o menos presente a sí mismo o susceptible de serlo, de actualizar esa vigilia sin deformar esencialmente lo «presenciado»),

2.º) y no por ello renunciar a que dicho desalineamiento, dicho descentramiento, sea, a su modo, *transcendental* e incluso *constituyente* respecto de dichos estratos. No renunciar, pues, al proyecto transcendental de la fenomenología y aceptarlo como la irreductible forma de incidir en la manifestación de una alteridad que repercute en la entera profundidad de ambas «columnas» del a priori del correlación.

3.º) La lección que se extrae de este descentramiento o desalineamiento no supone una vuelta al realismo sino antes bien la necesidad de un tipo de fenomenologizar sui géneris, y que fenomenologice en jaez de desalineamiento, que toque solo lateralmente las concreciones y que, para ello, esté dispuesto a rastrear las concreciones resultantes de suspenderse a sí mismo (se tratará de un fenomenologizar en régimen de *epojé* hiperbólica) en tanto en cuanto el fenomenologizar se incoa, necesariamente, en registros de fenomenalización derivados. Es, pues, esa natural coalescencia la que la *epojé* hiperbólica pone en solfa, llegando incluso a dudar de la radicalidad arquitectónica de la disrupción fenomenologizante.

Ahora bien, vistas las cosas de otro modo, no hay entre Richir y Husserl la ruptura que muchos pretenden. En realidad, estos desarrollos richirianos llevan a término la tremenda radicalidad husserliana que late bajo la genial idea de un sintético *a priori* profundamente anti-kantiano (sin por ello volver a un realismo ingenuo, claro está) al entenderse como *a priori material*. A mi parecer, ese hallazgo husserliano no hace sino desplegar su potencialidad en el «más allá del giro copernicano» propuesto por Richir.

Indaguemos en este aspecto en Husserl. Me parece que lo decisivo está en entender que una vez cumplido el giro transcendental de la fenomenología, y una vez establecida la *Ur-region* de lo transcendental como el lugar donde rigen las leyes de esencia<sup>17</sup> que ha de investigar la fenomenología, lo que de *material* tiene esa síntesis *a priori* o, si se quiere, lo que de *no kantiana* tiene, conduce o puede conducir —es, repito, una de sus potencialidades— a pensar cierta autonomía (tan solo en inminencia de ser completa) del proceso de fenomenalización. El a priori material husserliano asegura esa independencia de lo fenomenológico como ámbito con inercias propias, y ello a pesar de que lo fenomenológico sea impensable sin el sujeto. Se trata, efectivamente, de un ámbito no independiente del sujeto, pero al que ha de plegarse la subjetividad, y plegarse a él *transcendentalmente*, es decir, con anterioridad a la «realidad»; «realidad» a la que, de todas formas, tan solo accedemos desde el fenómeno; «realidad» que, a fin de cuentas, es un *estilo más* de fenomenalidad, aperceptivamente confortado.

Lo vertiginoso en todo ello está en que, abandonado el marco de *Investigaciones Lógicas*, el fenómeno o la vivencia transcendental en sentido amplio (i. e., la que contiene ambas partes concrecentes del a priori de correlación) involucra e incluso *arrastra* a la parte concrecente «subjetividad transcendental» como *una parte más* de un todo fenomenológico en proceso de autonomización (y no otra cosa mienta la «concrecencia»). Ese todo, quíerese o no, no tiene ya su centro de gravedad, su vórtice de concrecencia, en el sujeto (el sujeto no sostiene categorialmente la concrecencia), y ello por mucho que lo experiencial-subjetivo —en definitiva, el fenómeno— siga siendo su *medio*. Es más: el rigor del *a priori* sintético fenomenológico como *a priori material* requiere que este no tenga su centro en el sujeto transcendental constituyente sino en lo fenomenológico mismo. En realidad, la «parte constituyente» también es parte concrecente, y es esa concrecencia la que la reducción recrea: cómo lo constituyente se ha de plegar a una suerte de medio previo, y que no es sino el medio de lo fenomenológico.

En fenomenología, lo realmente transcendental no es tanto, como en Kant, el sujeto transcendental, cuanto *el ámbito mismo de lo fenomenológico* como ámbito de concrecencias. El sujeto transcendental es una parte concrecente del entero complejo de lo fenomenológico. Parte, ciertamente, provista de voluntad, pero

<sup>17</sup> Leyes de la eidética *transcendental*, es decir, expresión de intuiciones eidéticas (*Erschauungen*) a partir casos individuales de concrecencia transcendental, todos los cuales comportan una parte dependiente transcendental y una parte dependiente mundana.

que ha de responder a configuraciones sintético-materiales intrínsecamente fenomenológicas, y que estrían el *entrambos* de la concrecencia misma, tendido entre las dos partes del a priori de correlación.

Es muy importante hacer notar hasta qué punto erraríamos al considerar que lo que estamos describiendo tan solo concierne a determinados casos de constitución, a saber, a los que corresponden a las llamadas síntesis pasivas. En absoluto. Esta suerte de realce con-crescente del *entrambos* se da incluso en el caso de las síntesis llamadas «activas». Así, por ejemplo, la génesis de una determinada idealidad matemática requiere del sujeto determinadas operaciones, pero las requiere desde la fenomenalidad de la idealidad misma, desde un *constitutum* que empuja y arrastra a lo constituyente. El matemático, en la profusión de horizontes nuevos e implicaciones intencionales a que está expuesto, ve su actividad (transcendental) literalmente *arrastrada* con toda una maraña de implicaciones intencionales, como si hubiese también una fundamental pasividad en el corazón de la más hiperactiva de las síntesis activas, una pasividad que, en rigor, no hace sino traducir la misteriosa *no arbitrariedad* de las constituciones activas, su fundamental *no voluntarismo*. Así, también en el caso de las síntesis activas, algo se me impone desde lo fenomenológico mismo por mucho que sea yo quien lo «haga» y haya de hacerlo, por mucho que «eso», que empieza a dibujarse al hilo de mi actividad, no pueda advenir por sí solo y sin mi asistencia.

Así pues, en la comprensión del campo fenomenológico como organizado en correlaciones que forman, a su vez, todos en sentido estricto, tenemos el germen de un más allá del giro copernicano en el que el propio Husserl ya se movía. La radicalización arquitectónica se limita a consumir cierta inercia de descentramiento del sujeto, pero consumando con ello nada más y nada menos que la riqueza de lo fenomenológico *como fenomenológico* puro: extraño *entrambos* (transcendental) de la concrecencia dotado de una inercia y rigor propios, lo cual nos retrotrae, claro está, a lo que decíamos en las dos primeras secciones de este trabajo. Lo fenomenológico como un «más allá del giro copernicano» no es sino la incoercible resultante de un simple despliegue de la conjugación entre el giro transcendental de la fenomenología y la transposición, a ese nuevo marco (exento de suelo de mundo), de la previa idea (anterior al giro transcendental, y presente en *Investigaciones Lógicas*) de un a priori sintético material (y no primeramente sostenido por las categorías de un sujeto transcendental).

En resumidas cuentas, la novedad husserliana respecto de Kant no solo reside en el carácter «material» de la síntesis a priori (novedad ya presente desde *Investigaciones Lógicas*), sino también, consumado el giro transcendental de la fenomenología, en pensar esa síntesis sin situarla (como sí sigue haciendo Kant así como el Husserl de la 1.ª edición de *Investigaciones Lógicas*) en el suelo previo de la realidad. «Realidad» que, en Kant, le viene filtrada al sujeto por la sensibilidad. El resultado de dicha filtración es, precisamente, el fenómeno (fuera queda el noúmeno). El sujeto transcendental, vuelto hacia ese limo fenoménico que le deja su sensibilidad (pasiva), prosigue la labor de constitución, retomando, ahora activamente (desde el entendimiento en su uso constitutivo y la razón en su uso regulativo) los materiales ya espacializados y temporalizados depositados en la receptividad, es decir, las que Kant llama también «*Erscheinungen*».

Mientras que, para Kant, la síntesis se hacía con arreglo a categorías transcendentales sitas en la subjetividad, para Husserl, la síntesis viene dictada por categorías fenomenológicas respecto de las cuales la subjetividad no es sino *una parte concrecencia más* de una unidad más fundamental; unidad, por cierto, genuinamente fenomenológica: unidad no lógica de concrecencia de disyuntos dados (por lo pronto) en partitivo, nunca unidad a la vista; unidad de la concrecencia que, por veces, arrastra al sujeto. Lo que arrastra al sujeto no es tanto un «objeto» cuanto, precisamente, el empuje de lo fenomenológico como puramente fenomenológico (y no lo real extra-subjetivo o lo nouménico extra-fenomenológico). Que *ya desde* cierta consistencia de lo fenomenológico (que, como hemos visto, no por ello es subjetivo), y no desde el mundo o el alma (como elemento mundano más, matriz, aquí, del error psicologista), se dicten esos empujes, esas concrecencias, esas constituciones, mediante intrínsecos campos de fuerza y trances de aceleración y lentitud... he ahí la apuesta de la fenomenología. Esta resulta de la conjugación de los dos anti-kantismos de Husserl (ambos respetuosos de la enseñanza básica del giro copernicano, para el que no hay vuelta atrás): la idea de una síntesis a priori material, y la suspensión de la apercepción mundanizante. Ambos antikantismos conjugados extienden la síntesis material a priori a la proto-región «conciencia transcendental», generando *in nuce* la posibilidad de un más allá del giro copernicano que no por ello lo rompe, sino que lo radicaliza o lo amplía (y lo profundiza

arquitectónicamente). El más allá del giro copernicano es, pues, la metabolización, en términos de síntesis a priori material, de la suspensión de la tesis del mundo.

Preguntémosnos ahora, para terminar: ¿en qué sentido este «más allá» del giro copernicano no es un «más acá», es decir, en qué sentido este «más allá» mantiene el proyecto transcendental de la fenomenología (como radicalización del proyecto transcendental en general)? Y, dicho con mayor precisión, ¿cabe seguir hablando de «constitución»? Creemos que sí, y creemos también que el concepto amplio de «constitución» encierra también su sentido más profundo. Pero ¿qué pasa entonces con la subjetividad transcendental?

La pregunta es del todo legítima toda vez que, como hemos visto, a ciertos registros arquitectónicos, la fenomenalización del fenómeno como fenomenalización arcaica y *suya* lleva aparejada el vértigo de una inminencia de mundo *sin nosotros*. Esos «otros mundos» son —recordémoslo— horizontes de ausencia del fenómeno tras los que se anuncian vórtices de concrecencia que no cuentan en absoluto con nosotros; horizontes que, por lo tanto, no tienen esencialmente que ver con el sistema de mis potencialidades y que en absoluto participan del juego de conversión en actualizaciones relativas en que se negocia la experiencia normal de horizonte<sup>18</sup>.

Sin embargo, con todo y con ello, esas fenomenalizaciones, por salvajes y arcaicas que sean, no son pensables sin sujeto. Se nos plantea entonces la cuestión de una suerte de transcendentalismo sui géneris: un transcendentalismo «más allá del giro copernicano» y donde hemos de atrevernos a sostener un concepto amplio de constitución<sup>19</sup> a pesar de que arroje la siguiente paradoja: que la «inminencia de desaparición» del sujeto es «transcendental» o «constituyente» respecto de ciertas fenomenalizaciones arcaicas, respecto de ciertos fenómenos en inminencia de centrarse en un lugar otro, en un medio de concrecencias que no solo entrevemos<sup>20</sup> sin poder habitar, sino del que estamos en inminencia de ausentarnos del todo. Este «más allá del giro copernicano», que Richir lleva tratando de pensar y de urbanizar desde el comienzo de su obra, no es un rechazo del a priori de correlación o una ruptura del mismo, sino su profundización arquitectónica. Y esta profundización se cobra una suerte de desalineamiento transcendental (i. e., *constituyente*) del yo transcendental respecto de lo fenomenológico, es decir, respecto del ámbito de las concrecencias (o de determinadas concrecencias según a qué niveles).

Sea como fuere, este «más allá», lejos de conculcar el proyecto de Husserl, lo amplía. Lo amplía ahondando en la matriz de desalineamiento y radicalidad que late en lo que de material (evidentemente en un sentido fenomenológico) tiene lo sintético *a priori* husserliano. Una vez nos las habemos con una síntesis material a priori que cubre la proto-región «conciencia transcendental» (en su sentido amplio, es decir, mereológicamente inclusivo del mundo como parte disyunta no independiente), observamos cómo el alineamiento entre el yo transcendental y el campo de los fenómenos queda *en vilo*, desaplomado o en falso<sup>21</sup>, en suspenso, como si se hubiera levantado un freno o retirado una férula, y que no es otra que la de la auto-apercepción mundanizante, aparejada a la tesis de la actitud natural. Notamos entonces —en cierto modo en nuestra *Leiblichkeit* fenomenologizante— cómo el desalineamiento se agrava o, mejor dicho, es susceptible de agravarse e incluso de hiperbolizarse... en beneficio de fenomenalizaciones inauditas y en detrimento de la subjetividad transcendental (al menos en los registros y comparecencias arquitectónicas en que la parte vivida del fenómeno está en posesión de sí o puede actualizar esa presencia a sí misma). En esa particularísima tesitura duerme la posibilidad (imposible en un marco kantiano) de un transcendental que sea constituyente *precisamente en virtud de* su carácter periférico respecto del fenómeno mismo o de la *Sache selbst*. Nos las habemos, en definitiva, con un sujeto transcendental que es *constituyente en desapareciendo*.

La práctica hiperbólica de la fenomenología ha de contemplar la inminencia de desaparición (del yo transcendental) *como modalidad constituyente*, ha de atreverse a pensar esa inminencia de destitución del yo

<sup>18</sup> Aunque sepamos que, de todas formas, un horizonte nunca podrá, por definición, actualizarse como tal, sí constituye, al menos, el marco de actualizaciones parciales. Pues bien, ni siquiera eso último se da en los casos de la pluralidad fenomenológica de mundos que venimos contemplando

<sup>19</sup> Pues solo así cabe proseguir e intensificar el análisis del tipo de alteridad con que, cada vez, nos las habemos.

<sup>20</sup> En *Méditations phénoménologiques*, *op.cit.*, habla Richir de *entre-apercepción*.

<sup>21</sup> En «porte-à-faux» es la sugerente expresión que usa Richir.

transcendental como un registro de constitución entre otros; registro arcaico, ciertamente, pero registro de constitución en definitiva, y que, por lo tanto, no constituye una ruptura —sino una profundización— del a priori de correlación. Solo así podremos dejarnos sorprender por las fenomenalizaciones que de dicha apuesta hiperbólica se desprenden: fenomenalizaciones transcendentalmente desalineadas y en parpadeo a cuya latitud solo por intermitencia alcanzamos a estar. De ahí, claro está —pero ese es otro tema que merecería otro desarrollo— la enorme importancia metodológica que reviste la prodigiosa fenomenología husserliana de la *phantasia*.