

Tiempos, espacios, abismos.

Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica fenomenológica en sentido pleno.

Pablo Posada Varela

Université Paris – Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal

§ 1. Hacia una "espectralización" de la facticidad. El horizonte de problematicidad en que se inscribe este trabajo.

"Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental" era el título de un artículo que publicábamos en el número 58 de *Eikasía*¹ y del que el trabajo presente es estricta continuación. Hagamos notar, antes de pasar a la cuestión concreta que nos ocupará, que en el horizonte de este trabajo (más amplio que la cuestión que aquí tocaremos) y de aquella su primera parte², aguarda, por lo pronto, una forma de pensar de modo alternativo la cuestión de la "facticidad", su incontrovertible dato fenomenológico. Modo alternativo de pensarla respecto de los términos en que Heidegger la conceptúa y el modo en que la introduce en fenomenología. La introducción del filosofema "facticidad" no es inocua pues ha servido para disolver (presumiblemente) las opciones teóricas de "Husserl" o, cuando menos, para criticar a un determinado Husserl; uno que Heidegger se hace a su medida y que poco o nada tiene que ver con el verdadero Husserl al que, por lo demás, tampoco se le escapa el "incontrovertible" dato fenomenológico que recibe el nombre de "facticidad"; ocurre, sin embargo, que, de modo prácticamente automático, su tratamiento discurre por un cauce alternativo al heideggeriano. Digo de modo automático porque ese discurrir, no exento, cierto es, de su carga aporética, se limita a desplegarse en estricta fidelidad con ciertos supuestos de la fenomenología transcendental. El simple hecho de ser consecuente con los mismos ya traza, de suyo, ese tratamiento alternativo del "dato fenomenológico de la facticidad" que Husserl practica, recorre, efectúa... pero que, cierto es, no tematiza. Pues bien, es esa tematización la que este conjunto de trabajos trata de desplegar, demostrando así su viabilidad y, por ende, lo que la facticidad, teorizada en términos heideggerianos, oculta: su masivo

37

ENERO
2015

¹ Cf. Pablo Posada Varela, Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental, pp. 103-124. , Eikasía nº58, Septiembre de 2014. <http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf> . En las líneas que siguen me veré obligado a hacer referencia a algunos artículos propios. Esto no revela el más mínimo deseo de autopromoción. No lo hace porque poco o nada hay que promocionar en punto a algo, el desarrollo de determinado horizonte de problematicidad, que apenas está en ciernes. Así pues, la multiplicación de estas referencias es, antes bien, reveladora de una falta más que de una abundancia, y de lo que, hasta la fecha, ha sido mi incapacidad para sistematizar de modo solvente lo que tan sólo he podido ir desgranando a retazos y de modo parcial. Es precisamente esta carencia (que confío en poder subsanar) la que me obliga a hacer esas referencias para aquel lector que, de estar dispuesto a perdonarme esa carencia, tuviera interés en ahondar en tal o cual cuestión y vislumbrar un itinerario argumental que, de hecho, va más allá de uno u otro trabajo en particular.

² Al que pueden añadirse otros dos artículos, publicados en números anteriores de *Eikasía*, sobre el concepto fenomenológico de archifacticidad. Dichos artículos también pueden ser inscritos en el horizonte de problemas que preside a estas líneas: Archifacticidad, egología e idealismo transcendental fenomenológico. Eikasía 56 (mayo, 2014) <http://revistadefilosofia.com/56-17.pdf> y Cuerpo, tiempo, alter ego. Archifacticidades y límite transcendental. Eikasía 57 (julio, 2014) <http://revistadefilosofia.com/57-17.pdf>

anonimato fenomenologizante (del lado del antecedente de la cinestesia fenomenologizante³), consectorio a su vez de una experiencia o de un vivir arquitectónicamente estratificado (del lado del consecuente de la cinestesia fenomenologizante), que es también eso que hemos dado en llamar "arquitectónica en sentido pleno" o "arquitectónica en sentido fuerte", arquitectónica *efectuada* y no sólo *representada* (por retomar los términos que utiliza el materialismo filosófico de Gustavo Bueno para fijar esta distinción).

A decir verdad, consideramos que la facticidad, al menos del modo en que suele conceptuarse en fenomenología desde Heidegger (y contra Husserl) y, en todo caso, siempre que se conceptúa como una suerte de *prius*, oculta la complejidad de todo un juego (alineado o desalineado⁴) o de todo un riquísimo espectro⁵ de no coincidencia o desalineamiento entre el yo fenomenologizante (lugar filosofante) de un lado y, del otro, el yo transcendental (lugar constituyente) y, por ende, el correspondiente yo mundano (lugar mundano). Lugar mundano, este último, que es lugar de reconocimiento auto-aperceptivo auspiciado, a su vez, por los operadores de inclusión y pertenencia y la eidética propia de la actitud natural, y que ha de distinguirse, cuidadosamente, de la eidética estrictamente fenomenológica⁶.

Por lo mismo, y en el horizonte, más amplio, que dibujan toda una serie de recientes artículos publicados en esta revista, y relativos al concepto fenomenológico de "archifacticidad" (en el marco, riquísimo, de la fenomenología husserliana), pretendamos publicar próximamente una serie de trabajos sobre Heidegger. Estos tratarán, fundamentalmente, de sus escritos de juventud, es decir, de algunos de los tomos de sus obras completas que recogen los cursos de su primera época de Friburgo, así como los primeros cursos de Marburgo. Y habrá de ser así toda vez que, recorriendo esos cursos, asiste uno, de modo privilegiado, a la decantación y posterior solidificación de determinadas decisiones filosóficas sobre las que el Rector de Friburgo nunca ya volverá, precisamente por darlas, recurrentemente, por buenas, por asimiladas de una vez por todas.

Por ahondar en el esclarecimiento del arco argumental global que preside a estas líneas, y que, como señalamos, viene lanzado desde otros trabajos, sostenemos que hay un *anonimato fenomenologizante* que incumbe a la facticidad y que la hace irreduciblemente no-simple, es decir irreduciblemente compuesta y, en cualquier caso, no originaria (sino resultante), no primigenia (sino fenomenalizada o resultante de una fenomenalización con un espectro fenomenologizante⁷ determinado) y por ende no concluyente (salvo en apariencia). La facticidad no es, mal lo parezca, ese dato todo de una pieza, ese irrebasable de principio que se esgrime para, por caso, criticar la reducción, denunciar su presunta imposibilidad o su no acabamiento. Antes bien, la facticidad (y las hay de varios tipos) esconde siempre un

³ Para mayores precisiones sobre el concepto de "cinestesia fenomenologizante" puede consultarse el siguiente artículo Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen11/11_Posada.html en *Investigaciones Fenomenológicas* n° 11 (2014).

⁴ Cf. Pablo Posada Varela, Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental, pp. 103-124. , Eikasía n°58, Septiembre de 2014. <http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf>

⁵ Para mayores precisiones sobre el concepto de "espectro fenomenologizante" de un determinado fenómeno: Cf. Pablo Posada Varela. "Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant". Eikasía 51 (septiembre 2013) . <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>

⁶ Efectivamente, ambas suelen confundirse; pero la explicitación de esto último habrá de quedar para otros trabajos.

⁷ Cf. Cf. Pablo Posada Varela. "Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant". Eikasía 51 (septiembre 2013).

determinado espectro fenomenologizante (por ende anónimo) y que, por lo tanto, cumple poner de manifiesto. La facticidad no es un *prius* sino, antes bien, el resultado de una determinada tesitura de "desalineamiento transcendental" caracterizada, a su vez, por un determinado espectro fenomenologizante. Basten estas indicaciones para esbozar el itinerario filosófico global en el que se inscribe este texto.

Serán pues las cuestiones citadas (y, expresamente, cierta relectura del primer Heidegger) asuntos que abordaremos próximamente y hacerlo requerirá, inevitablemente, saltar a otro universo conceptual. Pues bien, antes de acometer tal salto, nos pareció oportuno extender los argumentos del antes mencionado trabajo, publicado en el número 58 de *Eikasía*, manteniéndonos en el ámbito conceptual husserliano (finkeano y richiriano) que encauzaba aquellos desarrollos. Podría pues sostenerse que en este artículo finalizamos las líneas argumentales que entonces lanzábamos, ofreciendo un dibujo en positivo (esa arquitectónica en sentido pleno de que hablamos) en el que terminan asentándose (del lado, pues, del consecuente de la cinestesia fenomenologizante) aquellas otras líneas, tan sólo se esbozaban en negativo y literalmente lanzadas al vuelo o suspendidas. Hiperbólicamente suspendidas - recordémoslo- al arrimo (del lado, esta vez, del antecedente de la cinestesia fenomenologizante) del Genio Maligno o, mejor dicho, del Genio Maligno en jaez de mera hipótesis y no de realidad (pues todo lo que vaya más allá de la mera hipótesis nos condenaría a de inmediato la psicosis y a la fijación de la *Spaltung*; lo cual no significa que sea segura su no realidad; no se trata aquí de argumentar en favor de una cosa o de la otra).

Así pues, estas líneas delinean por anticipado el lugar de arribada de una determinada crítica de la facticidad. Delinean pues el aspecto positivo de dicha crítica (aún por explicitar): a saber, lo que pueda ser algo así como una vida transcendental multiestratificada, y que es, también, aquello a lo que entendemos que se llegaría desde una crítica a la facticidad que no explicitamos aquí (nos reservamos el recorrido de ese itinerario para otros trabajos) pero que, repito, está en el horizonte de estas líneas.

Antes bien, en el trabajo que nos ocupa, despejaremos ese lugar que es un transcendental multiestratificado (y que, por lo tanto, nada tiene de un ego transcendental unitario) siguiendo la singular estrategia de poner en juego a Fink contra Fink en la estela de una curiosa heterodoxia: la que, en el contexto actual, tan afín a las heterodoxias espectaculares (i.e. no hablo de toda heterodoxia) supone un determinado hiper-husserlianismo. Así cabría entender, en cierto modo, una postura que juega a Husserl contra sí mismo. De hecho, consideramos que el Husserl que se presenta desde la crítica a Husserl, el husserlianismo que se pinta como "ortodoxo" no corresponde siquiera a la *letra* de Husserl (por no hablar del espíritu).

Cumple que digamos unas pocas palabras sobre la peculiaridad de esa *letra* o sobre qué pueda ser leer bien a Husserl o qué sea Husserl en su letra. Sabemos que la letra de Husserl es complicada no sólo en el sentido literal y estenográfico del término, con sus indecibles de transcripción (uno de tantos problemas que la escritura husserliana genera⁸).

⁸ Por poner un solo ejemplo (hay otros muchos), los términos "*werden*" y "*wesen*" son indiscernibles en la grafía estenográfica que Husserl, el método Gabelsberger que, además, Husserl sobre-simplificó y adaptó a su temática para poder escribir aún más rápido. Por lo demás, y a pesar del enorme trabajo de los Archivos Husserl de Lovaina, Colonia y Friburgo (las tres sedes editorialmente activas), hay partes no desdeñables del legado póstumo que las ediciones no han recogido por considerar los editores que se trata de textos incomprensibles o

También lo es en el sentido, figurado, de desplegarse en varios registros (investigador, metódico, recapitulativo, expositivo) que conviene deslindar con cuidado antes de clamar contra presuntas contradicciones o supuestas cerrazones de la experiencia. Así pues, Husserl *parece* contradecirse en su letra cuando, en ciertos textos, está avanzando en su investigación y, en otros, expone su fenomenología frente a la historia de la filosofía. La mayoría de las contradicciones que la post-fenomenología ha pretendido discernir en Husserl procede de una mezcla de registros. En ese error inciden, a mi parecer, las críticas que claman contra la cerrazón de la experiencia que impondría determinado correlacionismo. Cerremos este paréntesis y vayamos al tema que nos ocupa.

§ 2. La multiestratificación de la vida transcendental como arquitectónica en sentido pleno.

Empecemos preguntando con mayor precisión: ¿a qué aludimos con la multiestratificación de lo transcendental que anunciábamos en la primera parte de este artículo? Y, correlativamente, ¿qué puede significar esa ampliación y refundición “arquitectónicas” de la fenomenología? ¿Acaso no ha sido siempre la fenomenología, en cierto modo, una arquitectónica? ¿Acaso no se ha dicho siempre de la vida transcendental, al menos desde el giro genético de la fenomenología, que está ordenada en capas y estratos? ¿Cuál es la específica novedad de esta refundición arquitectónica de la fenomenología (respecto de la sistemática fenomenológica anterior)? ¿Cuál es ese cambio, esa novedad para la cual incluso se haría necesaria una novedad del lado del método, a saber, esa otra novedad (respecto de anteriores procedimientos metódicos) que es la suspensión hipérbolica en Richir o lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina llama “hipérbasis”⁹? ¿Qué *novedad* en la parte del consecuente de lo que habíamos llamado “cinestesia arquitectónica” entiende sacar a la luz ese extraño jaque obrado del lado del antecedente de la *epojé* fenomenológica hipérbolica generado por la hipótesis del Genio Maligno (desde su mero carácter de hipótesis)? Vayamos paso a paso teniendo presente lo que en la primera parte de este artículo decíamos en el apartado dedicado a Fink. Efectivamente, lo que entonces enunciábamos nos servirá de guía en este artículo en tanto en cuanto iremos, ahora, poniendo uno por uno en tela de juicio los supuestos finkeanos que fuimos, entonces, desgranando.

El primero de aquellos presupuestos se refería a la *unidad* de lo transcendental. Efectivamente, por lo que hace a dicha unidad (y a pesar de que ningún concepto mundano de unidad convenga para designarla, tal y como advierte Fink), cumple señalar que el *quehacer teórico* arquitectónico, al menos en sentido fenomenológico, responde a la *efectiva realidad* de una vida transcendental multiestratificada. Ahora bien, conviene que estemos en claro en punto al sentido de arquitectónica y de multiestratificación. Efectivamente, el sentido de esta multiestratificación de la experiencia es mucho más profundo y radical que el referido a una simple estructura formada por capas constituyentes (como en fenomenología clásica). ¿Qué es pues la multiestratificación de la vida transcendental 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

poco importantes. El arbitrio de los editores resulta pues decisivo y definitorio pero, por competentes que sean los editores, no infalible y, cuando menos, discutible.

⁹ Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Brumaria/Eikasía. Madrid. 2014.

comparado con el modo en que la fenomenología clásica los concibe, ordenados respecto de un “*constitutum*” último.

Análogamente a la multiestratificación de la vida, la arquitectónica misma ha de entenderse, en sentido fuerte, como arquitectónica *ejecutada* o en efectuación en y por los sujetos constituyentes (y no sólo *representada* desde el sujeto teórico). Por lo tanto, “arquitectónica” no sólo refiere un tipo de teorización, sino que *ya la experiencia misma es arquitectónica o está arquitectónicamente organizada*. Hasta cierto punto (pero sólo hasta cierto punto) la experiencia misma está arquitectónicamente organizada en un sentido análogo a aquel en el que Ortega decía que la vida es sistema o Heidegger mentaba el círculo hermenéutico al hablar del ser del *Dasein*... pero con la salvedad, gravísima y decisiva en este último caso, de que la muerte o el final de la vida o la consideración de la vida como un todo no desempeñan, en la multiestratificación de lo transcendental que aquí se describe, ningún papel relevante... si no es en el registro más derivado de la experiencia, y que es el único propiamente acuciado por la muerte. Se verá, en las siguientes citas extraídas de obras de Richir, cómo lo que aquí se trata de pensar es un tipo de estratificación que comporta registros de fenomenalización ajenos a la muerte y en los que, en parpadeo, se fenomenaliza algo así como la eternidad o un concepto fenomenológico de la eternidad. Algo que Richir también denomina “la otra vida” o “la otra orilla”, una tesitura de fenomenalización en la que había/habrà una compenetración – pérdida – entre esquematismo y afectividad. 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”¹⁰

41

ENERO
2015

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 ésta se toma *en sentido fuerte o pleno*:

“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.”¹¹

Si ensayamos una primera traducción mereológica del hecho estructural de la multiestratificación de la vida constituyente, diremos que cada registro tiene algo así como una sintonía mereológica propia, específica y exclusiva. Así, los registros de fenomenalización más profundos conocen concreciones 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 éste es capaz. Nos encontramos con concreciones

¹⁰ Marc Richir, “Vie et mort en phénoménologie”, dans *Alter* n°2, p. 346. Citamos la excelente traducción al español que de este texto ha hecho Nicolás Garrera, publicada en el número correspondiente al año 2013 de la revista argentina *Nombres*.

¹¹ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Million, Grenoble, 1992. p 379.

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 pensar humano. Sin embargo, al hecho de que, a pesar de todo, esa horquilla y cadencia nunca están fijadas del todo responde la llamada “transpasibilidad¹²”: como decía Spinoza, no sabemos lo que un cuerpo puede; por eso hay fenomenalización del fenómeno por intermitencia o en parpadeo¹³ o, si se quiere, por eso hay experiencia sublime o aficción sublime. Siquiera por intermitencia o parpadeo nos encontramos pudiendo lo que no sabíamos que nuestra *Leiblichkeit* podía. Eso mismo sugeríamos más arriba al abordar la cuestión del “*cogito* hiperbólico”.

Hechas estas precisiones, tratemos de calibrar la especificidad de esta multiestratificación a la que abre la *epojé* hiperbólica, insistiendo en su diferencia respecto de las *representaciones* arquitectónicas husserliana y finkeana. ¿Dónde situar exactamente el matiz por el que Richir se distingue tanto de Husserl como de Fink en la cuestión de la arquitectónica¹⁴?

§ 3. La cuasi-independencia de cada registro de fenomenalización como especificidad de la arquitectónica fenomenológica.

La pregunta – y la legítima duda que siembra – está más que justificada pues nadie puede negar que Husserl no haya hablado también de estratos o de capas (aunque, y con entera razón, haya advertido sobre el peligro de tales metáforas). Es pues innegable que tanto en Husserl como, desde luego, en Fink, hay una arquitectónica e incluso una reflexión arquitectónica. Esta arquitectónica, si bien se opone a la rapsodia, tampoco es un sistema cerrado (lo cual contravendría el “verdadero empirismo” que reclama para sí la fenomenología, así como la correlativa exigencia de ausencia de supuestos). Se antoja pues esencial que comprendamos dónde estriba la diferencia entre, de un lado, una arquitectónica fenomenológica en sentido fuerte (cuasi-literal) cual es la de Richir y, de otro, el sentido que una arquitectónica fenomenológica toma en Fink y en Husserl. El mejor modo de captar esta diferencia se resume en reparar en el punto siguiente: el *destino* de lo que venimos llamando “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 lo estará, *a fortiori*, en el “*constitutum*” final en forma de mundo en que desemboca o sigue continuamente desembocando la historia transcendental de los sujetos: en el mundo hecho y terminado, en el lugar en el que solemos movernos y reconocernos.

¹² El concepto es de Henri Maldiney. Cf. el texto “De la transpassibilité” incluido en la obra *Penser l’homme et la folie*, J. Millon, Grenoble, 2007 (pp. 263-308 de la 3ª edición; pp.361-425 en las dos ediciones anteriores, 1991 y 1997, también en J. Millon).

¹³ Hemos tratado la cuestión en el artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo”, en *Eikasía* n°34, septiembre de 2010. <http://revistadefilosofia.com/34-12.pdf>

¹⁴ Dejemos para otra ocasión la cuestión de saber si, en el fondo, este despliegue arquitectónico de la vida transcendental no hace sino revolverse contra cierto registro de la letra husserliana (como preconizábamos más arriba), y más concretamente contra el registro de la auto-exposición, para, precisamente, entroncar con otro, a saber, con el registro de la letra directamente investigadora y cuestionadora, descubridora de nuevos territorios. Lo que parece una crítica a Husserl no es sino la denuncia de una cierta inconsecuencia y el despliegue, hasta sus últimos consecuencias, del empirismo radical de Husserl, del Principio de todos los principios (§ 24 de *Ideas I*). La crítica no es, aquí, frontal o de principio. Es, antes bien, crítica en loor de los principios de la fenomenología. Es una denuncia de inconsecuencia que esconde un fidelidad a lo que Husserl entendía como el empirismo radical de la fenomenología.

Por ponerlo de otro modo, y tan pronto como nos situamos en una fenomenología arquitectónica *en sentido fuerte*: 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 a *Erfahrung und Urteil* o a sus *Analysen zur passiven Synthesis*). Lo arcaico no son ya 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 no está hecho de seres en falta sino, antes bien, de una profusión salvaje de fenómenos (como nada sino fenómenos) ya enteros, completos a *su* manera (que no es la nuestra) y que hacen mundo o mundos en plural sólo que según ritmos demasiado rápidos y/o demasiado lentos; ritmos, en suma, inadecuados al nuestro. ¿Qué mundos y qué fenómenos? ¿Qué espacios y qué tiempos laten en el fondo de qué abismos? Pero ¿qué sentido tiene hablar de una pluralidad de los mundos, y de una multiplicidad de espacios y de tiempos?

Señalemos, de entrada, que el brillante argumento husserliano del § 48 de *Ideas I* por el que se tiene por absurda la hipótesis de una pluralidad de mundos, por el que se conculca la sola posibilidad de una *no unicidad* del mundo efectivamente existente, es un argumento que tan sólo en el registro de la temporalización en presentes resulta concluyente. Por lo demás, esos otros mundos de que aquí hablamos de ningún modo cabría comprenderlos como mundos "exteriores" al nuestro (que es lo que, en rigor, revoca el argumento husserliano), sino mundos sitios en los (también a su modo) *concretos* horizontes de ausencia de otros registros de experiencia. Su "exterioridad" – suponiendo que el término sea adecuado – no es exterioridad "a haces con" el mundo presente. Es una exterioridad irrelativa (nunca la supuesta exterioridad *de* o *a* nuestro mundo) que desconecta de entrada la carga argumental movilizadora por Husserl y perfectamente legítima de haber un solo registro de concretud.

Se trata de mundos entre-apercibidos que 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 (por eso consisten en esquematismos de mundo o de fenómenos fuera de lenguaje, es decir, fuera de toda fase de presente e incluso de presencia). Mundos entre-apercibidos u horizontes de ausencia en los cuales se despliegan los espacios y los tiempos de concreciones que, en cierto sentido, ya están completas 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. Con todo y con eso, están completos a su modo, con un "de suyo" propio. Lo están a su propio registro de concreción. La atestación de esto último podría encontrarse en que al contacto de dichas fenomenalizaciones otras no sentimos una suerte de *superioridad e insatisfacción* ante algo medio hecho, pendiente de realización, sino antes bien auténtico *vértigo* ante algo que intuimos pleno en un registro *otro* y que precisamente por ello podría arrastrarnos al albur de una lógica de concreción salvaje que, dejada a su inercia, terminaría por des-subjetivarnos, por *allanar* todo nuestro acervo simbólico, por liquidar todo el ajuar de referencias en que nos reconocemos. En suma, dichas concretudes no miran por ser constituidas sencillamente porque lo están a su nivel. Retomarlas con vistas a una estabilización no las completa sino que, sencillamente, las expresa (las más veces deformándolas, transposición arquitectónica mediante). Al efecto de ilustrar estas últimas ideas, nos permitimos citar este largo pasaje de Richir :

“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 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. [...] 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 esquivarlas aparentes de fenomenalidad de una pluralidad en principio indefinida de fenómenos ya siempre prendidos en sus esquematizaciones proto-temporalizantes y proto-espacializantes, consiste en parecer, *a la vez*, como reminiscencias transcendentales de ese pasado transcendental y como premoniciones transcendentales de ese futuro transcendental, es decir, a la vez como ya de siempre *inmemoriales*, de antes de todo recuerdo, y para siempre *inmaduras*, más allá de toda anticipación. He ahí, para nosotros, a flor de experiencia, la versión proto-temporalizada de lo instantáneo que asoma como la eternidad rimbaldiana, eternidad que es, aquí, transcendental-fenomenológica: es la que hace que, en ocasiones, un determinado color – siguiendo el ejemplo del amarillo de Bergotte –, o cierta *Stimmung*, cierto paisaje, etc., nos parezca como salido de la nada y en aras a la nada, y sin embargo nos toque, enigmáticamente, en nuestra más profunda intimidad, nos conmueva como una “divina sorpresa”, nos arranque a nuestro tiempo y edad, a las contingencias de la vida, ofreciéndonos la impresión de que, en realidad, jamás envejecimos y que no habremos de envejecer jamás; suerte de nostalgia (*Sehnsucht*) de lo inaccesible, desde donde la muerte, pero también el nacimiento y la vida nos aparecen con todo su relieve; como si tan sólo nos tuviéramos aún (y no hubiésemos estado sino teniéndonos) en los mismos lindes del mundo o de mundos plurales que apenas alcanzamos a entrever”¹⁵

Ahora bien, insistir en el carácter *otro* de estas fenomenalizaciones en parpadeo de lo arcaico no debe despistar pues esa franja de arcaísmo es absolutamente esencial a nuestra vida. De hecho, cercenar nuestra transpasibilidad a la misma, poner sordina a lo que Ricardo S. Ortiz de Urbina denomina "resonancia", conduce a la locura verdadera, a la que pierde en volumen, creatividad, fondo (no hablo pues de las irresponsables celebraciones de la esquizofrenia que ha cometido un Deleuze). Efectivamente, estos registros de concrecencia, por transposición arquitectónica, sí *participan en* el sentido del presente, y este último *participa de* aquéllos. Con ser, dichos registros, *otros*, tienen, sin embargo, una participación esencial en el sentido del presente: contribuyen *virtualmente* (i.e. desde su registro de concrecencia) a la concreción del presente. O, por ponerlo de otro modo, nuestro presente, nuestro mundo o el registro de experiencia en que solemos movernos es *transpasible* – como decíamos más arriba – a esos registros de fenomenalización arcaicos. Precisamente por ello, la concreción del presente, la concreción tal como nos es *aparente* a su nivel arquitectónico, resulta secretamente tributaria de otros registros de concreción virtuales pero sin el concurso de los cuales lo presente, lo objetual, lo delimitado y asible, ni siquiera tendría la apariencia de concreción (presente, objetual, delimitada, asible) que efectivamente tiene, convirtiéndose, por el contrario, en una especie de mundo fantasmático, sin relieve, cuyos sentidos se darían ya siempre fijados, ya siempre hechos, y donde toda posibilidad de elaboración de los mismos nos sería hurtada de entrada por simple incomparecencia (siquiera virtual o transposable) de la franja de fenomenalizaciones en que ha de bañar toda elaboración y desde la que emanan dichos sentidos *in fieri*. Esos registros *otros* guardan una nota de transcendencia que precisamente hace que su misterioso concurso (lo que le concede a la concreción aparente su espesor) sea *virtual*. Esa transcendencia está siempre en inminencia de autonomizarse o, por así decirlo, de irrelativizarse en su *Jeseinigkeit*, como nos dice Richir, lo cual se manifiesta en la afectividad bajo la forma del *vértigo* a que hacíamos alusión más arriba. Este vértigo

¹⁵ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit. pp. 485-486.

responde a la *indiferencia* de esos ritmos arcaicos de fenomenalización respecto de lo que tenemos por concreto o, como también se dice, por contante y sonante en el nivel de nuestra *Zuhandenheit*.

Lo de veras inquietante, lo que aquí que extiende decisivamente su halo de *Unheimlichkeit* no constituye, en rigor, sino una mera consecuencia del denostado *a priori* de correlación fenomenológico (que sólo al interpretarse bajo la égida de la actitud natural aparece como una suerte de circularismo estéril o de sueño coherente¹⁶). Efectivamente, esa transcendencia de los registros arquitectónicos más arcaicos lejos de romper el *a priori* de correlación lo confirma, pero lo confirma desfondándolo y revelando en él un fondo desconocido (que, en estricta observancia del *a priori* de correlación, es fondo de mundo y fondo de afecto, pero sin que ambos se confundan). Efectivamente, esta transcendencia también se da dentro del ámbito de lo *reell*, indicando una inmanencia real más profunda, y no proto-impresionalmente temporalizada. Indiferencia manifiesta en que no nos esperan para hacer concrescencia. No pertenecemos al circuito de su concrescencia. No hacemos sino rozar esas concrescencias de modo con-tingente: no tienen por qué “componérselas” con el friso de apercepciones transcendentales de que somos capaces. El centro de gravedad de dichas concrescencias arcaicas está desalineado respecto de todo presente constituyente. Rompe, en cualquier caso, todo alineamiento entre yo fenomenologizante en retracción y yo puro y, consiguientemente, entre yo puro y vida transcendental, según una suerte de cascada invertida de desalineamientos.

§ 4. Aproximaciones mereológicas al *factum* de la multiestratificación de la experiencia

¿Cómo traducir, mereológicamente, esta situación de multiestratificación de la experiencia? Podemos acercarnos, mereológicamente, a esta situación – tal y como lo hemos propuesto en otros trabajos¹⁷ – del siguiente modo: si bien hay *registros de concrescencia*, lo que en ningún caso puede haber es *concrescencia entre registros* y precisamente esto último es lo que hemos llamado la cuasi-autonomía o la inminencia de irrelatividad de los registros arcaicos; notas proto-ontológicas afectivamente atestadas, en el sujeto, por una afección de vértigo. Efectivamente, sostener una concrescencia entre registros equivaldría a rearmar la unidad del *Vorsein* (lo que no quiere decir que la no-unidad de la multiestratificación sea simple diseminación) y, de la mano de dicha unidad, recuperar la teleología más o menos concertada de un mundo *uno*. En realidad, una concrescencia entre registros responde, en suma, al concepto clásico de capa, estrato o nivel con el que trabajaba la fenomenología clásicamente entendida (y que, repetimos, quizá vaya en contra de un Husserl enteramente consecuente consigo mismo). Corresponde también a la idea, más o menos extrínseca a la experiencia o, al menos, no intrínsecamente fenomenológica, de arquitectónica.

¹⁶ Es el caso de Quentin Meillassoux en su obra *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris, 2006 y donde el transcendentalismo kantiano (que se mueve en el ámbito de la actitud natural) se confunde (en lo esencial) con el husserliano. Precisamente por ello, el “correlacionismo” husserliano nada tiene que ver con el kantiano (para el que precisamente no se cumple la radical universalidad del *a priori* de correlación fenomenológico). Esta confusión, profundamente arraigada, arroja resultados teóricos catastróficos e irrisorias interpretaciones de la fenomenología de Husserl.

¹⁷ Cf. nuestro trabajo “Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)”, *Eikasía* n°47, enero 2013. <http://revistadefilosofia.com/47-10.pdf>. Puede consultarse también el importante libro de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Brumaria. Madrid, 2014.

Por el contrario, para que de veras haya una pluralidad de registros de concrecencia, no puede haber *una*¹⁸ concrecencia entre o de registros. Que esta última no se dé es lo que impide un aplastamiento de los registros. Esta situación entraña también otros cambios – en ocasiones profundos – en la mereología de la vida transcendental y en no pocas descripciones – mereológicas – husserlianas.

Así, por ejemplo, podemos recopilar, aquí y allá, algunos elementos de traducción mereológica de esta situación si retomamos el tratamiento de la diferencia entre *partes próximas y remotas* que nos brinda Husserl en los §§ 18, 19, y 20 de la 3ª *Investigación Lógica*. Haremos entonces notar (teniendo en cuenta lo que acabamos de referir, a saber, que la traducción mereológica de la multiestratificación de la vida transcendental correspondería a una pluralidad de registros de concrecencia pero nunca a una concrecencia entre registros) que *no cabe ya*, como Husserl pretendía, reconducir esta diferencia entre partes próximas y remotas a esa otra diferencia, que entra en boga en esos mismos párrafos de la 3ª *Investigación*, entre *partes mediatas e inmediatas*. Dicho de otro modo: sostener que hay arquitectónica en sentido fuerte quiere decir que *hay partes irreductiblemente lejanas* (no sólo *de facto*), que hay pues auténticos abismos en el fondo de los cuales se producen concrecencias suyas que sentimos o entre-apercibimos en parpadeo; concrecencias, por lo tanto, que tienen sus espacios y sus tiempos. La irreductibilidad de esas lejanías queda definitivamente sancionada (y sólo aproximable en parpadeo) merced al desalineamiento transcendental al que hemos aludido en la primera parte de este trabajo.

Cabe aún extraer otras consecuencias. Así, análogamente, hay una fundamental no reductibilidad de las implicaciones “arquitectónicas” (transpasibilidad mediante) a las clásicas implicaciones intencionales de “horizonte”. Originariamente desfasado, transcendentalmente desalineado, lo arcaico no está ya en connivencia con las concrecencias propias de otros registros para los cuales sí permanece, en cambio, transposable (o produciendo efectos desde su virtualidad, es decir, desde la *virtus* resultante, precisamente, de *no* hacerse presente). La latencia de lo arcaico ya no es pues, sencillamente, del orden de lo no actual o de lo no explicitado. Es *fungierend* en virtud de su no actualidad. Por consiguiente, la arquitectónica entendida en sentido pleno (i.e. presente y ejecutiva como un “elemento” de la teoría transcendental de los elementos y no sólo como representación para la teoría transcendental del método) introduce, en fenomenología, un sentido distinto, más profundo y recóndito (allende el par potencial/actual), de la latencia. Lo virtual, en este nuevo sentido, no se opone, simplemente, a lo presente o actual, sino que se opone al par mismo actual/potencial¹⁹ como par, a la disyuntiva como tal, señalando la viabilidad fenomenológica de un aparente tercio excluso, y denunciando que la alternativa actual/potencial no agota el campo de lo fenomenológico, i.e. el campo de la empiria entendido en sentido radical.

§ 5. La revisión de la fenomenología constructiva finkeana y la multi-localización de la dialéctica transcendental: abismos, espacios y tiempos.

Prosigamos esta labor de zapa “hiperbólica” de los presupuestos finkeanos que evocábamos en la primera parte de este artículo. Notemos que esta situación de multiestratificación trastoca el lugar fenomenológico de la “dialéctica transcendental”. Ésta,

¹⁸ Lo cual vendría a ser una forma propiamente mereológica de lo que Kant llamaba Ideal Transcendental.

¹⁹ Sobre este punto puede consultarse el artículo de Marc Richir “Potencial y virtual”, traducido por Javier Arias, habitual colaborador de esta revista y co-fundador de la Escuela de Lógica y Artes del Lenguaje de Asturias en *Eikasía* n°49, <http://revistadefilosofia.com/49-18.pdf>.

siguiendo la analogía finkeana con la *Crítica de la razón pura*, encontraba su lugar – recordémoslo – en los horizontes de ausencia que, según Fink, se insinuaban en los *bordes extremos* de la corriente de la vida transcendental. Pues bien, en la tesitura de multiestratificación de la vida transcendental que ahora describimos, la dialéctica transcendental no aguarda a los bordes del *Vorsein* de lo transcendental para hacer acto de “presencia” o de - mejor dicho - “desfondamiento”, para acuciar o incidir desde su virtualidad. Los abismos se abren por doquier tan pronto como el *Vorsein* se multiestratifica. Hay una virtual in-sistencia de lo arcaico, in-sistencia vertical (y no “horizónica”), según implicaciones arquitectónicas (y no estrictamente intencionales), y todo ello acecha y aún acecha en cada presente.

Efectivamente, cada curso de vida, por vulgar que parezca, está virtualmente nimbado de toda una serie de proto-temporalizaciones y proto-espacializaciones profundas que hacen que todo presente esté como “en falso (en *porte-à-faux*)”, desaplomado, en vilo. Todo presente tiene un doble fondo o fondo múltiple o, si se quiere, un fondo estratigráficamente desfondado. Hay virtual horadamiento o permeación del continuo de los presentes. Cada uno de ellos está continuamente aureolado por toda una plétora de esquematismos fuera de presente y de presencia que desfondan la sutura esquemática de los presentes (sutura en que consiste ese esquematismo derivado que Richir llama “esquematismo de la repetición” y que baliza toda una serie de abismos, con sus espacios y tiempos). Recojamos el modo en el que Richir se expresa en punto al sentido que recibe ahora, en régimen de fenomenología arquitectónica en sentido fuerte, la dialéctica transcendental. Así, en la 6ª de sus *Méditations phénoménologiques* escribe Richir:

“[...] esta fenomenología de lo sublime fenomenológico significa que sólo de modo abstracto, con arreglo a una concepción enteramente intelectual, puede plantearse la cuestión de lo sublime exclusivamente a propósito de las “totalidades” de la vida: sólo es el caso, efectivamente, en virtud de la deformación coherente del campo fenomenológico del lenguaje a cargo de las apercepciones de lengua que lo aplastan y encierran en el presente de la lengua; cuando, en realidad, dicha cuestión se plantea a propósito de todo sentido haciéndose, de toda fase de presencia, de todo fenómeno de lenguaje [...]. De ello resulta, a nuestro parecer, una *penetración universal de la dialéctica transcendental en toda fase de presencia*”²⁰.

47

ENERO
2015

Y algo más adelante precisa el sentido de esta dialéctica transcendental:

“[...] esta ‘dialéctica transcendental’ implícita es la que siempre hemos buscado poner en juego en nuestra fenomenología del lenguaje. Merced a esta *multilocalización* universal, la dialéctica vuelve a encontrar, creemos, su sentido original de dia-léctica, cuya denominación fenomenológica es, para nosotros, el intrínseco desfase de toda fase de presencia de lenguaje *a través* de las transpasibilidades del sentido a los sentidos y de las trizas [*lambeaux*] de sentido a otras trizas y escorzos de sentido”²¹.

* * *

Concluiremos haciendo notar cómo, del hilo de la cuestión de la *epojé*, en el conjunto que forman el presente artículo y el anterior, hemos redescubierto, en el corazón mismo del quehacer fenomenológico, algo del espíritu del barroco (que nada tiene que ver con el modo en el que Deleuze – pensador profundamente anti-fenomenológico – lo entendía). Espíritu, este del barroco, que preside también a la obra de Descartes; aunque también a la de Husserl. Cierto es que estos últimos años ha habido, en Richir, una recuperación del barroco en y para

²⁰ Marc Richir. *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992. p. 356.

²¹ *Ibid*, p. 357.

la fenomenología. La vocación de modernidad del barroco se opone a la monopolización del concepto de fenómeno en términos griegos; monopolización definitivamente apuntalada por Heidegger. Notemos, por ejemplo, el interés de Richir por Shakespeare o por la tradición barroca del siglo de Oro español, o también por otras expresiones tardías como puedan serlo el teatro de Marivaux²². Digamos, para ser exactos, que más bien se ha dado una explicitación (antes que un descubrimiento) de esa fuente barroca y moderna de la fenomenología, pues ésta ya siempre había funcionado a lo largo del recorrido de Richir como una suerte de polo anti-heideggeriano en su lectura y recuperación de la fenomenología de Husserl. Por lo mismo, la inspiración barroca de la fenomenología de Husserl ha sido enteramente obliterada por Heidegger.

A fin de cuentas, la reflexión sobre la *epojé* o sobre el misterioso quicio *epojé*-reducción pone de manifiesto hasta qué punto la fenomenología debe aún reapropiarse su sentido, hasta qué punto resulta difícil y profunda la tarea de comprender la especificidad de su quehacer. ¿Qué hacemos cuando hacemos fenomenología (y no otro tipo de filosofía)? ¿Qué es eso de hacer fenomenología? Acaso parte del futuro de la fenomenología se juegue en volver a pensar esa especificidad respecto de toda otra filosofía o forma de pensamiento y no sólo buscar novedades – valiosísimas, bien es cierto – perdidas por los manuscritos que conforman el legado husserliano. Habrá pues que complementar ese reflote de pecios recónditos con una relectura de las obras fundamentales. No acabamos de entender en qué consiste el legado de Husserl, por qué y en qué Husserl abrió decisivamente la filosofía contemporánea a algo nuevo, a una forma distinta de hacer filosofía. No sabemos bien qué es eso de hacer fenomenología aun cuando sentimos y notamos, muy profundamente, que se trata de un quehacer filosófico absolutamente *sui generis*. Son cuestiones a las que, tarde o temprano, habrá que enfrentarse.

²² Evidentemente, habría que hilar más fino. Remitimos aquí a los brillantes estudios sobre el calado filosófico del barroco español en muchos de los artículos publicados por PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel en Eikasía. En relación con la cuestión de la fenomenología, pueden consultarse las interesantísimas referencias al barroco español (como contradistinto del barroco cartesiano) en su último artículo, en el número anterior de esta misma revista: De la caverna al castillo. Meditaciones sobre el ego trascendental y su ontología, pp. 9-60. <http://revistadefilosofia.com/60-01.pdf>