



¿VIVIR A DISTINTOS NIVELES A LA VEZ? SOBRE EL SENTIDO DE UNA  
ARQUITECTÓNICA FENOMENOLÓGICA  
*Living in Different Levels at the Same Time? On the Sense of a Phenomenological  
Architectonics*

Pablo Posada Varela<sup>1</sup>

**Resumen**

Este artículo elabora una presentación de la ampliación arquitectónica de la fenomenología llevada cabo –aunque no exclusivamente– por Marc Richir. Empezamos definiendo la expresión “fenomenología no estándar”, que ilustramos con algunos de sus “objetos”. Característica fundamental de éstos es consistir en una concreción meta-estable relativamente ajena a la identidad y que se manifiesta en una peculiar temporalización que cursa ajena al presente impresional pero que no por ello es menos concreta. Veremos así dibujarse una transcendencia *de* la inmanencia distinta a la que plantea Michel Henry. Todo ello nos conducirá a una exploración del territorio en que se trenzan dichas concrecencias: el de la *phantasia* en las dos vertientes, immanente y trascendente, de todo fenómeno. Sólo entonces tendremos a la vista el sentido de una arquitectónica genuinamente *fenomenológica*.

**Palabras clave:** Arquitectónica, concrecencia, Edmund Husserl, fenómeno, *Hylè*, inmanencia, Marc Richir, meta-estabilidad, Michel Henry, *Phantasia*, prototemporalización.

**Abstract**

This article develops a presentation of the architectural broadening of the phenomenology achieved by –but not exclusively by him– Marc Richir. I begin defining the expression “non-standard phenomenology”; then I exemplify it with some of its “objects”. The fundamental feature of these objects consist in being a meta-stable concretion, which is relatively alien to the identity and which shows itself in a peculiar temporalization which flows alienly to the impressional present, but it is, despite of that, concrete. Thus, we going to see the sketching of a transcendence in the inmanence, different from which Michel Henry suggested. This lead us to an inquiry in the field where those concrecences are interrelate: the field of the *phantasia* en its two sides of every phenomenon: the immanent one, and the transcendent one. Done this, will be possible to understand the sense of a genuine *phenomenological* architectonic.

**Keywords:** Architectonic, concrecence, Edmund Husserl, phenomenon, *Hyle*, immanence, Marc Richir, meta-stability, Michel Henry, *Phantasia*, proto-temporalization

---

<sup>1</sup> Université Paris IV – Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal. E-Mail: pabloposadavarela@gmail.com

## §1. Introducción: la vocación antipsicologista de la fenomenología

Como sabemos, la investigación fenomenológica no trata de los avatares de un sujeto en particular sino, todo lo más, de lo que esos avatares revelan en punto a estructuras profundísimas del vivir y de su relación con el mundo, estructuras las más veces virtualmente operativas, aún por descubrir o acrisolar entre la masa ingente, entreverada y proliferante del sentido haciéndose. A esa masa ingente llama Richir el “lenguaje fenomenológico” o “la masa fenomenológica del lenguaje”. Mal haríamos en olvidar que Husserl, con sus *Investigaciones Lógicas* (cuya primera edición data de 1900-1901) y, sobre todo, con el texto que abre dichas investigaciones, a saber, los *Prolegómenos a la lógica pura*, asesta un golpe de gracia al psicologismo, subjetivismo, historicismo, naturalismo y, en general, a las múltiples variantes del relativismo imperantes a finales del siglo XIX. Un golpe de gracia del que el relativismo jamás se levantó si no es a día de hoy, bajo la forma del relativismo cultural o de cierto naturalismo. Bien es cierto que, hoy en día, el naturalismo cientificista regresa con tintes dogmáticos, al amparo de las ciencias cognitivas. Éstas no sólo vivaquean en los lindes de la filosofía, sino que parecen campar a sus anchas ocupando el centro de la escena y el grueso de los recursos. ¿Qué hacer ante tal situación? Acaso sólo nos quede reverdecer el profundísimo sentido que la racionalidad cobra en fenomenología.

Creemos que la racionalidad fenomenológica atesora virtualidades aún por discernir. En ellas incide, efectivamente, la refundición de la fenomenología que propone Marc Richir. Ahora bien, ésta, como acabamos de sugerir, no es más que un despliegue de lo que ya estaba envuelto en el gesto fundacional de Edmund Husserl. De hecho, al antipsicologismo propio de la fenomenología clásica o estándar se suma ahora un tipo de antipsicologismo lanzado desde esa ampliación arquitectónica de la fenomenología husserliana que conlleva la llamada “fenomenología no estándar”. Del sentido de esta expresión nos ocuparemos enseguida. Digamos, a grandes rasgos, que esta fenomenología no estándar es fruto de una refundición de la fenomenología clásica (la fenomenología transcendental de corte eidético) desde los materiales intrínsecamente aporéticos que, en esta última,

resistían a toda eidetización concluyente: nos referimos, fundamentalmente, a los territorios de la *phantasia*, de la intersubjetividad y de la afectividad.

Por lo que hace al no psicologismo suplementario resultante de la ampliación arquitectónica de la fenomenología (y que, en cierto modo, se suma al anti-psicologismo husserliano), se advertirá que términos como “afectividad”, “sujeto” o “conciencia” comparecen a diversos niveles de experiencia. No otra cosa dice el término de “arquitectónica”. Estos niveles de experiencia los conceptúa Richir como “registros arquitectónicos”. Los más profundos, pese a estar operativamente imbricados en mi vida, nada tienen del sujeto personalísimo que soy.

Lo cierto es que toda referencia burda al sujeto particular que es cada quien ya quedaba neutralizada por la fenomenología clásica o estándar. Evidentemente, la referencia al sujeto particular que somos no desaparece en la actitud fenomenológica, pero se afina y se convierte en transcendental constituyente, muy lejos, por caso, de la mera instanciación de una ley psicológica. No es este el lugar para hacer una exposición detallada del antipsicologismo característico de la fenomenología de Husserl. Subrayemos, en todo caso, que la fenomenología no estándar no sólo refrenda el antipsicologismo clásico; también, en cierto sentido lo *verifica*. Lo verifica de un modo preargumentativo al liberar las dimensiones arquitectónicas resultantes de la radicalización de la llamada “fenomenología genética” husserliana. Ocurre, efectivamente, que dichas dimensiones se sitúan de entrada fuera del alcance del psicologismo. Bañan, antes bien, en el ámbito previo del *sensus communis*. En todo caso, maliciar un psicologismo tan pronto como constata uno términos “subjetales” (términos que inevitablemente ponen en juego los análisis fenomenológicos de Husserl o de Richir) es desconocer tanto el sentido de la fenomenología histórica (y de la reducción fenomenológica) como su ampliación arquitectónica. Esta última nos abre a todo un fondo de experiencia que no puede reducirse al tráfigo de identidades establecidas que puntúan y balizan los registros de experiencia en que solemos movernos y entendernos. Veamos más de cerca de qué está hecho este ámbito y por qué tipo de “entidades” está atravesado.

## §2. En torno a la expresión “fenomenología no estándar”

Como hemos dado a entender, Marc Richir ha recurrido a veces a la expresión “fenomenología no estándar” para caracterizar su propio quehacer fenomenológico. A decir verdad, esta expresión tiene su origen en su amigo, el filósofo Jean-Toussaint Desanti. Durante los últimos años de la vida de Desanti, Richir, aprove-

chando sus viajes a París (para impartir su curso de doctorado), cada quincena, desde su residencia habitual, en un pueblecito al pie del *Mont Ventoux*, se unía al seminario semanal privado que sobre la *Metafísica* de Aristóteles y otros textos griegos mantenían, desde hace años, el propio Desanti y uno de sus mejores discípulos, Patrice Loraux, por lo demás gran amigo de Richir.

No sabemos a ciencia cierta en qué (o en cuántas cosas a la vez) pensaba exactamente Desanti cuando se le ocurrió el calificativo de “no estándar” para caracterizar el tipo de fenomenología que Richir practicaba. No sería extraño que, entre otros sentidos, resonara, precisamente en boca de Desanti, gran conocedor de las matemáticas, el llamado “análisis no estándar”. Evidentemente, tampoco se debe descartar, como bien ha puesto de manifiesto Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2013)<sup>2</sup>, profundo intérprete de la obra de Richir, la hipótesis de una referencia, a fin de cuentas más cercana al físico de formación que era Richir, al modelo “no estándar” de la física cuántica, perfeccionado por Richard Feynman, que Urbina sitúa en un estricto paralelismo con Richir. Según Ricardo Urbina, Feynman (respecto de Heisenberg, Einstein, etc.) sería a la física cuántica lo que Richir (respecto de Merleau-Ponty, Husserl, etc.) a la fenomenología.

Centrémonos en todo caso en la analogía hipotética de la “fenomenología no estándar” con el “análisis no estándar” en matemáticas. Se verá que dicha analogía no está exenta de ciertas virtudes propedéuticas. El “análisis no estándar” fue fundado y afinado por el genial matemático de origen germano-polaco Abraham Robinson, hacia los años 60 del siglo pasado. Se trata de un tipo de cálculo que permite demostraciones rigurosas y elegantes mediante la rehabilitación de ciertos números introducidos por Leibniz en el nacimiento del cálculo infinitesimal, números que representaban cantidades infinitésimas, pero que, tras los primeros pasos del cálculo infinitesimal, fueron condenados al ostracismo por la mayoría de los matemáticos o, a lo sumo, entendidos y conceptuados de nuevas, en el caso de Cauchy<sup>3</sup>, y más adelante, de Karl Weierstrass (maestro de Husserl en matemáticas), como meros límites; límites a los que se rehúsa toda entidad. No *hay* números infinitamente pequeños, números infinitésimos, ni cabe trabajar con ellos. Pues bien, aceptar tales entidades le permitirá a Abraham Robinson una redefinición –gracias a una ampliación no estándar– de los números reales. Esta amplia-

---

<sup>2</sup> Existe una versión española en el número 56 de la revista *Eikasia* ([www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)) Aquí el enlace directo al texto: <http://revistadefilosofia.com/56-01.pdf>

<sup>3</sup> Richir (2014) señala cómo Cauchy hablaba del mero fantasma de cantidades desaparecidas o evanescentes.

ción *introduce* números no estándar “infinitamente” pequeños (o “infinitamente” grandes) con idéntica carga entitativa que la de los números reales; y es precisamente dicha introducción la que, modificando el campo de las operaciones, dará paso al análisis no estándar (con operaciones y números no estándar). Ahora bien, es importante hacer notar que los conjuntos no estándar contienen o conservan los conjuntos estándar: no hay pues una franca oposición, una disyunción excluyente, sino una genuina ampliación que, retroductivamente, facilita *otra* definición de entidades estándar como los números reales. Pues bien, se verá que otro tanto sucede en fenomenología con ciertos fenómenos; fenómenos que son “objetos” de esa nueva fenomenología (o acaso fenomenología inconscientemente ejercitada por fenomenólogos clásicos, como el propio Husserl), fenomenología que Desanti calificaba como “no estándar”<sup>4</sup>.

Hay pues, aquí, una componente de osadía que, si bien se piensa, va a la par de la exigencia, genuinamente fenomenológica, de la falta de supuestos. Se trata de una apertura a todo tipo de objetualidades o, vale decir, a todo tipo de alteridades (precisamente dando un paso más acá de todo condicionante propio de la objetualidad). Pues bien, de modo parecido, tuvo Abraham Robinson la genial osadía de llevar a cabo una ampliación no estándar del conjunto de los números reales (introduciendo cardinalidades máximamente grandes o pequeñas). Del modo estructuralmente análogo la fenomenología no estándar incluirá toda una serie de “objetos” oriundos de ese fondo de experiencia que corre por debajo de las realidades recortadas y reconocibles con las que nuestra vida suele habérselas y en las que nos sentimos reflejados. Son las realidades balizadas a que recurrimos para tener presta una respuesta a quien nos preguntase qué/quienes somos. A dichas realidades recortadas recurriríamos para urdir nuestra respuesta, a sabiendas de que dejamos correr impertérrito ese magma en que, sin embargo, sospechamos que se juega lo fundamental de nosotros y de nuestro estar en el mundo. A la espera de aclaraciones más técnicas, aportemos algunos ejemplos de ese tipo de “objetos”, conscientes del problema que supone descabalarlos de su contexto de análisis.

### **§3. Sobre algunos “objetos” de la fenomenología no estándar y la relativa irrelevancia del presente impresional. Leve crítica a Michel Henry**

<sup>4</sup> El propio Richir alude a la concretísima circunstancia de una conversación privada con Desanti. Por lo demás, puede consultarse el apartado 2 titulado “Introducción a una fenomenología ‘no estándar’” del artículo de Richir “El sentido de la fenomenología”, traducido por quien esto escribe y publicado en *Investigaciones Fenomenológicas*, nº9, 2012.

La ampliación arquitectónica de la experiencia que obra la fenomenología no estándar reconoce una consistencia y concreción propias de todo género de sentidos *in fieri*<sup>5</sup> que, sin ser aún identidades repetibles y estables, sí son concretas e incluso transmisibles (son, de entrada, sentidos intersubjetivos, no privados). Aún a riesgo de simplificar en exceso, nos referimos, por ejemplo, a la primera vislumbre de un significado aún por expresar. Esa primera vislumbre (que nunca es “primera” en sentido estricto, sino siempre retomada) es un sentido haciéndose cuya *ipseidad* ya siempre hemos sentido. Que “eso” que está *in fieri* tiene una concreción suya más que suficiente se manifiesta por el hecho, palmario, de que, aún sin haberlo expresado, estamos en posición de decir (y de sentir) que *no es eso*, *eso expresado de tal o cual forma*, aquel sentido que habíamos “vislumbrado” o “sentido”. Y, por lo demás, “eso”, es decir, esa concreción, ese sentido *in fieri*, no se agota en un solo destino de expresión correcta. No hay tal corrección sino un ajuste más o menos logrado y que ha de lidiar con desajustes y contrapuntos para muñir una relativa metaestabilidad. En todo caso, a la hora de decretar que una expresión “no resulta”, “no vale” o “pincha en hueso”, o que “está bien encaminada, pero no es eso del todo”, no atendemos a una supuesta expresión correcta que, de todas, no poseemos. Antes bien *miramos* hacia el sentido mismo *in fieri*. ¿Qué decir de ello? ¿Qué decir de ello como “objeto” o “entidad”?

Hay algo intrínsecamente delicuescente en ese extraño “objeto”. Alberga un trenzado temporal que no parece compadecerse con la continuidad del presente que nos atraviesa y que podemos detener siquiera un instante. Dicho instante marcaría como un corte vertical en la corriente de la experiencia. Si incidiésemos en el continuo de nuestra experiencia, cortándolo perpendicularmente al decurso, hallaríamos que esa muestra vertical, en sus niveles arquitectónicos más derivados, sí arroja un claro contenido, reconocible y relevante. Así pues, sabemos, en punto a ciertas cosas, *lo que*, en un determinado momento, de ellas estamos viviendo. Reconocemos y podemos nombrar la “materia” de que está hecho nuestro vivir. El “color” de nuestra inmanencia presente les compete directísimamente, por mucho que a lo *reel* le falta, claro está, el sentido de aprehensión que le insufla a lo hylético su distancia intencional. Por ejemplo, sabemos o notamos claramente la materia sensible de los objetos que percibimos: tal o cual sensación de

<sup>5</sup> Recuperamos aquí una de las expresiones que elige Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina para traducir o explicitar la idea que encierra la expresión richiriana de “sens se faisant”. Ortiz de Urbina es el lector hispanófono más antiguo de la obra de Richir y, sin duda, uno de sus mejores conocedores y más originales y fecundos intérpretes. Cf. Sánchez Ortiz de Urbina (2014).

color, tal o cual sabor u olor, rugosidad o lisura. Notamos asimismo con relativa claridad, pero sólo a determinado nivel arquitectónico, en suma bastante derivado, algunos de los afectos que nos atraviesan: esta ira pasajera, este bienestar merced a una buena noticia, la quemazón de esta impaciencia, el tremolar de una indeterminación vivida. Sabemos que lo que un determinado instante asimos de ellos, de tales afectos, es *de veras* y *relevantemente* parte ingrediente de los mismos. Sabemos que, extendiendo ese corte transversal del instante, damos con una materia impresional relevante para el sentido que está en juego. Ahora bien eso, precisamente, tan sólo ocurre en niveles arquitectónicos derivados, y que corresponden a objetos balizados y reconocibles.

En otras latitudes de nuestra vida hallamos, en cambio, determinadas concreciones (por ejemplo esos sentidos *in fieri* a que empezábamos a aludir) de las que la virtual sonda vertical del instante, corte transversal en el continuo de nuestra experiencia, nada capta. Nada que sea relevante; pues como bien señala Henry, sí hay un continuo hylético continuamente presente. Ahora bien, hay concreciones de sentido del orden de lo no cumplido, de lo incoativo que, con todo, conforman nuestra experiencia, que constituyen su urdimbre profunda. Respecto de las mismas, la correspondiente muestra en punto a lo vivido en presente no arroja, repetimos, nada relevante. En otras palabras: el basamento hylético de determinadas concreciones arcaicas se nos escapan de entre las manos. Lo que sanciona un “ahora”, lo que recoge el corte transversal de un instante, el corte transversal de una continuidad sintiente, todo ello ni siquiera es, bien pensado, parte ingrediente de dichas concreciones como pudieran serlo, respecto de ciertos objetos arquitectónica más derivados, la porción de color que en un momento dado estamos percibiendo, o el sonido que en un instante tiñe nuestra vida – que la tiñe, como empezamos a intuir, en sus latitudes más superficiales.

En orden a una misteriosa concreción *sui generis*, esas otras concreciones de que hablamos se sostienen según un tejido (que Richir dirá “esquemático”) hecho de pasado y futuro a un tiempo, espacializados ambos según una temporalización “en fase” (y no hecha de una continuidad cerrada de presentes). Esa concreción aparece, en su repercusión hylética, es decir, vista desde nuestro presente de conciencia, como originariamente deflagrada, espolvoreada. De hecho, ello corresponde, formalmente, a la materia “sensible” de la *phantasia*, a lo que Husserl llamaba “*phantasmata*”<sup>6</sup>. Y, con todo, esos “objetos” –*i.e.*, esa intuición, esa vislum-

---

<sup>6</sup> Conviene recordar que Husserl no siempre los entendió como simples modificaciones –en régimen de *como si*– de las sensaciones (*Empfindungen*). De hecho, eso le llevará a un sinfín de apo-

bre súbita, esa afección profunda, ese color atmosférico, ese insistente presentimiento– albergan una insolente concreción que parece responder a otras escalas, más salvajes, que prende en otros niveles, que toma cuerpo en otros registros. Escalas que, por mor de lo propio de la racionalidad fenomenológica, hay que respetar.

Pues bien, resulta que cuando prende en nosotros una *phantasia* vívida, basta con que queramos ver de qué está hecha, cuál es el rastro contante y sonante que deja sobre la película del presente de nuestra experiencia (ese que podemos mal que bien detener y avistar) para percatarnos de que ahí, en lo “actualmente” vivido, nada de eso que en nosotros prendió con vida propia hay, nada esencial se ha depositado sobre las redes del ahora. Ello sucede a pesar de que a Michel Henry le asista cierta razón: el abrazo continuo de lo hylético sigue, impertérrito, su curso; pero ese curso, esa continuidad hylética, corresponden a un registro arquitectónico derivado, *i.e.*, a aquél en el que decir “ahora” halla un referente exento de toda esencial ambigüedad. Por el contrario, nos percatamos de que la vivacidad de la *phantasia* depende, en cierto modo, de su concreta oquedad hylética, de su inercia de oquedad, como una bicicleta que sólo se sostiene y estabiliza en movimiento, a fuer de no detenerse, de no hacer cala demasiada en ninguno de sus instantes. La plenitud cerrada del instante, su abrazo exhaustivo, nada dice de las arcaicas filigranas de alteridad con que nos topamos en lo más profundo de la vida, pero a las que sí responde, en lo más profundo, algo que *también* es del orden de la vida, sólo que, aun *vivido* (*i.e.*, perteneciente al lado de la inmanencia real), se halla trufado de incumplimiento, de inercias de oquedad, odres de viento a pesar de todo *sentidos*, concretamente atravesados: partes de nuestra carne trascendental movilizadas, imantadas, convocadas a latitudes de vida que no sospechábamos nuestras y en las que nos cuesta permanecer o en las que acaso sí supimos permanecer cuando, de niños, teníamos otra relación a lo absoluto, menos mediada por el decir. Recordemos a este respecto la magnífica última estrofa del poema *Kindheit* de Rilke, poema que comienza anunciando una afectividad que, por nuestra que sea, irrumpe desde un ámbito ajeno al presente, y se refiere a un presente que no es ya el del yo fenomenologizante actual. Antes de la última estrofa citemos las dos primeras:

---

rías, entre las que se debate el impresionante curso del semestre de invierno 1904/1905 en Gotinga, retomado en parte como texto principal del tomo XXIII de las obras completas de Husserl.



“Es wäre gut viel nachzudenken, umvon so Verlorenem etwas auszusagen,  
von jenen langen Kindheit-Nachmittagen,  
die so nie wiederkamen -und warum?”

Noch mahnt es uns - vielleicht in einem Regnen,  
aber wir wissen nicht mehr was das soll:  
nie wieder war das Leben von Begegnen,  
von Wiedersehn und Weitergehn so voll”

En la última estrofa es claro el *efecto virtual* -la *actio in distans*- de lo que Richir llamaría interfacticidad transcendental sobre lo que, con el tiempo, con la entrada en la edad adulta, se (nos) ha transpuesto sin saber cómo en la posibilidad de solipsismo inherente al registro de la intersubjetividad, y en contraste con lo que, adviniendo lo sublime, adviniendo el hacer sentido (que algo tiene que ver con la inocencia de la infancia, virtualizada y en función en la edad adulta), es interfacticidad apromblemática: los demás participan, en cierto modo, en y de mi inmanencia:

“Und wurden so vereinsamt wie ein Hirt  
und so mit großen Fernen überladen  
und wie von weit berufen und berührt  
und langsam wie ein langer neuer Faden  
in jene Bilder-Folgen eingeführt,  
in welchen nun zu dauern uns verwirrt.”

#### **§4. Arquitectónica de la inmanencia real y multiestratificación de la afectividad. Leve crítica a Michel Henry (II)**

Nada hay de una afectividad plena que sature el presente a tal punto que cope por adelantado la parte de la inmanencia real que vaya, *de todas formas*, a *tener que* con crecer con cualesquiera alteridades del orden del mundo. Hay vida, sí, y vida íntima llamada a con crecer con lejanías subitáneas de mundo (o de ritmos lentísimos). Así, volviendo al ejemplo de una determinada *phantasia*, no hallamos en la película del presente vivido, en la inmanencia *reell*, nada que la sostenga, nada que tenga que ver con ella. No hallamos la parte inmanente y vivida del todo del concreto transcendental que tiene en ciertas alteridades arcanas (lo *phantaseado* en este caso, y la *Phantasieerscheinung*) su parte dependiente transcendental (en el

sentido de la inmanencia no ya real sino intencional). Y eso es así sencillamente porque la concrecencia de esa *phantasia*, con su consustancial parte de afectividad, se estaba tejiendo a una latitud más profunda y cuya trabazón no es la del continuo del presente directamente accesible a la conciencia, sino la de una temporalización estructuralmente distinta (en fase; y no en presentes sino en presencia); trabazón a la que corresponde un tipo de afectividad arquitectónicamente más profundo, más arcaico.

Para ilustrar este extremo no podemos dejar de citar un precioso poema de Antonio Machado que pertenece a la obra *Soledades*, y donde aparece claramente esta multiestratificación de la experiencia a que hemos hecho alusión. Aparece a las claras esa estratificación arquitectónica en la inmanencia vivida misma. De hecho, como en el poema de Rilke, observamos la irrupción de una alteridad de mundo arcaica (en el poema de Rilke : una tarde de lluvia, que se asocia a las tardes de lluvia de la infancia etc...) que, al no estar en fase con la cerrada continuidad de la vida, la horada *como* vida, y como *vida vivida* (en el poema *Kindheit* de Rilke: una *Leiblichkeit* nuestra y sin embargo inaccesible, acaso más propia de la infancia, en la que nos cuesta, ahora, permanecer, que abre a concrecencias inauditas y que empieza, ahora, a aflorar).

Entendamos que la alteridad arcaica de mundo horada la vida (no fuera de ella, hacia el mundo, sino en la transcendencia *de* la inmanencia) porque busca en ella la correspondiente concrecencia, y la busca del lado “vida”, es decir, del lado del macizo “vida intransitivamente vivida” o “inmanencia *reell*” del a priori de correlación fenomenológico. Ese macizo, más y más esponjado, menos y menos compacto y henryano (a pesar de que bien pueda haber una nota de autoafección, pero no necesariamente en un continuo cerrado) a medida que descendemos en la transcendencia *de* la inmanencia, dibuja, desde la vertical de una afectividad demasiado compactada y a flor de piel, una diagonal hacia una alteridad de mundo más arcaica que, tirando hacia “abajo” la afectividad, busca horizontalizarse en la afectividad misma, dejarla al nivel de la parte no independiente mundana.

Lo cierto es que, si bien se piensa, a esa parte dependiente mundana responde ya, del lado de la afectividad, pero (ya) en el nivel arquitectónico de esa irrupción arcaico-mundanal, una *concrecencia aún virtual o en ciernes*. Esa parte concrecente afectiva está, al principio, como en falso (“en porte-à-faux” diría Richir) respecto del derivado nivel arquitectónico que recibe esa alteridad de mundo (de ahí la diagonal, de ahí el desnivel), nivel en el que esa alteridad arcaica de mundo irrumpe, y a cuyo sesgo nuestra afectividad no acaba de horizontali-

zarse. O, mejor dicho, ya se ha horizontalizado, sólo que virtualmente y en falso, convocada por la horizontal afectiva que, *efectivamente*, ya siempre estuvo haciendo concrescencia con la alteridad arcaica de mundo que irrumpe: de otro modo, esa alteridad de mundo no nos tocaría, no nos llamaría la atención: sería una mera tarde de lluvia de nuestra edad adulta, un mero corro de niños cantando en torno a una fuente (como veremos ahora mismo en A. Machado). De no haber ya concrescencia virtual con una profundidad de vida inaudita (y cuya temporalización ya no es continua), eso arcaico (esas escenas en Rilke y en A. Machado que acabamos de mentar) ni siquiera hubiera podido aparecer como arcaicas, como poéticas. Ni siquiera nos hubieran tocado. Hubiéramos resbalado sobre ellas. No hubiera resonado en ellas otro arcaísmo, precisamente en concrescencia con arcanos de mundo, pero del lado de nuestra propia afectividad. Sólo en virtud de esa concrescencia virtual transitan dichas escenas con cierta densidad. Reverberan (quizá otra forma de autoafección algo más esponjada, hecha de ausencias parciales, distinta del abrazo cerrado del continuo afectivo henryano), presentan pliegues que celan tiempos otros (pasados y futuros).

Citemos este poema, tan serenamente sobrecogedor, del Antonio Machado de la época de *Soledades*, y que nos puede ayudar a comprender el sentido de una arquitectónica de la inmanencia misma, en correspondencia con la “arquitectonización” del propio a priori de correlación mismo, con la estratificación del entero friso de sus concrescencias, de sus concretos transcendentales en sus dos partes no independientes “mundo” y “vida” y, con todo, milagrosamente en concrescencia):

VIII

Yo escucho los cantos  
de viejas cadencias,  
que los niños cantan  
cuando en coro juegan  
y vierten en coro  
sus almas que sueñan,  
cual vierten sus aguas  
las fuentes de piedra:  
con monotonías  
de risas eternas,  
que no son alegres,  
con lágrimas viejas,  
que no son amargas

y dicen tristezas,  
tristezas de amores  
de antiguas leyendas.

En los labios niños,  
las canciones llevan  
confusa la historia  
y clara<sup>7</sup> la pena;  
como clara el agua  
lleva su conseja  
de viejos amores,  
que nunca se cuentan.

Jugando, a la sombra  
de una plaza vieja,  
los niños cantaban...

La fuente de piedra  
vertía su eterno  
cristal de leyenda.

Cantaban los niños  
canciones ingenuas,  
de un algo que pasa  
y que nunca llega:  
la historia confusa  
y clara la pena.

Seguía su cuento  
la fuente serena;  
borrada la historia,

---

<sup>7</sup> Merece la pena leer este poema a la luz de la brillante interpretación de la clasificación de Baumgarten que hace Ortiz de Urbina en su artículo “L’obscurité de l’expérience esthétique” in *Annales de Phénoménologie* n°10, 2011. También puede consultarse la magnífica obra del mismo autor: *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. En el citado artículo, Urbina intenta una asignación a distintos niveles arquitectónicos de los elementos que arroja el producto cartesiano de los pares claro-oscuro / confuso-distinto, elementos de que encontramos ejemplificaciones en este poema de Antonio Machado, sereno y sobrecogedor a un tiempo. Profundidad serena sobre la que, por cierto, la llamada “Generación del 27” resbala por completo, pasa de largo, no enterándose de la serena profundidad (protoontológica) que latía – que late aún – en los poemas de Antonio Machado.

contaba la pena.

Hacer mínimamente justicia a la profundidad de estos versos requeriría un espacio del que no disponemos. Limitémonos por ahora a observar que Antonio Machado nos habla de “risas eternas” (pero) que “no son alegres”, y de “lágrimas viejas” (pero) que “no son amargas”. No lo son – ninguna de ambas – sencillamente por ser del orden de una afectividad protoontológica que ya se temporaliza – que ya hace concrecencia – *antes y aparte* de llegar a afecto – la amargura y alegría comunes, las que hacen ruido – antes, lejos y *aparte* de toda lágrima y risa *efectivas*: la horizontal de concrecencia propia de estas “risas eternas” y “lágrimas viejas” permanece intrínsecamente indemne, en sus movimientos de cohesión en reversión, a las risas y lágrimas de ruido, dibujo y peso, de *hylè* afectiva presente en ese corte transversal del instante de que más arriba hablábamos. Y, sin embargo, esas “risas eternas” y “lágrimas viejas” son *vida vivida*: no por no ser inmanencia en presente son menos vida o inmanencia; no por no ser auto-afección en perfecta continuidad son mundo o dejan de ser auto-afección en absoluto. En todo caso, puede que en esas “risas eternas” y en esas “lágrimas viejas” haya más pena y alegría que en ninguna pena o alegría de lágrima o risa efectivas. O, mejor dicho, acaso aquéllas son el fondo de éstas cuando son de veras y no de burlas, verdaderamente sentidas y no fingidas; son la pena y alegría profundas, las de toda la vida, pero alegría y pena las más veces virtuales –aunque sentidas– y que comunican de un extraño modo, ajeno a registros arquitectónicos derivados. Modo extraño de comunicación, paso de lo uno a lo otro, mutua inervación que, sencillamente, presagia, en esos registros arquitectónicos tan sumamente arcaicos, una comparecencia de lo absoluto a la vida vivida, o una exposición de ésta a aquél por entero *sui generis*. El fondo de la tristeza, el que está situado a sobrehaz a lo absoluto vira en incoación de alegría, así como en el fondo de la alegría, ya en el límite que lo expone máximamente a lo absoluto, se incoa un latido de tristeza.

Por hablar con Schelling (del que se inspira la fenomenología del lenguaje de Richir) hay en esas afecciones aquí evocadas por Antonio Machado como un eco de la arcaica concrecencia entre la vetustez de siempre de un pasado transcendental inmemorial (demasiado pasado –siempre lo fue– para haber sido nunca presente) y la frescura inmarcesible de un futuro transcendental por siempre inmaduro (demasiado futuro –y lo permanecerá siempre– para poder jamás llegar a ser presente).

A. Machado fue un auténtico maestro en el arte de meta-estabilizar este tipo de afecciones, que tienen la dificultad enorme de no llenar un presente, precisamente de puro inmanentes, de puro ser transcendencias *de* la inmanencia, de puro ser, como ocurre con el adentro más profundo de la inmanencia *reell*, trenzado de pasado y futuro inmemoriales, trenzado refractario a pasar por el presente, a dejarse registrar en la película del presente, en esa película que, en cambio, la auto-afección henryana se halla saturando de continuo. De hecho, en los textos teóricos sobre poesía, muchos incluidos en *Los Complementarios*, entiende Machado que precisamente es esa la labor de la Lírica: traer a la palabra, de un modo más o menos estabilizado, lo que inmanente pero profundísimo, no se tiene en un presente y ni siquiera lo atraviesa en esencia. Ahora bien, esa “faena” – como a él le gustaba decir – de estabilización en lengua ha de acometerse de tal forma que el poema, los versos, o el verso guarde ese tremolar de la afección; en ocasiones compara, en el *Juan de Mairena*, la faena de la poesía a la faena, *phantástica* (en eco al uso que Richir hace de la *phantasia* en Husserl), de arreglárselas para pescar peces que, sin embargo, habrían de permanecer *vivos tras haber sido pescados*: en rigor no es el pez lo que la poesía ha de pescar, sino la vida del pez, el pez en su vivacidad.

##### **§5. La prototemporalización a-impresional de lo arcaico. El rastro fenomenológico de lo eterno**

Vayamos a ejemplos menos espectaculares, aunque también ligados a la poesía. Ejemplos – recordemos – de lo que hayan de ser “objetos” para esta fenomenología no estándar que entiende ampliar el campo de la fenomenología clásica. En ocasiones sucede que la lectura de una metáfora lograda de un poema – su fondo y sentido es otro de estos “objetos” que ahora nos ocupa – nos pasma siempre, una y otra vez, y lo hace de la misma forma. Quedamos irresueltos ante algo particularísimo y arcano, algo del mundo de toda la vida que, siempre en inminencia de resolverse en algo reconocible, no termina por decantarse, como en un vilo permanente que, en su incólume fugacidad, no parece desgastarse y que, como lo que siempre estuvo y siempre estará, adquiere ese extraño viso de lo eterno.

Terminamos por comprender que esa irresolución no es más que un efecto inducido por el registro arquitectónico desde el que se la avista. La metaestabilidad de esa concreción responde desde su escala, y responde en fidelidad a la que es su auténtica sintonía mereológica. Lectura tras lectura, la concretísima irresolu-

ción de esa metáfora despunta siempre del mismo modo para escaparse dibujando, una vez más, el mismo retruécano. En su huida (huida respecto del registro arquitectónico del presente), traza en nuestra afectividad la misma filigrana, deja el mismo rastro de siempre, con su mismo dibujo, y todo ello –he aquí lo extraño y sobrecogedor– por separadas que en el tiempo estén nuestras lecturas, por distintas que sean las circunstancias en que la lectura de esa metáfora, allí plasmada, nos encuentra. Es como si el sentido y afección que ciertas metáforas o imágenes poéticas vehiculan no envejeciera a nuestro ritmo; nos sorprendemos sintiéndolas de igual forma aun en épocas muy distintas de nuestra vida, como si movilizasen en nosotros algo profundo y relativamente exento. Una corriente que no corre al mismo ritmo que otros estratos más superficiales de nuestro afecto. Eso mismo ocurre con algunas obras de arte. De hecho, ocurre ante todas las producciones del arte siempre que sea verdadero arte.

Acaso asome aquí una figura de lo eterno. En todo caso, y como no puede ser de otro modo en el incipit del análisis fenomenológico, una figura de lo eterno vista desde el registro arquitectónico del presente y de la continuidad de los “ahoras”. Lo eterno se manifiesta en esa incólume fugacidad irresuelta. Parpadea en lo instantáneo. Lo omnitemporal (o sempiterno), en cambio, sí se da a la escala del presente y, por eso, se manifiesta bajo la forma de la repetición. La fuerza de la fenomenología de Richir estriba, en cambio, en tratar de pensar ese viso de eternidad (o, al menos, el rastro de su fenomenalización) sin entenderlo, *ipso facto*, como *atemporal*. Abrir a otro tipo de concretudes, arquitectónicamente más profundas, requiere despejar otros regímenes de temporalización.

La fuerza de Richir está en pensar fenómenos como la iluminación poética o la visión utópica como prototemporalizaciones/protoespacializaciones, como esbozos, precisamente, de temporalizaciones (en presencia y luego en presente) por desplegar. Es decir: se trata de pensar la iluminación desde un régimen de prototemporalización peculiar sin, *ipso facto*, ceder por ello a la tentación metafísica de hurtar dicha iluminación al tiempo, de declararla simple y llanamente “fuera del tiempo”. No. Por el contrario, dicha iluminación da pie a pensar el tiempo (y cierto régimen de concreciones) de modo más profundo, es decir, de modo, precisamente, *arquitectónico*. Así, hay un régimen genuinamente *temporal* (pero que *no pasa* por el presente) de canjear la especificidad de la iluminación (poética por ejemplo, o relativa al sí-mismo, en lo que Richir llamará la “afección sublime”, o relativa a todo un pueblo, caso de “lo sublime en política”) sin por ello expulsarla del tiempo o del devenir, como hace la metafísica clásica al marcarla de antemano

como –varias son las opciones de evacuación– omnitemporal, intemporal o atemporal.

Insistamos en que este último gesto es consecuencia de la falsa alternativa (temporal / no temporal) que la ampliación arquitectónica pone en solfa al liberar, precisamente, toda esa franja de no coincidencia entre concreción y figuración. Creer que todo lo temporal se da en el modo de una temporalización “continua” hecha de “presentes” y presumir que lo que no se avenga a este tipo de temporalización haya de decretarse como “intemporal” o “abstracto” o, sencillamente, “inexistente” depende de un ilícito aplastamiento arquitectónico de toda una serie de registros de temporalización que no pasan (ni tienen por qué pasar) por el “presente”. En resumidas cuentas, no ha de confundirse lo fugaz con lo fatuo. En lo fugaz puede parpadear una concreción fenomenológica que, sencillamente, no se fenomenaliza (ni temporaliza) a escala del registro arquitectónico en que solemos movernos.

#### §6. La “phantasia” como concreción no diseminativa. Husserl, Richir, Derrida

Esas misteriosas consistencias no eidéticas, filigranas particularísimas que no requieren de concepto para ser reconocidas, las encontramos también en esas otras creaciones artísticas que son los personajes de las buenas novelas. Sentirlos, sentir que son *ellos* los que están detrás de determinado lance narrativo o diálogo, sentirlos tan “iguales a sí mismos” es un *sentir* que ni siquiera requiere recurrir a imaginarlos, a figurárnoslos. Y, con todo, la “experiencia” que de ellos tenemos, más acá de todo recurso a la figuración (recurso compulsivo que puede resultar fatal) es concretísima, casi “sensible” (“sensible”, de hecho, en otros registros, a otras latitudes, según otra temporalización) y mucho más viva y exacta que cualquier adaptación cinematográfica.

Nos las habemos, una vez más, con una experiencia rigurosa como la que más y, sin embargo, ilocalizable, desperdigada cuando tratamos de tomar de ella una “muestra” localizada en el espacio y en el tiempo (como –decíamos más arriba– haríamos con una porción de color externo o con un fragmento de sonido monocorde: la película del presente de conciencia sí recoge, en el caso de esos objetos, “muestras” de la “materia” de que están hechos, se tiñe unívocamente de ellos; partes ingredientes de ellos quedan varadas en las redes del presente, de lo que conseguimos detener cuando decimos “ahora”).



La alusión a la concreción propia de los personajes de novela ilustra a la perfección el papel fundamental que desempeña la *phantasia* para la fenomenología no estándar: la *phantasia* constituye un acceso privilegiado a ese tipo de concreciones que estudia la fenomenología no estándar. La experiencia de la *phantasia* es la principal atestación de las concreciones sitas en esos registros profundos de la experiencia. Efectivamente, esa experiencia concreta y que, sin embargo, no se hace en presente (sino, dirá Richir, “en presencia”) es la propia de lo que Husserl llamaba *phantasia* y a la que, como hemos visto en el caso de los personajes de novela, *no es esencial* la figuración, pero sí, en cambio, la afectividad (ese “sentir” del que hablábamos, y que “reconoce” y “sabe” sin necesidad de imagen o concepto). Concreciones –las propias de la *phantasia*– que, al tamiz del tiempo continuo, aparecen como deflagradas o diseminadas.

Merece la pena que hagamos una breve cala para marcar, en este punto, la diferencia entre el proyecto fenomenológico richiriano y el derridiano. Es importante tomar conciencia de que la orientación semiótica de Derrida es esencialmente no fenomenológica por cuanto no alcanza a ver esa disparidad de registros arquitectónicos en los que sí caben concreciones no presentes. Eso hace que esas concreciones no presentes aparezcan, si no se presta atención al detalle de otros registros de fenomenalización, como elementos *diseminados*. La diseminación es el aspecto que toman ciertas concreciones fenomenológicas cuando se las obliga a comparecer en un registro arquitectónico impropio, resultado de un abatimiento de niveles de experiencia. La proliferación diseminativa esconde, en realidad, una dramática falta de arquitectónica. La ampliación de la experiencia no se hace donde hubo de hacerse: llega siempre demasiado tarde y bajo la exclusiva – y negativa – forma de un continuo contrapunto al registro de la objetividad, contrapunto replicado al infinito, y que tan sólo alberga una apariencia de fecundidad. Efectivamente, Heidegger tuvo en Derrida a su mejor discípulo. Formalmente, el gesto es exactamente el mismo. Sólo cambian los términos y los parámetros.

Sea como fuere, la *phantasia* desempeña un papel central – aunque inadvertido – en la intersubjetividad (y, por ende, en el campo de una fenomenología de lo político, de lo social, de la historia, de la mitología). Lo cierto es que no necesito imaginarme en el lugar del otro y reproducir su vida por analogía con la mía para “captar” su *ipseidad*; esa *ipseidad*, huidiza si trato de apresarla, me la vuelvo a encontrar, años después, al habérmelas con esa misma persona, o incluso al leer algo suyo. He aquí otro tipo de metaestabilidad no estándar. Ella se suma a los

demás ejemplos, aportados más arriba, de ese tipo de “objetos”. Huelga decir que este acopio de ejemplos se ha surtido en plena conciencia del problema que supone desgajarlos de su contexto de análisis.

Efectivamente, en ninguno de los casos invocados se trata de “objetos” individuados y coleccionables, meramente acumulables, como si de muestras geológicas o entomológicas se tratase. Hecha esta necesaria salvedad, que era de justicia hacer, atinente a esos desperdigados “objetos” (entre comillas porque, repito, nada tienen de objetuales) de la fenomenología no estándar, cumple tener presente que nos apoyamos, para mentarlos, en el sentido amplísimo y no necesariamente realista de la ontología formal: “objeto” es una mera mención, sin contenido categorial alguno. Es una simple alteridad. Sea como fuere, estos “objetos” pertenecen, en el fondo, a la fenomenología *tout court* pues lo cierto es que la ampliación no estándar no hace sino responder a la vocación de la fenomenología, a su espíritu. En otras palabras, el “no” de la expresión “no estándar” resulta relativamente superficial, aunque no superfluo. Es un “no” opuesto a la letra. Se revuelve contra la “letra” de *cierta* fenomenología; pero lo hace, en todo caso, en fidelidad plena al espíritu de aquélla. Si hemos invocado algunos ejemplos, es para que se sepa o al menos se intuya cuanto antes a qué nos referimos cuando hablamos de esa franja de experiencia cuyo estudio acomete esa “ampliación arquitectónica” de esa fenomenología llamada “no estándar”.

## § 7. Conclusión: ¿qué es “arquitectónica” en fenomenología?

Ahora bien, ¿por qué invocar aquí la “arquitectónica”? ¿Qué se quiere decir con ello? Decimos “arquitectónica” porque esos “objetos” no se dejan ordenar de forma eidética, de acuerdo con las relaciones de esencia que cuadriculan regiones del ser (con sus correspondientes esencias en la subjetividad transcendental constituyente). De estos “objetos” de la fenomenología ampliada sólo cabe ordenación “arquitectónica”. Esto implica residenciarlos en un registro de experiencia (que se teoriza como “registro arquitectónico”) mostrando (he ahí la tarea de lo que Richir llama “reducción arquitectónica”) cuál es su base fenomenológica, y de qué transposiciones (desde registros más arcaicos) resultan. Así, cada “objeto” fenomenológico está nimbado por un particularísimo espectro arquitectónico; es, evidentemente, el detalle analítico que, para simplificar la exposición, nos hemos ahorrado (no sin riesgo) al ir ensartando los anteriores ejemplos, abstraídos del entero espectro arquitectónico que en cada caso les corresponde. Hemos visto como hay

toda una franja hecha de concreciones anteriores a identidades objetivas, franja en la que se decantan los sentidos que serán luego reconocibles y reproducibles. Franja de concreciones fenomenológicas que la afectividad nota antes de poder objetivarlas en palabras o siquiera identificar. Franja de experiencia proliferante y salvaje que da vida a esos sentidos posteriormente instituidos; fondo fenomenológico que, por ejemplo, da vida a las instituciones que organizan la vida en común en tanto en cuanto permite que se reelaboren, que no sean cáscaras vacías.

Nunca se insistirá lo suficiente en que esas concreciones pre-*eidéticas* y propiamente fenomenológicas no se hacen de cualquier manera. Esa precisa manera de lo *no cualquiera* que rige esos niveles tan sutiles, tan reacios a la expresión, es el “objeto” privilegiado de una fenomenología “no estándar”. Su “objeto”, con no tener nada de “objetivo”, tampoco es caprichoso y *cuodlibetal*. Su rigor, en realidad sumo, no está recortado a nuestra escala. Enhebrada, precisamente, a través de esa franja, la fenomenología escapa a la falsa disyuntiva entre metafísica y subjetivismo psicologista. La arquitectónica –como nos dice Kant en la teoría transcendental del método de su *Crítica de la razón pura*– se opone a la rapsodia; ahora bien, no por ello, no por ser sus relaciones no-cualesquiera sino ordenadas, se convierte la arquitectónica, *ipso facto*, en *eidética* o en metafísica. La organización que imprime es regulativa; nunca constitutiva. La anticipación parcial de la ansiada metafísica sistemática es, en Kant, meramente regulativa. No hay sistema preexistente (como en el caso de la *Wissenschaftslehre* en Fichte), y precisamente por ello, porque no hay tal sistema, hay arquitectónica.

Volviendo al terreno de la fenomenología, la falta de *eidética* en sentido estricto propia de determinados registros de la experiencia no desemboca en pura casuística (historicista o psicologista, subjetivista o voluntarista). Media, precisamente, el riquísimo territorio esquemático (hecho de relaciones no cualesquiera) que ha de civilizar el quehacer “arquitectónico”. La filosofía clásica ha confinado ese territorio a ser tercio excluso. En realidad, falso tercio excluso resultado de lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina<sup>8</sup> llama “abatimiento de niveles arquitectónicos”. Efectivamente, si consideramos que la experiencia se reduce a la que pertenece a ese mundo de la vida en continuidad con la ciencia, mundo de entidades estables e identificables, mundo de objetos, entonces, efectivamente, lo que no es *eidético* o tipificable, se interpretará como caprichoso y *cuodlibetal*. Sin embargo, cuando ampliamos la matriz arquitectónica de la experiencia, entonces nos perca-

---

<sup>8</sup> Sobre estas cuestiones y otras muchas afines puede consultarse la ya citada obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2014), *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*.

tamos de que esa oposición, lejos de agotar el campo, tan sólo rige en el más derivado de sus registros. Hay todo un territorio hecho de sentidos *in fieri*, de identidades inestables que, sin embargo, cuentan en la experiencia y la decantan. Retengamos pues, a la espera de ulteriores precisiones, que la fenomenología no estándar resulta de una ampliación arquitectónica de la eidética transcendental, de suerte que la fenomenología 1) sin dejar de ser filosofía o fenómeno-*logía* – pues, al fin y al cabo, toma la forma de una arquitectónica (que no deja de ser una ordenación que no admite arbitrariedad ni “rapsodia”) – 2) anula de antemano toda posibilidad de desliz metafísico al limitar el alcance de la eidética (neutralizando así, en términos kantianos, todo uso inadvertidamente constitutivo del “Ideal trascendental”).

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

Situados en el campo fenomenológico, amanece un nuevo sentido de la contingencia. Contingencia en una vida humana, en la historia, en un devenir político o en el devenir *humano* de una institución simbólica en general. Contingente es aquello que, tras emerger desde el fondo fenomenológico de un sujeto y/o de la historia, resquebrajando ciertos órdenes establecidos (en la argamasa de una subjetividad o en el arquitrabe institucional de una sociedad), puede, al ser retomado y – dirá Richir – “temporalizado”, hacer sentido, labrar un espacio de posibilidades que no preexistía. Recordemos que el campo fenomenológico es una masa de sentidos *in fieri*. El sentido tan sólo puede eidetizarse en ciertas parcelas, sitas, además, en niveles arquitectónicos relativamente derivados y que ya suponen la institución (*Stiftung*) de la intencionalidad.

En todo caso, aquí se dibuja, allí donde cierta pre-pensabilidad eidética llega a extenuación, el sentido profundo de lo que ha de ser un verdadero *encuentro*<sup>9</sup>. Encuentro que, en sentido literal, suele serlo con una persona, pero que también es encuentro con una idea (que puede ser idea política), con un sentimiento, con el futuro o con el pasado (sentidos que entonces quedaron irresueltos y ahora se retoman), encuentro que, en sentido fenomenológico, está nimbado de todos esos componentes y otros muchísimos más, profundísimos e insospechados, y sin el concurso de los cuales esa trama que es la dramática concretización de un sentido no hallaría siquiera el *incipit* de su primera cristalización. La contingencia como encuentro en sentido profundo es ocasión de un despliegue de sentido no preexistente (pero no por ello meramente rapsódico). Así y todo, se trata de un despliegue que toca con algo, que responde a una concreción y que, precisamente por ello, también cabe marrar, equivocar. Un despliegue de sentido puede faltar a su sentido primigenio, al que alentaba en la ocasión de su nacimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- Kerckhoven, Guy van. 2012. *De la rencontre. La face détournée*. Paris: Ed. Hermann.
- Richir, Marc. 2014. *De la négativité en phénoménologie*. Grenoble: J. Millon.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo. 2013. "Le principe de correspondance" en *Annales de Phénoménologie*, n°12.
- . 2014. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Brumaria/Eikasia.

---

<sup>9</sup> Sobre este punto cf. van Kerckhoven (2012).