

En el extremo de la hipérbole

La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas*.

(Comentario del §2, pp. 91-111: primera parte).

Sacha Carlson

Université Catholique de Louvain (UCL)

Compositor, filósofo, creador de www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Pablo Posada Varela

§1. Introducción

Como sabemos¹, y como ya he explicado en otros trabajos², la original fenomenología desarrollada por Marc Richir estos últimos años parte de una reinterpretación original de la reducción fenomenológica; reducción que dará en llamar *epojé* fenomenológica hiperbólica. Podemos decir, como acercamiento previo, que esta *epojé* se denomina *hiperbólica* por cuanto propone un ejercicio *radicalizado* de la reducción, debiendo ésta, supuestamente, ir *más allá* de toda donación, tanto si se trata de una donación de tipo ontológico como de tipo trascendental³. Par captar esto último, conviene recordar que la *epojé* fenomenológica hiperbólica se concibe, al principio, a partir de una doble transgresión de las concepciones husserliana y heideggeriana de la reducción. Así, no sólo se trata, para Richir, de poner fuera de juego toda posición de ser de la vivencia, al modo de Husserl, para así recoger el sentido intencional; se tratará, antes bien, de suspender la intencionalidad misma – y la eidética, por cuanto esta última es el arquitecno, el esqueleto de aquélla. Y aún hay más: esta suspensión implica, asimismo, la puesta fuera de juego de toda estructura subjetiva supuestamente fundante, desde su ser, del sentido de ser de todo lo que es. Así, el fenómeno, en adelante, dejará ya de entenderse como “encerrado” en la inmanencia de un ego o de un *Dasein* o, lo que es lo mismo, de un tiempo presuntamente originario o auténtico. De igual forma, el fenómeno se verá asimismo liberado de todos los marcos clásicos propios de la eidética y de la ontología (por “fundamental” que ésta se pretenda), para por fin desplegarse como “nada sino fenómeno”; “nada sino fenómeno” cuyas estructuras más originarias son lo que se ha de aquilatar.

No obstante, es importante advertir cuanto antes que el objetivo de este texto no consiste en captar la *idea* propiamente richiriana de reducción. Me propongo, antes bien, mostrar cómo se *efectúa concretamente* la *epojé* fenomenológica hiperbólica. Eso intentaré a partir de la lectura de un texto especialmente relevante – por estratégico – de la tercera *Meditación fenomenológica*, y en el que Richir retoma sus análisis partiendo de una cerrada crítica a lo que denomina “simulacro ontológico”⁴. Ahora bien, quisiera precisar de entrada, que la

¹ Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir.pdf, (*Eikasia* n°40, 2011, pp. 239-290). Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

² Cf. S. Carlson : « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », tr. española de P. Posada Varela, in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405 ; « Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », tr. española de P. Posada Varela, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, www.revistadefilosofia.com, pp. 91-106 ; « Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico” », tr. española por P. Posada Varela, *Eikasia* 47, 2013, pp. 245-250 ; 6/2013 - « Hipérbole y lenguaje. El “resultado” de la *epojé* hiperbólica », tr. española por P. Posada Varela, in *Eikasia* 47, 2013, pp. 339-349.

³ Sabemos que, en un principio, la hipérbole es una figura retórica de la *exageración*. Ahora bien, Richir asume dicho término principalmente en eco a las *Meditaciones* de Descartes y a lo que ha dado en llamarse la duda hiperbólica. Así, la hipérbole consiste, para Richir, en pasar *por encima* de lo que se presenta como lo más seguro – precisamente aquello que es del orden de lo que Richir, por otro lado, ha conceptualizado como *institución simbólica*.

⁴ Sobre la noción de simulacro ontológico, cf. mi artículo: « Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro

dificultad de este párrafo, absolutamente clave para el curso argumental de las *Méditations*, reside en que la descripción – y, por lo tanto, la *crítica fenomenológica* – de esta estructura ilusoria será, precisamente, lo que dé pie a Richir – aunque de un modo más esencial que meramente ocasional – para elaborar su propia versión de la reducción fenomenológica. A esto ha de añadirse que la ilusión constitutiva del simulacro ontológico también hace resonar, como “por simpatía” o “sincronía”, otras ilusiones; arrastra pues consigo, desde su posición sin duda matricial, toda una cohorte de ilusiones de todo tipo. De ahí que, al fin y al cabo, sean prácticamente todas las aporías examinadas en otras partes de la obra las que, ahora, de la mano de la puesta en solfa de ese tipo de ilusión matricial que es el simulacro ontológico, se pongan inexorablemente en juego, una vez más, a modo de “obligados contrapuntos” que fueran pautando, como veremos, la línea argumental que prosigue Richir. La línea argumental del texto cuyo comentario emprendemos no es otra que la que conduce a la elucidación del sentido de una *epojé* auténticamente fenomenológica. Se sospechará de antemano que, efectivamente, la escritura de Richir no es, aquí, lineal. Efectivamente, y como hemos sugerido, será en el negativo, en el vado mismo de la ilusión y de sus diferentes figuras metafísicas donde Richir trate de dilucidar la posibilidad misma de su propia fenomenología. Así, no hay más – ni mejor – remedio, para nuestros lectores, que acompañar, tan de cerca como sea posible, el propio movimiento del texto.

§2. La reducción del simulacro ontológico y la facticidad

El punto de partida de este segundo párrafo enuncia así su tesis maestra: se trata de mostrar que los fenómenos no se fundan necesariamente en la inmanencia de una subjetividad o de un *Dasein* :

“Desde el punto de vista arquitectónico, tenemos que permanecer extremadamente atentos al hecho de que la auto-apercepción del sí-mismo en la facticidad de su pensar y de su ser no se articula intrínsecamente con la auto-apercepción del sentido, y del sentido de ser del mundo y de los seres del mundo – creerlo sería, precisamente, caer víctimas de la subrepción transcendental”⁵

Tanto en Descartes como en Heidegger – que ofician aquí, más o menos implícitamente, como los interlocutores principales de Richir – son *mi pensar*, *mi ser* o *mi existencia* los resultados de la hipóbole, aquello que de ella se desprende. Dicho de otro modo: la “reducción cartesiana” da lugar a una auto-apercepción de mí mismo que se desprende como el fundamento de toda apercepción de sentido. En la medida en que el pensar (y el ser) verdadero (auténtico) es necesariamente *mi pensar* (*mi ser*), parece obligado decir que el sentido *verdadero* de las cosas y del mundo siempre se ve, por fuerza, *mediatizado por* el sentido de mi propia ipseidad (facticidad). Todo ocurre pues en la “reducción cartesiana” como si las cosas que cupiera apereibir no fueran sino simples reflejos de mí mismo. Como se echa de ver, es, efectivamente, la cuestión del idealismo, transcendental o no, la que está aquí en juego ; o, por hablar con mayor precisión, y en la medida en que este idealismo procede de lo que Richir tilda en el citado texto de “subrepción transcendental”, la cuestión que aquí se plantea es más bien la de su “superación”. Digamos, en un primer acercamiento a la cuestión, que se trata de comprender que el sentido de las cosas es otro, por principio, que el sentido que yo mismo apereibo, y ello a pesar de que – he ahí el nudo de la dificultad – mi propio sentido deba, de un modo u otro, encontrar el sentido del mundo, toparse con él al objeto de que dicho sentido se (me) vuelva, precisamente, sentido : si el sentido del mundo no es un “sentido *de yo*” o un “sentido *de mí*”, al menos habrá de quedar, en tanto que sentido, en “sentido *para mí*”. Más concretamente, se trata de describir *con la máxima precisión* qué es de o qué sucede con estas dos apercepciones, que parecen necesariamente cruzarse en toda elaboración de sentido : por una parte la apercepción de mí mismo con mi propio sentido, por otra la apercepción del sentido de las cosas.

ontológico” », art. cit.

⁵ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992. (Citado “MP”), p. 92.

Haremos notar en primer lugar que si bien ambas apercepciones parecen siempre resonar, siendo la una como el eco de la otra, no por ello son estrictamente simétricas. Creer lo contrario equivaldría, precisamente, a caer víctimas de lo que Richir ha llamado “subrepción transcendental”, y que también denomina, desde sus *Recherches phénoménologiques* (1981-83), “*simulacro ontológico*”, simulacro cuya estructura trataremos, aquí mismo, de desmontar y de desarticular (en este caso, los dos sentidos del término confluyen de modo impecable: la puesta en claro de las articulaciones del simulacro ontológico revierte en su neutralización como simulacro, y su neutralización como simulacro sólo es posible mediante el análisis que, por despiece y desguace, pone a la vista sus articulaciones). Para empezar:

“El enigma arquitectónico del simulacro ontológico es, sin embargo, que produce, una y otra vez, en la extrema rapidez de su subrepción, algo así como la apariencia *del sí-mismo* en su facticidad en tanto que fuente, al menos matricial, de *toda* apariencia en su facticidad. Dicho de otro modo, se trata del enigma de la articulación entre el sí-mismo como fenómeno y el fenómeno en general – páramo por el que el espectro del idealismo, así sea transcendental, yerra. *A tal punto llega la subrepción, que todo fenómeno en general no parece poder fenomenalizarse si no es con o junto a algún sí-mismo [soi]*”⁶.

El principio del simulacro ontológico, en todo caso bajo la forma que toma en Heidegger y en Descartes, consiste en *transferir* el sentido del sí-mismo apercebido en el cogito al sentido de las cosas del mundo. De acuerdo con ello, diremos que el simulacro ontológico es consecutario de un cierto idealismo – como si el sentido y el ser de las cosas pudiera leerse a sobre de lo sí-mismo (el “sujeto”) – a pesar de que, como se verá, el simulacro ontológico no esté necesaria y exclusivamente adscrito a la figura del idealismo⁷. Debemos preguntarnos, en primer lugar, *lo que se ve*, de este modo, transferido en virtud de la estructura ilusoria e ilusionante del simulacro ontológico, transferido pues desde el sí-mismo a los seres del mundo. Richir responde meridianamente a esa cuestión en la última frase que, precisamente por esa razón, he querido subrayar integralmente : lo transferido a las cosas del mundo no es tanto el sentido concreto del ego humano cuanto su forma, que es la de aparecerse como un sí-mismo convenientemente identificado ; el ipse humano, por así decirlo, “destiñe sobre” sobre los demás fenómenos, tiñéndolos o tintándolos de ipseidad, dándoles la apariencia de ser necesariamente oriundos de un ipse subjetual, como si las cosas como tales ya siempre estuvieran recortadas, identificadas e individuadas junto a su ipse. En la estela de lo anterior, cabe ya presentir las preguntas a las cuales nos conducirá la desconexión del simulacro ontológico : ¿no será que, *de modo originario*, las cosas del mundo aún no están individuadas y que no tienen ni identidad ni ipseidad ? Dicho de otro modo, en la medida en que, como Richir lo pone de manifiesto en análisis que preceden el texto que estamos examinando aquí⁸, la identidad y la ipseidad proceden, respectivamente, de la lengua y del lenguaje ¿acaso habría que decir que, *originariamente*, las cosas no se encuentran aún tomadas en el tiempo del lenguaje, ni engarzadas en las estructuras de la lengua ? Dicho lo cual ¿acaso habría que admitir, entonces, que carecen de significación e incluso de cualquier género de sentido?

Es demasiado pronto para dar una respuesta dirimente a estas preguntas. Prosigamos pues la lectura del texto, en el que Richir articulará ahora el problema del simulacro ontológico con la espinosa noción de facticidad:

“El enigma arquitectónico del simulacro ontológico reside en el hecho de que, en el cogito, situado bajo el horizonte de la duda hiperbólica, es decir, bajo el eclipse de mi pensamiento y de mi ser, *a saber, de mi facticidad...*”⁹

6 MP, p. 92 : subrayo la última frase.

7 Según qué ente haga las veces de simulacro ontológico, puede éste ser matriz tanto de idealismo como de realismo.

⁸ Sobre esta cuestión, puede consultarse mi artículo: « Hipérbola y lenguaje. El “resultado” de la *epojé* hiperbólica », in *Eikasia* 47, pp. 339-349.

9 MP, p. 92 : subrayo.

Interrumpo la cita para señalar, de entrada, que Richir empieza aquí por confirmar la interpretación *provisional* que en otra ocasión¹⁰ habíamos ofrecido de la facticidad : la facticidad es, en efecto, la de *mi* pensar y la de *mi* ser, y puede, por lo tanto, definirse como *el hecho, provisto de sentido y que hace sentido* (sentido que no tiene por qué remitirse, directamente, a una significación) *de que pienso y ek-sisto*¹¹ *mi mundo* (Heidegger), *con y en mi carne* (Descartes). Dicho de otro modo, la facticidad se interpreta aquí como facticidad *humana*, que ya encontramos como tal, con su *ipse*, o también como *mi* facticidad. El texto continua así:

“..., [reside en el hecho de que] sea, una vez más, ésta [scil. mi facticidad] la que surge de nuevo, la que parece fenomenalizarse a partir de sí misma mientras que acaso sea, antes bien, *la* facticidad lo que de todo ello surge, a saber, la indivisión *del* pensar y del ser en una facticidad que bien podría ser anónima o, ser al menos – como la duda hiperbólica se ha encargado de mostrar –la facticidad de algún *Otro*”¹².

Para ser más exactos, Richir describe aquí el “funcionamiento” del simulacro ontológico : éste consiste, en primer término, en desconectar (mediante la duda hiperbólica o el ser-para-la-muerte) por el espacio de un instante la facticidad como *mi* facticidad. El enigma o la magia del simulacro se cifra en que *mi* facticidad no queda eclipsada si no es para, al punto, resurgir, resucitada y transfigurada, como *la* facticidad, es decir, como *universalizada*. Eso es, efectivamente, lo que, cuando menos *tendencialmente*, sucede tanto en Heidegger como en Descartes : lo que resulta de la duda hiperbólica y del ser-para-la-muerte es un sí-mismo cuya estructura *a priori* permite aislar y, si se quiere, escanciar¹³ la estructura de todo sentido posible¹⁴. La paradoja descansa en que lo que del simulacro ontológico se desprende no deja de ser, al cabo, algo así como *la* facticidad, como facticidad universal, incluso anónima, *sólo que conservando todos los rasgos de mi facticidad*¹⁵.

Con arreglo al zig-zag fenomenológico practicado por Richir, tras el simulacro ontológico hemos de pasar a la cuestión de la *epojé* fenomenológica hiperbólica. La dificultad, como he apuntado, está en que la *epojé* y el simulacro están íntimamente entrelazados, y ello al extremo de que, en un primer momento, no resultan fáciles de distinguir, siquiera en las descripciones que de ambos nos ofrece Richir : al igual que el simulacro ontológico, la *epojé* hiperbólica se presenta como la puesta en suspenso, siquiera por un momento, de *mi* facticidad, para abrir así a *la* facticidad, que, a partir de entonces, se convertirá en algo así como un nombre alternativo del fenómeno. Para comprender la extraña proximidad entre ambas figuras del pensamiento – figuras, no obstante, diametralmente opuestas – conviene recordar que la *epojé* es, de hecho, una *epojé del simulacro ontológico*. Cerquemos de modo más concreto el movimiento que está aquí en juego : desconectar o poner fuera de curso el simulacro ontológico consiste en evidenciar¹⁶ su estructura ilusoria: y es que, efectivamente, la fenomenalidad de la ilusión es lo que está en el corazón de la fenomenología richiriana, aquello tras lo que se va dibujando una interpretación genuinamente

¹⁰ Cf. « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », art. cit.

¹¹ NdT: Dicho en transitivo.

¹² MP, p. 92.

¹³ Valga esto, aquí, como guiño a Asturias, tierra fundamental para la recepción de Richir en lengua española.

¹⁴ De hecho, es más bien el caso de Heidegger, para el cual – tal es, al menos, la tesis que sostiene Richir – el *Dasein* resuelto y auténtico es antes una “estructura metafísica” que una concretud fenomenológica (cf. Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, J. Millon, Grenoble 2004 (citado “PIA”), pp.153-195). En Descartes, el paso desde *mi* facticidad a *la* facticidad se antoja, a todas luces, más complejo. Algunos elementos y elaboraciones relativas a esta temática pueden encontrarse en mi artículo: S. Carlson, “El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405 http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/19_CARLSON.pdf.

¹⁵ Richir ha subrayado en repetidas ocasiones que este movimiento no es otro que el explícitamente retomado por Hegel.

¹⁶ NdT: En “dejar en evidencia”, aquí también en el sentido que esta expresión tiene en español como puesta en evidencia de una falencia, de una presunta falla escondida bajo una supuesta autosuficiencia. Falla manifiesta al albur de un lance de veras exigente, donde ya no cabe enmascarar antiguas falencias y donde las fallas no pueden sino terminar dando la cara y mostrando, por ende, que los cotejos anteriores no constituyeron auténticas pruebas de fuego. Una tormenta en altamar, por ejemplo, puede “poner en evidencia” la fragilidad de una embarcación. El autor, Sacha Carlson, también está jugando con ese sentido de “poner en evidencia”.

fenomenológica de la problemática kantiana de la *Dialéctica*, dialéctica precisamente “*transcendental*”. Hemos de partir, de nuevo, desde el cogito cartesiano: yo pienso, yo soy. ¿Dónde se ceta, aquí, la ilusión? La subrepción consiste, como sabemos, en que para poder reconocer, con certeza, que pienso de veras, en cierto modo es preciso saber ya lo que es pensar – y otro tanto ocurre con el “yo soy” y con lo que “ser” sea. A la inversa:

“la *epojé* fenomenológica consiste pues en no decidir nada de antemano, en dejar en suspenso la cuestión del “de veras”, es decir, de lo que sería susceptible de distinguir ser y pensar de la ilusión de pensar y de la ilusión de ser”¹⁷.

Comprendemos entonces que la *epojé* hiperbólica (Richir) es más radical que la *duda* hiperbólica (Descartes) ya que no son sólo los *contenidos* de los pensamientos, supuestamente referidos al ser, aquello que queda puesto en tela de juicio en punto a sus respectivos valores de verdad, sino también (y *antes* bien) la “naturaleza” misma del pensar y del ser, es decir, asimismo, la identificación simbólica entre ser y pensar que, como Richir nos recuerda, juega masivamente tanto en Descartes como en Husserl y en Heidegger¹⁸.

§3. La forma y el sentido del fenómeno.

Es necesario, no obstante, inquirir con mayor profundidad sobre lo que permite esta pre-determinación (circular y recíproca) del ser por el pensar. Richir se explica sobre este punto en algunas páginas, a mi juicio, decisivas, en las que se dirime la originalidad del aporte que constituye esta tercera *Méditation phénoménologique*. Se trata de volver sobre el hecho de que el fenómeno (la apariencia), tomado como facticidad¹⁹, es indisociablemente *hecho* y *sentido*, es, digámoslo así, un *hecho* que hace *sentido*. El hilo conductor que aquí sigue Richir consiste en mostrar que el punto dirimente, la disyuntiva que toma el simulacro ontológico para “funcionar”, se vale de no tomar ya el fenómeno como el “todo concreto” que es, sino, ilícitamente, en abstraer y autonomizar algunas de sus partes: hay, en el simulacro ontológico, “un *deslizamiento subreptico* y *reversible* que va de la *forma fáctica* del existir *a su sentido*, es decir, a su dotación [teneur]²⁰ concreta”²¹. Más exactamente:

“Al saber ya siempre, así sea oscuramente, lo que es pensar y lo que es ser, la *duda* hiperbólica [scil. la *duda* hiperbólica y no la *epojé* hiperbólica], o la posibilidad de mi muerte sólo me hacen vacilar en mi pensamiento y en mi ser en el parpadeo del inasible instante del aniquilamiento. Quizá no me halle ya *tal* como era o *tal* como seré, pero sí me hallo o reconozco, ciertamente, en la forma puesto que, habiendo atravesado el círculo de fuego de la vacilación donde incluso *mi* propia muerte ha vacilado también, *me sé*, enigmáticamente, mejor aún, me siento provisto de mayor concreción; me sé mejor en *mi* pensamiento y en *mi* ser de lo que supuestamente me sabía antes – y según un saber que, evidentemente, no es, en este estadio, del orden del conocimiento”²².

17 MP, p. 93.

18 Cf. MP, pp. 93-95

19 La tesis, primero implícita en el texto de Richir, rezaría que la cosa misma por pensar en fenomenología sería *la* facticidad. De este modo, en un primer momento, y por razones heurísticas, los términos de fenómeno y facticidad resultarán intercambiables; y, del mismo modo, los de apariencia y fenómeno serán tomados como sinónimos.

²⁰ NdT: Comoquiera que en “teneur” está resonando la voz alemana *Gehalt*, nos decidimos, al menos aquí, por una de las soluciones que, para este término de estricta fenomenología husserliana, propone Agustín Serrano de Haro: “dotación”. (Agradezco al profesor Antonio Ziri6n que me haya comunicado esta soluci6n de Agustín Serrano).

21 MP, P. 95.

22 MP, p. 95 : el subrayado es mío (la cursiva, de Richir).

El fenómeno tomado como facticidad es pues un “todo concreto”, un hecho *indisociable* de su sentido. No obstante, el simulacro ontológico “funciona” tomando subrepticamente la forma fáctica de la existencia como equivalente de su sentido. Notaremos que ya en Husserl el *incipit* de la fenomenología se apoyaba sobre la distinción entre hecho y sentido²³. Es, por así decirlo, un armónico²⁴ de esta primera distinción problemática lo que Richir explota aquí : la distinción que se da entre forma *fáctica* y sentido *concreto* ; y por sentido concreto hemos de entender, en primera aproximación, un sentido que no procede de la eidética; del mismo modo, la forma fáctica designa, de manera problemática, claro está, la “forma” del *hecho* con sentido, del hecho de existir como *haciendo o trabando sentido*. El citado texto explica con mayor precisión que, en el simulacro ontológico (la *duda* hiperbólica coextensiva con simulacro ontológico), siempre hay un paso por la muerte o por la aniquilación del fenómeno tal y como se da de entrada, es decir, como *mi* facticidad. El enigma está en que lo que resulta de este paso por la muerte cobra, enigmáticamente, la *apariencia* de ser el corazón, la autenticidad o la verdad de ese mismo fenómeno : en Descartes, tras haber atravesado la *duda* hiperbólica, el ego reaparece y resurge transfigurado y apto para fundar el conocimiento ; en Heidegger, le *Dasein* apercibe su posibilidad más propia y su ser auténtico en virtud del paso por la angustia ante el ser-para-la-muerte. No obstante, con Richir se ha de insistir en que lo que de esta suerte se decanta una vez el sujeto ha atravesado el “círculo de fuego” de la *duda* o de la muerte no es tanto el fenómeno como “todo concreto”, sino *solamente la forma del fenómeno*, disociada o abstraída de su sentido concreto. En este sentido, el proceso del simulacro ontológico es *mutilante* para el fenómeno pues no hace sino devolvérselo bajo la forma una cáscara vacía, una estantigua errante e inerme, una forma sin savia. No soy yo mismo lo que apercibo en el ego (transcendental); apercibo únicamente la *forma* de mi subjetividad ; tampoco soy yo mismo quien es designado como *Dasein* auténtico, sino, exclusivamente, la sola estructura (metafísica) de mi ek-sistencia, y que, circularmente, se supone auténtica. Así, de este modo, el simulacro ontológico puede asimismo ofrecer la ilusión de su universalización : sólo porque en el simulacro ontológico no aprehendo sino la forma o la estructura puras de mi ser, de mi pensamiento o de mi ek-sistencia, abstracción hecha de toda situación o sentido concretos, sólo por ello puedo pretender, ilusoriamente, erigir mi propio modo de auto-aparecer en universal modo de aparición de todos los fenómenos, como si todas las apariencias hubieran de aparecer del mismo modo a como me aparezzo, es decir, *aparecer con un ipse*.

§4. El fenómeno y su fenomenalidad

Pendiente queda la cuestión de lo que pueda querer decir, con mayor exactitud, esto de la “pura forma” de un fenómeno o de una apariencia. Cuestión crucial, y tanto más por cuanto engarza con una distinción importante que se perfila en el texto de Richir : “la necesaria distinción arquitectónica entre fenomenalidad y fenómeno”²⁵ :

23 Podemos recordar que el punto de arranque, o el “pistoletazo de salida” [NdT: nos hacemos eco aquí de la traducción de “coup d’envoi” que ha propuesto Alejandro Arozamena en sus brillantes traducciones de otros textos de Sacha Carlson] de la fenomenología, en los *Prolegómenos*, consistía en liberar a la vivencia de su opacidad factual, es decir, liberarla del hecho, para hacer abstracción de su sentido. Husserl insiste sobre el particular: el fenómeno no es un hecho psíquico. Antes bien procede del sentido (eidético) que podemos intuir en connivencia con esa vivencia, en su factualidad, tomando a ésta como ejemplo cualquiera de una variación imaginaria. Se ha de subrayar que ya en Husserl, hecho y sentido son indisociables en la medida en que sólo sobre la base de un hecho podemos intuir el sentido (el eidos), y ello aun cuando el hecho sólo se toma como el punto de apoyo de su propio eclipse – el hecho psíquico tan sólo representa el anclaje, por así decirlo material y concreto, del ejemplo.

²⁴ No va este uso de “armónico” exento de resonancias (en las que trataremos de ahondar en lo venidero) con el interesante uso de los “armónicos” que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina hace en su estromatología. Así, por caso, y en palabras de Ortiz de Urbina, el armónico fundamental del nivel fenomenológico del *Lebenswelt* está en el nivel de los sentidos *in fieri*, temporalizados en fase, y sin que haya, aún, identidades simbólicas constituidas (de hecho, la resonancia entre niveles es sorprendentemente directa y, hasta cierto punto – sólo hasta cierto punto – “salta” por encima del nivel intermedio de las identidades simbólicas aún no objetuales, es decir, del nivel en que se fragua, en propio, la elaboración simbólica). Cf. la importante obra de inminente publicación: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Coeditado por Eikasia y Brumaria (www.brumaria.net).

²⁵ MP, p. 102.

“Podríamos sostener que esta forma fáctica del existir [...] no es, de hecho, otra cosa – y es, en cierto sentido, la opción tanto de Husserl como de Heidegger – que la forma pura de la fenomenalidad [...]”²⁶.

La distinción entre forma y sentido del fenómeno es pues coextensiva – tal es la hipótesis que aquí se considera – de lo que llamaré la “diferencia fenomenológica”, propuesta por Richir, entre fenómeno y fenomenalidad, y ello de tal suerte que la forma pura del fenómeno no sería sino su fenomenalidad – observaremos, además, que será la forma *pura* del fenómeno y no la forma *fáctica* lo que Richir asocie con la fenomenalidad : nos ocuparemos de este importante matiz enseguida. Pero antes de ello, ¿qué ha de entenderse por fenomenalidad ? Es interesante hacer notar que Richir remitirá a Husserl y a Heidegger a la hora de introducir esta noción. No obstante, y hasta donde yo sé, ni Husserl ni Heidegger hacen un uso decisivo o dirimente – por claro y meridiano – de dicho término (que, en los mencionados pensadores, es todo menos unívoco). Formalmente, Richir define la fenomenalidad como “aquello mismo en lo que se refleja y reflexiona el fenómeno”²⁷ o también como “aquello en lo que y por lo que el fenómeno viene a parecencia²⁸, consigue aparecer como fenómeno y nada sino fenómeno”²⁹, de ahí que también quepa definir la fenomenalidad como *el carácter de aparecer del fenómeno – de la apariencia*³⁰; y si Richir habla de la fenomenalidad como de la reflexividad de los fenómenos, de las apariencias, es porque, efectivamente, ha de haber cierto movimiento [bougé] así como momentos de opacidad en el fenómeno. Sólo así tiene siquiera pertinencia que uno busque aprehender el fenómeno *como tal*, deslindándolo de lo que no es él. Por otro lado, si el fenómeno fuese una aparición total y sin resto, exenta de opacidades, me engulliría sin que pudiese “ver” nada de él – yo “sería él”, sin distancia alguna que me permitiese poder aprehenderlo. En ese sentido, sí es cierto que cabe asimilar la fenomenalidad, en Husserl y en Heidegger, a la temporalidad. En Husserl, efectivamente, los fenómenos son las vivencias subjetivas que sub-tienden (y sub-yacen a) los objetos constituidos. Ahora bien, la subjetividad que sub-tiende, a su vez, todas estas vivencias, se constituye en virtud de una conciencia originaria e íntima del tiempo, y donde el tiempo es la forma pura de dicha subjetividad; así pues, es correcto decir que el tiempo es la fenomenalidad de los fenómenos puesto que los fenómenos sólo son fenómenos por el hecho de desplegarse en el tiempo; tiempo que, por lo demás, es el tiempo de *una* subjetividad transcendental a sobrehaz de la cual se constituyen las distintas unidades intencionales – lo “propio” de los fenómenos reside pues en su inscripción en el tiempo de mi historia transcendental³¹. En Heidegger, en *Sein und Zeit*, si bien ocurre que los fenómenos pueden ser asimilados, en un primer momento, a los entes que se muestran “de entrada y de sólo”, la fenomenalidad es, sobre todo, aquello que les “procura sentido y fundamento”³² a dichos entes. La cuestión estriba pues, para Heidegger, en elucidar *aquello en virtud de lo cual* el ente es ente, y que Heidegger denomina el ser del ente, pero que, como hemos visto, cuadra perfectamente con lo que Richir entiende por fenomenalidad. De ahí que

26 MP, p. 95.

27 MP, p. 106.

28 NdT : « parution ».

29 Marc Richir, *Phénomènes, Temps et Êtres*, J. Millon, Grenoble, 1987 (citado “PTE”), p. 19-20. Hasta donde yo sé, es éste el texto en el que Richir introduce la noción de fenomenalidad, precisando que la cuestión del fenómeno como exclusivamente referida a su fenomenalidad coincide con la problemática del fenómeno en su fenomenalización (cf. *Ibid.*). Veremos, sin embargo, que no se trata de una coincidencia pura y simple : mientras que la noción de fenomenalización remite más bien al fenómeno en su aspecto “dinámico”, y abre así al pensar o pensamiento del esquematismo, la noción de fenomenalidad considera al fenómeno en su aspecto “estático”, lo cual permite abordar la cuestión de las esencias salvajes adheridas o engarzadas en todo fenómeno, prendidas a él o, mejor dicho, “prendiendo” *en él*.

30 O bien, más intuitivamente, podemos decir de la fenomenalidad que es la “manera” en que los fenómenos “aparecen” : es lo “propio” de los fenómenos *como fenómenos*, es decir, lo que permite que sean “reconocidos” no como tales o cuales cosas o entes cualesquiera sino, antes bien, como fenómenos. Soy consciente de que estos términos resultan inadecuados : los utilizo sólo para que se presente, de modo más concreto, lo que está aquí en juego. Acaso esta distinción arquitectónica entre el fenómeno y su fenomenalidad sea también análoga, al menos *formalmente*, a la que cabría hacer entre “aquello por lo que” se caracteriza un sentido (en el sentido fisiológico), y sea cual sea el sensible (o lo sensible) al que dicho sentido remite, y la sensación misma. Así, en el caso del olfato, habría que distinguir lo que caracteriza a esta sensación como olor de la sensación misma.

31 Cf. por ejemplo las *Méditations cartésiennes*, §18 y §37.

32 *SuZ*, p. 35. Podemos releer, a este respecto, todo el §7 de dicha obra.

la diferencia ontológica (diferencia entre el ser y el ente) se me antoje el ancestro más inmediato de la “diferencia fenomenológica” propuesta por Richir entre el fenómeno y su fenomenalidad³³. Y habida cuenta de que todo *Sein und Zeit* se desgañita en mostrar que la temporalidad originaria del *Dasein* es lo que constituye la matriz estructural (en cierto modo formal) de los distintos sentidos del ser, veremos más adelante que, también en el caso de Heidegger, es el tiempo quien ocupa el lugar de o hace las veces de la fenomenalidad. Richir, sin embargo, se opone a esta interpretación del fenómeno y de la fenomenalidad por parte de Husserl y de Heidegger. De hecho, la objeción de Richir es doble, y a pesar del entretrejimiento de ambas argumentaciones dentro del texto, tengo la impresión de que Richir trabaja, a la vez, sobre dos frentes que, con ser solidarios, no dejan de ser *distintos*: por un lado, se opone a que la fenomenalidad de los fenómenos se reduzca a su forma *pura*, es decir, a la temporalidad tal y como está considerada tanto por Husserl como por Heidegger. Por otro lado, se revuelve contra la idea de que la fenomenalidad, aunque se la interprete como forma pura de los fenómenos, pueda, a su vez, hacerse o volverse fenómeno.

La *primera objeción* que examinaré es la que refuta la idea de que la fenomenalidad como forma pura del fenómeno pueda, a su vez, volverse fenómeno. Richir explica, efectivamente, que la aporía de la concepción husserliana y heideggeriana de la fenomenalidad descansa, en definitiva, en que...

“[...] esta forma pura supuestamente ha de cobrar, a su vez, forma fenoménica, fenomenalizarse [...] como *temporalidad* originaria o “auténtica”. Ahora bien, y meditando las cosas, dicha temporalidad jamás alcanzará a ser más que *simulacro de temporalidad*: el “presente vivo” husserliano o la “repetibilidad del instante” en Heidegger como forma susceptible de acoger el antes y el después del presente fáctico mediante el parpadeo, en éste, de la muerte, como “antes” y “después” susceptibles de garantizarle identidad a la facticidad o, cuando menos, su sentido de ser. No hay duda de que, efectivamente, enorme es el riesgo de convertir, de este modo, la facticidad y su sentido de ser en *idealidad*”.³⁴

Lo esencial de este pasaje está en la primera frase, que, por esa razón, he subrayado : *la fenomenalidad como forma pura del fenómeno, es decir, como temporalidad originaria, no puede, a su vez, ser fenómeno*, y la ilusión propia del simulacro ontológico está, precisamente, en hacernos creer lo contrario. Se objetará que, con todo y con eso, una de las particularidades de la fenomenología reside en proponer una fenomenología pura del tiempo. Es algo especialmente claro en Heidegger cuando, por ejemplo, escribe en *Sein und Zeit* que el fenómeno “insigne” o “señalado” de la fenomenología como aquello que se muestra de suyo no es otro que el ser del ente, es decir, el tiempo originario en sus tres ekstasis, igualmente originarios³⁵. También Husserl buscó elaborar una fenomenología del tiempo en la que el propio tiempo accedería a *aparecer* en una experiencia transcendental o en lo transcendental

33 ... a pesar de que Richir haya interpretado a veces el “ser en tanto que ser” heideggeriano como el “fenómeno como nada sino fenómeno”, y no como la fenomenalidad. Cf. por ejemplo la Introducción a *Phénomènes, Temps et Êtres* (citado “PTE”). A día de hoy, Richir rechaza de plano tal asimilación.

34 MP, pp. 95-96 : el subrayado es mío (y la cursiva, de Richir).

35 Cf. *SuZ*, pp. 34 sqq. No desconocemos las dificultades que Heidegger hubo de afrontar para ser consecuente con su pensamiento y pensar el ser *en tanto tal* (sin pensarlo como el ser *del ente*), es decir, al fin y al cabo, y según la interpretación de Richir, las dificultadas para fenomenalizar la fenomenalidad *en cuanto tal*: no nos son ajenos sus esfuerzos por pensar la verdad del ser como constitutiva, en el origen, de una disimulación (*Verborgenheit*), cuyas modalidades pueden ser historiales (cf. la *Seinsgeschichte* de los años treinta); disimulación que pertenece a su esencia. El pensamiento del ser debe pues volverse pensamiento de la retracción o de la reserva por la cual el ser puede (re)tenerse a sí mismo según lo que el propio Heidegger denomina también el *Ereignis* (con su *Ent-eignis*), y a propósito del cual Richir ha reconocido a veces algunos puntos de encuentro (cosa que hoy en día no haría o, al menos, no presentaría del modo en el que lo hace en textos anteriores a estas *Méditations Phénoménologiques*). A día del hoy, Richir considera que el pensamiento heideggeriano del *Ereignis* constituye un factor de recubrimiento arquitectónico, muy alejado, por lo demás, de esa admirable precisión del análisis husserliano que cree Richir que habría que promover o, cuando menos, no perder y, a ser posible, recuperar.

mismo hecho experiencia. En suma, tanto en Husserl como en Heidegger, la temporalidad originaria o auténtica, es decir, según la hipótesis que aquí consideramos, la fenomenalidad de los fenómenos, aparece, supuestamente, como tal, y lo hace en una experiencia transcendental insigne. Será este el punto en el que Richir se aparte resueltamente de la fenomenología clásica: la fenomenalidad de los fenómenos – nos dice Richir – no puede, a su vez, fenomenalizarse, ser fenómeno. En otras palabras: en el contexto husserliano o heideggeriano, habría que sostener que el tiempo mismo no puede aparecer, que si bien sucede que las cosas se perciben en el tiempo, el tiempo mismo jamás puede ser percibido como tal. Precisemos: al decir esto, Richir en ningún caso afirma que no haya experiencia posible del tiempo³⁶; subraya, sencillamente, que la experiencia del tiempo no posee el mismo estatuto que la experiencia de las cosas temporales. Creer, por el contrario, que el tiempo puede simplemente darse en una intuición análoga a la de las cosas del mundo es caer víctima de una *ilusión transcendental* en virtud de la cual hacemos pasar la *idea* de tiempo por el propio tiempo. Se impone pues distinguir claramente el modo de *aparecer* [*apparaître*] de los fenómenos del modo de *parecer o trasparecer* [*paraître*] de la fenomenalidad de éstos. Y es precisamente esta distinción la que, en definitiva, falta, tanto en Husserl, como en Heidegger. En otros términos, será en el marco de una “metodología transcendental” (*Methodenlehre*)³⁷ donde se establezcan estas distinciones arquitectónicas fundamentales de las que carece la fenomenología clásica. En cierto sentido, todo el esfuerzo de Richir consiste en la elaboración de dicho método: una arquitectónica propia a la fenomenología.

Se habrá notado que la terminología que aquí se estila desprende un inequívoco aroma kantiano. Y es que, efectivamente, esa primera objeción que ahora nos ocupa se precisará con y desde Kant mediante una pista tan breve como valiosa:

“[...] la temporalidad originaria, en sí misma inaccesible, lo cual confirma todo lo anterior, adquiere todos los caracteres de un “entendimiento intuitivo”³⁸ de segundo grado, por lo tanto, en la medida en que se la supone originaria y no tiene el estatuto de un horizonte arquitectónico, cobra todos los caracteres de la ilusión transcendental. A lo que debemos añadir que, para nosotros, la ilusión transcendental reside en el hecho de que la fenomenalidad pueda tener en sí misma estatuto de fenómeno (lo cual coincide con la ilusión transcendental constitutiva de la cosmología racional en Kant, y donde “la idealidad” del espacio y del tiempo se ve subrepticamente convertida en su “realidad”)³⁹”.

En este texto, Richir nos recuerda en primer lugar la tesis precedentemente enunciada según la cual la forma o la fenomenalidad de los fenómenos, considerada aquí como temporalidad *originaria*, no puede, a su vez, volverse fenómeno. Pero añade esto otro que, de hecho, no es más que un sobreentendido en el texto, a saber, que la fenomenalidad sólo puede aparecer *como horizonte* (arquitectónico). Es muy esclarecedor el acercamiento que propone Richir con la primera *Crítica* kantiana cuando precisa que un horizonte, es decir, en términos kantianos, una *idea reguladora*, se convierte en una ilusión transcendental cuando se la toma por una cosa del mundo, es decir, por un fenómeno: es, efectivamente, lo que Kant muestra de forma brillante en la *Crítica de la razón pura*. Este acercamiento resulta esclarecedor por cuanto ilumina desde otro ángulo la tesis richiriana sobre la fenomenalidad, de la que comprendemos ahora que está bastante más inspirada en Kant que en la fenomenología clásica. En Kant, el espacio y el tiempo constituyen la forma pura de los fenómenos; sin embargo – la entera arquitectónica de la

36 Lo cual nos llevaría a admitir que el tiempo carece de estatuto fenomenológico toda vez que la descripción fenomenológica sólo se atesta en y por la experiencia.

37 “El defecto de la analítica existencial del Dasein reside en que carece de *Methodenlehre* y, por lo tanto, de arquitectónica.” (MP, p. 96). Recuerdo que “*Transzendente Methodenlehre*” (“Doctrina transcendental del método”) es el título de la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, cuyo tercer capítulo se titula, precisamente: “Arquitectónica de la razón pura”.

38 Aquí va inserta una nota del propio Richir que dice: “Cf. Las observaciones de F. Pierobon a propósito del *Kantbuch*: “Le malentendu Kant/Heidegger”, in *Epokhè*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, pp. 127-202”.

39 MP, p. 96.

Crítica lo pone de manifiesto – jamás esta forma de la intuición podrá, a su vez, ser objeto de intuición : ni el espacio ni el tiempo como tales pueden ser percibidos, como nos recuerda Kant meridianamente en el texto de la *Dialéctica*⁴⁰. Por el contrario, creer ilusoriamente que el espacio y el tiempo pueden ser intuitivos como si de realidades empíricas se tratara, equivale a engendrar las antinomias que están a la base de la cosmología racional : es convertir subrepticamente la idealidad transcendental del espacio y del tiempo, siempre en connivencia, en el fenómeno, con su realidad empírica, en realidad transcendental, en connivencia, por consiguiente, con un idealismo empírico. La ilusión procede pues de la confusión entre fenómeno y fenomenalidad. De ahí que haga falta concluir provisionalmente que *la fenomenalidad no puede por sí misma aparecer (fenomenalizarse), en la medida en que el aparecer de las apariciones no puede, a su vez, aparecer, si no es bajo la forma de una ilusión transcendental*. Lo que aquí se anuncia es pues, en línea directa con las *Recherches phénoménologiques*, la coextensividad del pensamiento del fenómeno con la ilusión transcendental.

La *segunda objeción* de Richir que nos toca ahora examinar trata sobre la afirmación según la cual la fenomenalidad del fenómeno sería del orden de su forma *pura*. Hemos visto que es Kant quien inspira, aquí, a Richir, al menos soterradamente; tomaremos pues también aquí al filósofo de Königsberg por guía. Así y todo, atacaré la cuestión a redropelo, interrogando en primer lugar el estatuto de la forma pura en Kant – cosa que no hace Richir –, para mostrar en qué sentido ésta no puede hacer las veces de la fenomenalidad de los fenómenos. La *Crítica de la razón pura* nos instruye en punto al hecho de que el espacio y el tiempo son las dos formas puras de la sensibilidad; siendo, el espacio, la forma pura de la intuición externa, y el tiempo, la forma pura de todas las intuiciones. Kant aquilata estas dos formas de la intuición mediante un doble proceso de aislamiento : aislamiento del entendimiento por una parte, y de la sensación por la otra⁴¹. Así, espacio y tiempo son las formas *de la intuición* porque no son nada intelectual, y dichas formas son *puras* porque no se hallan mezcladas con nada empírico⁴². Kant

40 Llamo la atención sobre este pasaje capital de la *Crítica de la razón pura*: “El espacio es sólo la forma de la intuición externa (intuición formal), no un objeto real susceptible de intuición externa. Con anterioridad a todas las cosas que lo determinan (llenar o limitan), o más exactamente, que suministran una *intuición empírica* adecuada a su forma, el espacio no es, bajo su denominación de espacio absoluto, sino la simple posibilidad de los fenómenos externos, en la medida en que, o bien existen en sí, o bien pueden añadirse a otros fenómenos dados. Por consiguiente, la intuición empírica no está compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y espacio vacío). Lo uno no es correlato de la síntesis de lo otro, sino que ambas cosas se hallan unidas en una misma intuición empírica como materia y forma”. (KRV, B457). [NdT: Citamos en la traducción española de Pedro Ribas, en Alfaguara, Madrid, p. 396 de la decimosegunda edición (octubre de 1996)]. No podemos tener intuición del espacio como tal – lo mismo puede decirse del tiempo – en la medida en que no es otra cosa que la forma de la intuición, ligada siempre, en el fenómeno, a su materia: dado que dicha materia está ligada a la estructura de nuestro espíritu, procede pues de una idealidad transcendental, siempre vinculada al realismo empírico conferido por la materia del fenómeno. Tan sólo la reflexión transcendental, es decir, el *pensamiento* (y no la intuición), puede abstraer estos momentos del fenómeno, su forma y su materia, su idealidad (transcendental) y su realidad (empírica). Cabría entonces preguntarse, claro está, lo que puede designar eso que el propio Kant denomina “intuición pura” en la *Estética transcendental*, o aún “intuición formal” en la *Análisis transcendental*. No puedo entrar aquí en todos los recovecos de una cuestión como ésta, que moviliza toda la arquitectónica de la crítica; me permito, a lo sumo, remitir al lector a los trabajos de F. Pierobon (Cf. sus dos obras : *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, col. “Krisis”, Ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1990, y *Système et représentation. Etude sur la déduction transcendantale des catégories*, col. “Krisis”, Ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1993). Ambos trabajos tienen el mérito (y la originalidad) de reconstruir, por así decirlo, el recorrido de la crítica a partir de la cuestión arquitectónica. Comprendemos, gracias a las obras de Pierobon, que una de las dificultades nodales de la lectura de la *Crítica* reside en que si la reflexión transcendental ha de comenzar en algún punto, no puede hacerlo si no es presuponiendo la efectividad de los otros lugares del espíritu (*Gemüt*), no elucidados aún. Así, por ejemplo, la intuición pura, tal y como se introduce en la *Estética*, no es sino un momento abstraído de las diferentes síntesis sensibles o intelectuales, y que la razón crítica *piensa* necesariamente como tal, es decir, aislada: sin embargo, la *Estética transcendental* jamás *intuiciona* la intuición pura, sino que *piensa* dicha intuición como fundamento (transcendental) de nuestras representaciones – y por lo mismo comprendemos que urge “corregir” algunos comentarios, como por ejemplo el de Heidegger (cf. el artículo de F. Pierobon sobre “Le malentendu Kant/Heidegger”, *op. cit.*), que pretenden ver en la *Estética* una fenomenología. Aprovecho esta nota al pie para señalar que el propio Richir reconoce su deuda con los trabajos de su antiguo alumno y brillante doctorando Frank Pierobon: “Estas *Meditaciones* – nos dice Richir en el prólogo a las *Méditations Phénoménologiques* – no habría sido posibles sin la explícita consideración de los problemas arquitectónicos, con los cuales nos sensibilizó la *VIª Meditación cartesiana* de Eugen Fink, así como los trabajos de F. Pierobon sobre Kant [...]” (MP, p. 8).

41 Cf. KRV, A 22/ B36.

42 ... lo cual permite distinguir la forma pura de la intuición o del fenómeno (espacio y tiempo) de la forma pura del objeto (el concepto).

precisa, no obstante, que estas formas puras se toman “en sentido transcendental”⁴³. Observación decisiva puesto que lo transcendental ha de comprenderse, en Kant, como lo que ha de pensarse de las condiciones de posibilidad a priori *del conocimiento*⁴⁴. Además, comprendemos que el espacio y el tiempo no son tanto la forma *de los fenómenos* cuanto la forma pura de lo que, en el fenómeno, hace posible el objeto *de conocimiento*, es decir, lo que de la intuición puede sintetizarse *a priori* por así decirlo “a haces con” la forma del objeto (el concepto)⁴⁵. Más aún, el desvío por Kant permite comprender que la forma *pura* del fenómeno es la forma del fenómeno *concreto* (de este mismo fenómeno: esta casa, este libro, esta melodía, etc.), eso mismo que Richir llamaba la “forma fáctica” del fenómeno, pero como forma del fenómeno *en general*, como forma de la *pura posibilidad* o de la *idea* de fenómeno. Esto permite pues incidir de nuevo en la dirección argumental de Richir y explicar con mayor precisión el sentido de su segunda objeción: el espacio y el tiempo como formas *puras* del fenómeno no pueden ser tomadas por la fenomenalidad del fenómeno, sino por la sola fenomenalidad de la posibilidad o de la idea de fenómeno, idea en la que toda singularidad concreta ha sido eclipsada para así armonizarse con la universalidad del concepto (la categoría). Eso es, según creo, lo que constituye el fondo de la argumentación en que se ventila esta segunda objeción, y que Richir formula en un lenguaje en el que se entremezclan, muy significativamente, vocabulario kantiano y vocabulario fenomenológico clásico (husserliano y heideggeriano):

“El tiempo puro como forma o matriz, supuestamente fenoménica, de la facticidad en tanto que fenómeno [...], el tiempo como posibilidad pura de la posibilidad propia de la facticidad, es decir, como matriz de sentido para todo sentido posible, y matriz de sentido uni-forme (los tres ek-stasis del tiempo, el presente vivo provisto de sus protenciones y de sus retenciones), he ahí, cabría decir, *la ilusión transcendental* de la facticidad [...]”⁴⁶.

¿Cómo comprender este difícil texto? Sin volver sobre la dificultad antes considerada⁴⁷, y evocada al principio del texto citado, según la cual la fenomenalidad sería, a su vez, fenómeno, quisiera, sobre todo, reseñar que Richir describe en dicho texto la ilusión transcendental constitutiva del simulacro ontológico apoyándose sobre la noción de pura posibilidad: la fenomenalidad del fenómeno (Richir escribe : la facticidad) es considerada como forma pura, pura posibilidad o matriz pura de todo sentido posible. Comprendemos ya, gracias a nuestro paso por Kant, que esta forma o posibilidad pura no puede ser la fenomenalidad *del fenómeno concreto y singular*, sino la sola fenomenalidad del fenómeno *en general* (de la *idea* de fenómeno) ; pero comprendemos asimismo que esa es precisamente la ilusión que, en Husserl y en Heidegger, está minando la fenomenología clásica. Ambos consideran

43 *KRV*, A20/B34.

44 “Llamo *transcendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de *conocerlos*, en cuanto que tal modo ha de ser posible en general” (*KRV*, B25 : la cursiva es de Kant, el subrayado es mío).

45 Comprendemos también de ese modo lo que no siempre queda bien explicado en los comentarios a la *Crítica de la razón pura*, y que, sin embargo, será capital para comprender la noción richiriana de “fenomenalidad” a partir de Kant: ¿por qué la sensibilidad tan sólo se comprende en la “*Estética transcendental*” como intuición pura? Kant define, efectivamente, lo que es estético como lo que tiene relación con la sensibilidad *en general* y, por lo tanto, como todo lo que de subjetivo hay en nuestras representaciones (cf. por ejemplo *KUK*, p. 188). Podemos recordar a propósito de esto un texto muy iluminador de la “Introducción general” a la *Metafísica de las costumbres*: “En general podemos definir la sensibilidad en virtud de lo subjetivo de nuestras representaciones; efectivamente, el entendimiento refiere en primer lugar las representaciones a un objeto, es decir, sólo *piensa* una cosa mediante aquéllas. Sin embargo, lo subjetivo de nuestras representaciones puede o bien ser tal que pueda también ser remitido a un objeto en vista de su conocimiento (según la forma o según la materia; y, en el primer caso, se la llama intuición pura, y en el segundo, sensación); y entonces la sensibilidad como siendo la capacidad de tener representaciones pensadas es el *sentido*. O bien lo subjetivo de la representación no puede en absoluto volverse *elemento de conocimiento* puesto que, sencillamente, tan sólo contiene su relación al sujeto y nada que pueda servir al conocimiento del objeto; y en este caso la capacidad de la representación se denomina *sentimiento*. El sentimiento contiene el efecto de la representación (sea ésta sensible o intelectual) sobre el sujeto, y pertenece a la sensibilidad, aunque la propia representación pueda pertenecer al entendimiento o a la razón” (Ak. VI, 211). Comprendemos de este modo que la dimensión estética es bastante más amplia que la de la intuición en general y, *fortiori*, que la de las representaciones del espacio y del tiempo.

46 MP, pp. 96-97.

47 Cf. más abajo la primera objeción.

la fenomenalidad como temporalidad pura en que se decide *a priori* el “estilo” o el “destino” de todo fenómeno, y ello de suerte que el fenómeno se ve siempre predeterminado por su idea o su posibilidad, ya siempre determinada en cuanto a su forma pura; nunca, por lo tanto, puede el fenómeno, según esta perspectiva, desplegarse en su radical singularidad, al albur de su contingencia, es decir, de la aventura del vivir y del sentido humanos, en lo que de inauditos, inopinados e imprevisibles tuvieren.

¿Pero qué es entonces la fenomenalidad? Lo más difícil de comprender es, sin lugar a dudas, que, con no poder ser ésta la forma *pura* del fenómeno, como acabamos de verlo, la fenomenalidad es, sin embargo, del orden de una cierta forma del fenómeno. Richir lo da a entender justo después del texto antes citado, al precisar que el tiempo puro u originario es una figura particular de la ilusión transcendental de la fenomenalidad, en la que...

“[...] el sentido de la facticidad se segrega *demasiado* fuertemente de su forma –
residiendo, la ilusión, precisamente, en este exceso”⁴⁸.

La razón por la que la forma pura no puede ser la fenomenalidad de los fenómenos depende pues del hecho de que esta forma, como pura, está demasiado segregada de su sentido concreto como para volverse, así, no ya la forma o la fenomenalidad del fenómeno, sino la forma universal de la posibilidad (de la idea) de los fenómenos. A la inversa, podemos adelantar que la fenomenalidad de los fenómenos no es otra cosa que la forma del fenómeno concreto, lo que Richir llama “forma fáctica”, y que, en cambio, no está aún “demasiado” segregada de su sentido concreto. Para comprender con mayor precisión de qué se trata, podemos hacer una breve incursión en la *Crítica del juicio*, que Richir no menciona en esta tercera *Méditation phénoménologique*, pero que comenta en otros textos de la misma época. En *La crise du sens et la phénoménologie*, por ejemplo, volviendo sobre la estructura del juicio estético reflexionante, nos recuerda que se trata de un juicio en el que se ejerce una reflexión sin concepto dado de antemano, y donde la imaginación (*Einbildungskraft*), remitida a su poder activo, aprehende no ya la forma pura de la intuición (el espacio y el tiempo), ni la forma del objeto (el concepto), sino, precisamente, “la forma del objeto de la intuición”; es decir del fenómeno⁴⁹. ¿Cómo comprender esta forma del fenómeno? Kant precisa que se trata de la “naturaleza estética” del fenómeno, es decir, de lo que es del orden de lo subjetivo, sin por ello servir para la determinación del conocimiento del objeto⁵⁰. Ahora bien, la finalidad de una cosa, cuando es *sentida* (como sentimiento de placer o de pena) antes de todo conocimiento es, precisamente, el elemento subjetivo de la representación que no puede volverse conocimiento⁵¹. La aprehensión de la forma del fenómeno es pues un juicio estético sobre la finalidad del objeto⁵²; pero se trata de una finalidad simplemente formal y subjetiva, porque es la finalidad misma lo que en exclusiva se siente en ese tipo de juicio, y no el fin *mismo*: se trata de una “finalidad sin fin”⁵³, donde se experimenta un movimiento de manifestación en vista de algo, permaneciendo ese “algo” (el fin) indeterminado. Ahora bien, tras haber recordado estas características del juicio estético reflexionante, Richir añade que lo que la imaginación aprehende en él no es otra cosa que “el fenómeno fenomenológicamente reducido a su fenomenalidad, y aprehendido en su individuación contingente, intrínsecamente fenomenológica”⁵⁴. Si tenemos presente que Richir define de manera general la fenomenalidad como “aquello en virtud de lo cual un fenómeno viene al parecer”, es decir, como el carácter de aparecer del fenómeno, podemos dar, aquí, un paso más, adelantando que la fenomenalidad es lo que, *a sobre haz del fenómeno*, figura el *movimiento* de aparecer de un fenómeno, *más acá de su determinación conceptual como conocimiento*, y figurando así el estilo y el ritmo propios

48 MP, p. 97: la cursiva es de Richir.

49 Cf. Marc Richir, *La Crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990 (de ahora en adelante citado “CSP”), p. 178. Conviene recordar que Kant define inauguralmente, en la *Estética transcendental*, el fenómeno (*Erscheinung*) como “objeto indeterminado de una intuición empírica” (*KRV*, A20/B34)

50 Cf. *KUK*, Ak. 188-189. Se comprende pues que el juicio estético reflexionante no puede ser del orden de una estética *transcendental*.

51 Cf. *KUK*, Ak. 189.

52 Cf. *KUK*, Ak. 190.

53 Cf. *KUK*, §10, Ak. 119-220.

54 CSP, p. 178.

del fenómeno. Este estilo o este ritmo – de hecho: ese “esquematismo” – ya no podrá ser, como habremos adivinado, el del decurso monótono y exento de sobresaltos de la temporalidad pura que, como Kant mostrara, no es sino el ritmo propio de aparición de un objeto *del conocimiento*. Una primera figura de la fenomenalidad nos es ofrecida por Kant cuando describe el carácter final del fenómeno en el juicio sobre lo bello, en el que el ritmo propio del fenómeno consiste en fenomenalizarse como final, sin que por ello el final (que sólo puede estar determinado como concepto) nos sea dado: es lo que Richir denomina, por su parte, la individuación contingente del fenómeno. Veremos, sin embargo, que el fenómeno también puede desplegarse según un estilo bastante más salvaje cuando el objeto se aprehende como no formal y no final: se trata, como sabemos, del caso de lo sublime, que nos deja entrever que incluso cuando el fenómeno tan sólo parece fenomenalizarse con vistas a nada, conserva cierto estilo en cuya descripción habrá que emplearse.

§5. El fenómeno y la apariencia : el anonimato fenomenológico

Este paso por la tercera *Crítica* nos ha permitido entrever cierto número de nociones que van perfilándose en la tercera *Méditation* de Richir. Retomemos ahora la lectura de este texto de modo aún más sistemático si cabe. La cuestión crucial, como sabemos, es la de desactivar (o des-articular) la ilusión transcendental con la que se dan, en primer término, el fenómeno y su fenomenalidad. La estrategia de Richir será aquí, finalmente, muy “cartesiana”, ya que consistirá, como en el Descartes de las *Meditaciones Metafísicas*, en neutralizar la ilusión o el engaño (en Descartes, el del Genio Maligno, en Richir, el del simulacro ontológico) mediante un uso metódico del poder ilusionante de la imaginación: se tratará de hacer, activa y sistemáticamente, *como si todo* lo que nos es dado como yendo de suyo no fuese sino ilusión, engaño o mentira. Sin embargo, Richir lleva la hipérbole más lejos que Descartes puesto que llega hasta considerar la ilusión del ser y del pensar como tales. Descartes, a pesar de dudar de los contenidos del pensar y del ser, no dudaba de la facticidad del ser y del pensar. Richir lleva la sospecha hasta imaginar que pueda ser víctima de la ilusión de pensar y, correlativamente, de la ilusión de ser⁵⁵. ¿Qué se ha de entender por ello? Richir explica que esta sospecha de ilusión del ser y del pensar conduce al fenomenólogo a tomar la facticidad, el “yo pienso, yo soy”, como simple *apariencia*, sin, por lo tanto, decidir del estatuto de verdad o de falsedad de lo que se da, y sin por lo tanto poder *deslindar*, a sobrehaz de este todo concreto, algo así como una forma o un sentido:

“Por consiguiente, tan sólo podemos precavernos de todo deslizamiento de la forma del existir fáctico hacia su sentido, es decir, del deslizamiento mediante subrepción transcendental hacia una pre-concepción del fenómeno o de su ilusión transcendental (la que disocia la forma del sentido), recurriendo a una *epojé* fenomenológica hiperbólica, y gracias a la consideración, *a priori*, de que esta “apariencia misma” [scil. esta apariencia que se da en el cogito como la de mi ser y mi pensar, indisolublemente] es, en realidad, *sólo* apariencia, y que, de ese modo, se deslinda [s’*enlève*], en su reflexividad, de una fundamental *inapariencia*, aquella, precisamente, de la fenomenalidad”⁵⁶.

La *epojé* fenomenológica hiperbólica abre, por lo tanto, a la *apariencia como tal*; y es digno de advertirse cómo esa apariencia acaba inscribiéndose, al cabo, en el ámbito de una verdadera fenomenología de la ilusión transcendental, donde, finalmente, será la apariencia *de la ilusión* la que, extraída y aislada como tal, quedará acrisolada como pura apariencia. Sin embargo, la pregunta que se nos plantea inmediatamente es la de saber qué es,

55 “En la hipérbole que con la *epojé* fenomenológica proponemos, hace falta llegar al extremo de considerar la posibilidad de la *ilusión de pensar* – a decir verdad, ilusión transcendental de segundo grado respecto de aquellas que Kant consideró; y, por lo tanto, ilusión de un nuevo “género” – y llegar al extremo, correlativo, de considerar la posibilidad de la *ilusión de ser*” (MP, p. 99).

56 MP, p. 99.

qué fue o, por usar la expresión del gran poeta Jorge Manrique, “qué se hizo”, en el preciso caso de esta apariencia, de la “diferencia fenomenológica” que examinamos previamente: ¿cómo se marca la distinción entre el fenómeno y su fenomenalidad cuando nos las habemos con una “apariencia como tal”? Richir responde a esta cuestión en la última frase del texto citado: la apariencia – escribe Richir – se extrae, se desmarca o deslinda o desgaja [s’enlève] desde una fundamental inapariencia, que es la de la fenomenalidad. Dicho de otro modo, la fenomenalidad se toma aquí como lo que, a sobrehaz del fenómeno, no aparece, pero cuya ausencia no deja de contar en la determinación del estilo o del sentido *de la apariencia*⁵⁷. ¿Cómo entender esto último? No tengamos reparo en recordarlo: la aproximación richiriana del fenómeno arranca del hecho de que el fenómeno, para ser fenómeno, ha de permanecer a distancia o al margen [à l’écart] de mí mismo, al margen de quien lo aprehende. De no ser así, éste me engulliría, cesando, de ese modo, de ser fenómeno. En resumidas cuentas, *los fenómenos sólo pueden aparecer cuando no aparecen por entero*, sólo pueden aparecer si *intrínsecamente* conservan una parte de inapariencia⁵⁸. De ese modo, nos encontramos con la estructura misma de los fenómenos tal y como Richir la ha puesto de manifiesto desde sus *Recherches phénoménologiques*, y según la cual el estilo (esquema) de aparecer del fenómeno (estilo de fenomenalización) es el “parpadeo” (entre su apariencia y su inapariencia, entre su aparición y su desaparición, entre su individuación y su desindividuación, entre su *a priori* ilusorio y su *a posteriori*, etc.). Esta expresión muestra a las claras que la relación entre la apariencia y la inapariencia (entre el fenómeno y su fenomenalidad) no es estática; muy al contrario, la inapariencia *juega, centellea y fosforece* a sobrehaz de la apariencia, con arreglo a ritmos complejos que Richir entiende, de manera general, como “esquematismo de la fenomenalización”. El fenómeno es, por lo tanto, indisociable del movimiento de su fenomenalización o de su fenomenalidad, que es el rastro que labra, en la apariencia, la inapariencia; el fenómeno está inmerso en un impulso hacia la apariencia y, al tiempo, prendido en el movimiento contrario, el movimiento en virtud del cual se retiene, celado en su reserva de inapariencia. Es todo él este “corrimiento”⁵⁹ [bougé] o este “tremolar [tremblé]” (Merleau-Ponty) de las cosas que sólo se ofrecen celándose, y que sólo aparecen de puro empezar a esconderse; a esconderse *ya en y desde* el mismísimo *incipit* de su parencia.

¿Qué es entonces, “qué se hizo” – como decíamos – de la estructura del fenómeno en el caso de esa estructura ilusoria que es el simulacro ontológico? No se nos escapa que la tesitura es tal que a medida que la hipérbole se hace más radical, los fenómenos, devueltos [rendus à] a su movimiento de fenomenalización (el parpadeo), tienden a desindividuarse, o no parecer [paraître] si no es traspasando a un movimiento imposible de estabilizar. En el extremo de la hipérbole, la apariencia apareciendo/desapareciendo, y que oscila entre su manifestación y su ocultación, ya no puede ser remitida a la intimidad de un sí-mismo. Es la razón por la cual Richir suele decir que el fenómeno siempre tiende, en parte, al anonimato; lo cual significa, por un lado, que el fenómeno liberado y devuelto a su fenomenalización (el fenómeno en su fenomenalidad) tiende a dejar de resultar reconocible e identificable como “uno de tantos”: su movimiento de aparición es demasiado efímero como para que podamos captar, en él, la mínima nota; del mismo modo que su movimiento de desaparición puede traspasar como el de la desaparición de toda apariencia posible; por otro lado, este anonimato fenomenológico pende también del hecho de que el fenómeno parece, en ese mismo movimiento, como decididamente renuente a mí, intrínsecamente refractario, esencialmente no tallado o recortado a *mi* escala, a *mi* medida: como si ya siempre llegáramos demasiado pronto o demasiado tarde para aperecerlo, o como si lo que del fenómeno da en parecer [paraître]⁶⁰ no fuese nunca otra cosa más que la repetida y renovada ocasión de confirmación de que éste, de hecho,

57 Más o menos como cuando Merleau-Ponty decía que todo visible está habitado por un invisible de principio.

58 Para designar esta parte de inapariencia, Richir suele hablar de “no-fenomenalidad”, o también de “laguna en fenomenalidad [lacune de phénoménalité]”: expresión equívoca – al menos así me lo parece – dado que dicha inapariencia es constitutiva del propio fenómeno en el sentido de fenómeno considerado por Richir.

59 NdT: Como cuando, en cosmología, examinando tal o cual espectro, los astrónomos hablan, por ejemplo, de un “corrimiento al rojo o hacia el rojo” (que denota una aceleración en la expansión de las galaxias, resultado de un presunto Big Bang, como el propio Hubble postulara en 1929).

60 NdT: Richir hace una clara distinción entre “paraître” y “appaître”. Siempre que podemos, y aun a costa de forzar un poco, traducimos “paraître” por “parecer”. Con “paraître”, “parecer”, se quiere significar una suerte de apariencia que no lo es de nada, una fenomenalización descabalgada de toda referencia intencional o desajustada respecto del aporte posterior, propiamente aperceptivo, que cuadra y enjaeza el mero

me sobrepasa, me supera o me desborda ampliamente; en resumen, es como si la apariencia sólo apareciese a expensas de desmarcarse del patrón que le impone mi propia mirada, del compás de mi propia respiración. El fenómeno se insinúa [paraît] pues como algo im-posible, como lo que desgarrar la trama de mis propias posibilidades – y de todo pensamiento posible, así como de toda posibilidad de ser – pero donde también se adivina el eco de otras posibilidades – posibilidades inéditas, inauditas, imprevisibles, impensables y por lo tanto, en cierto modo, imposibles. Comprendemos por fin lo que distingue, en profundidad, la ilusión constitutiva del simulacro ontológico y la apariencia de esta ilusión, por ende desarticulada ya que, contrariamente a lo que se abre con la *epojé* fenomenológica hiperbólica, el simulacro ontológico presenta toda apariencia como inscrita *a priori* en la esfera de *mis* posibilidades. Con el simulacro ontológico :

“cualquier *otra* posibilidad fáctica (existencial, transcendental) no puede tener *sentido* más que a partir de mis posibilidades fácticas (existenciales, transcendentales), es decir, siempre a escala del alcance de *mi propia* interrogación sobre mí mismo, mi pensar, mi ser, y sobre el mundo en su *Jemeinigkeit*. Así pues, cualquier otra facticidad, cualquier otro *fenómeno* en su facticidad, tan sólo puede cobrar sentido *mediatizado*, cuando menos, por el fenómeno de *mi* facticidad, en el cual, supuestamente, habría de auto-aparecerme a mí mismo, en una perfecta coextensividad, en el seno del ser-en-el-mundo, de mí mismo con el mundo. El simulacro ontológico me precave, enigmáticamente, de ser jamás conducido a preguntarme si las demás posibilidades fácticas, distintas de aquellas en que me descubro a mí mismo como ya siempre arrojado, acaso no podrían proceder, *originariamente*, de otras facticidades, es decir, asimismo, de *otros mundos* con su *Jemeinigkeit* propia y exclusiva, y ello en la precisa medida en que su acogida – he ahí el efecto del simulacro – parece ya siempre estar condicionada de antemano por la forma supuestamente fenoménica o apareciente de la fenomenalidad, forma a su vez circularmente inmanentizada en la “subjetividad transcendental o el *Dasein*”⁶¹.

Así pues, si con el simulacro ontológico la apariencia tiende a asomarse o dejarse adivinar bajo la forma de un ipse ligado a mi propio ipse, la *epojé* fenomenológica hiperbólica tiende a deslindar el fenómeno de su anclaje en el fenómeno de *mi* facticidad : no será ya mi propio modo de auto-aparecer lo que sirva de patrón para calibrar, ponderar y convalidar el resto de aparecientes y demás apareceres en general.

Hay, no obstante, un punto sobre el que es preciso insistir: si bien es cierto que en su texto Richir subraya que los fenómenos han de ser deslindados de las diferentes formas del cogito (la subjetividad transcendental, el *Dasein*), hay que comprender que sólo lo hace porque el cogito es la figura histórica y moderna que endosa el simulacro ontológico. Volvamos un instante sobre la estructura más general del simulacro ontológico : se trata, como sabemos, de esa figura ilusoria según la cual, por una parte, el aparecer de la apariencia se vuelve, a su vez, apariencia (la fenomenalidad se vuelve fenómeno), y según la cual, por otra parte, esta apariencia (del aparecer) se convierte, *de una misma atacada*, en algo así como la matriz del aparecer de toda apariencia, de tal suerte que, cuando menos, toda apariencia parezca como una versión posible de la auto-apariencia en su auto-aparecer⁶². Eso mismo es lo que, precisamente, sucede con el cogito: el ego clásicamente interpretado es, de hecho, una apariencia

parecer como *un* aparecer *de* algo. El lector tiene pues que esforzarse en dejar resonar, tras “parecer”, no tanto la acepción común del español (la presente en “esto no es lo que parece”) sino lo previo, y que incluso dicha acepción corriente, implica (pues para que algo no sea lo que parece, antes habrá de a-parecer aun pareciendo (como) lo que no es): ese matiz previo de apariencia o “parecencia”, una manifestación que es un asomar, anterior a toda estructura (y, desde luego, a la escisión fenómeno (o aspecto) – cosa (o substrato de haces o apariencias). De hecho, en alguna ocasión, cuando elegir “parece” para verter “paraît” conllevaba un riesgo de anfibología demasiado grande, hemos optado por otros términos como “asoma”, “se insinúa”, “da en parecer” y, en alguna otra ocasión, por “trasparece”.

61 MP, p. 97.

62 Cf. MP, p. 101.

singular que se auto-aparece en el cogito y que incluso se aparece a sí misma de modo supuestamente *puro*: el “yo pienso” es, efectivamente, y en su versión clásica, un puro pensamiento del sí-mismo *en tanto que ser pensante* (me pienso como pensante; poco importa *lo que piense*); o también, en los términos de Richir, esta apariencia se limita a ser, en *exclusiva*, apariencia de su propio aparecer. Pero, como ya avanzábamos al principio de este artículo, quisiera sobre todo subrayar aquí que el simulacro ontológico puede cobrar otras formas distintas a la del cogito, como de hecho ocurrió, históricamente, con el Uno o con Dios – sin contar con las figuras del simulacro ontológico no históricamente desplegadas⁶³. Para ser exactos, es importante comprender que si el cogito es la figura moderna del simulacro ontológico y, por así decirlo, su figura moderna en su vertiente *idealista*, y comoquiera que es el yo quien se concibe como fuente de todo sentido, podemos describir una figura antitética, es decir, una versión *realista* de la ilusión constitutiva del simulacro ontológico. En este caso, fenomenológicamente, sería el mundo mismo la fuente o matriz de todo sentido, y las miradas que pudiese dirigir hacia el mundo no serían jamás, en tanto que acontecimientos en el mundo o del mundo, sino meros ecos o fatuos reflejos del propio mundo. Así, llevada a su extremo, esta figura del simulacro ontológico como realismo absoluto correspondería, según me parece, a esa otra que, en otro contexto, he denominado “espinosismo fenomenológico trascendental”⁶⁴. Recuérdese que por “espinosismo fenomenológico trascendental” entiendo, al margen de la ontología propia de Spinoza⁶⁵, la concepción metafísica según la cual todo fenómeno, en tanto que mío (en su *Jemeinigkeit*), no sería sino un momento de la auto-reflexividad in-finita de una “substancia fenomenológica” a su vez in-finita; dicha substancia correspondería entonces a la apariencia del simulacro ontológico: apariencia infinita y singular auto-apareciéndose en su aparecer como matriz, por ende universal, de todo aparecer.

Si me parece capital tener en cuenta las distintas posibles figuras del simulacro ontológico, es porque el propio Richir también *parece* defender lo que he designado como la aporía metafísica del espinosismo fenomenológico. ¿Cómo entender, efectivamente, y tal y como lo sostiene Richir, que los fenómenos no están “encerrados en una subjetividad”, sino que está provistos de una “reflexividad propia”, y que hallan su lugar “antes de la distinción entre sujeto y objeto”, que tanto sujeto como objeto no son sino determinaciones segundas respecto de la reflexividad del fenómeno? : otras tantas formulaciones que van desgranándose al hilo de las páginas de la obra de Richir y que *si se interpretan metafísicamente* dibujan perfectamente lo que llamo un spinozismo fenomenológico. Lo cierto es que cuando, en la punta extrema de la hipérbole, insiste Richir sobre el hecho de que “nunca sé si finalmente soy yo quien piensa o si no será otro quien piense en mí”⁶⁶, sería precipitado concluir que los fenómenos se piensan por cuenta propia, o incluso que apenas corresponden a los pensamientos reflexivos de una substancia – “pensamientos” que no serían, en suma, sino los “modos” de una suerte de “substancia fenomenológica” in-finita⁶⁷. Sin embargo, y como el lector habrá sospechado, esta posición hiper-metafísica no es

63 Cf. MP, p. 98. Resulta que, como Richir mostró en sus *Recherches phénoménologiques*, toda apariencia puede, al fin y al cabo, presentarse, *en principio*, como un simulacro ontológico, y ello aun cuando no haya sido, históricamente, el caso, es decir, aun cuando tal apariencia particular no haya conocido, *de hecho*, tal reversión en simulacro ontológico. En las *Méditations phénoménologiques*, Richir precisa que, en cierto modo (y el propio Heidegger así lo experimentó): “a pesar de que, por lo demás, el *Ereignis* tiene más bien, para nosotros, estatuto de fenómeno de lenguaje, tiende a exhibirse, en Heidegger, como el fenómeno por antonomasia, donde la apariencia juega inmediatamente *en su aparecer* o su *alétheia*, por cuanto dicha apariencia se abre inmediatamente a la *Lichtung* que, supuestamente, ha de conferirle *su* fenomenalidad, pero que, “desbrozándose” desde el Ser mismo, y desde la reflexividad retroyectada/projectada en él, adquiere todas las visos del Ser, de la apertura misma, como en una suerte de cogito del Ser de segundo grado respecto del “sí-mismo” propio, y que supuestamente ha de acoger dicha apariencia. No cabe duda, a lo que nos parece, de que el pensamiento de la *Lichtung* es también un simulacro ontológico que pide, a su vez, su propia *epojé* fenomenológica hiperbólica al hilo de la pregunta: ¿qué es susceptible de discernir, desde el punto de vista *arquitectónico*, la *Lichtung* de la *ilusión* de *Lichtung*?” (MP, p. 101).

64 Cf. « Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », *art. cit.*

65 Tomo aquí a Spinoza un poco a la manera del joven Idealismo alemán, en Fichte y Schelling, como representante del dogmatismo absoluto : cf. entre otras, la figura de Spinoza en las diferentes versiones de la *W-L* de Fichte y en el Schelling de las *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, así como el *Sistema del idealismo transcendental*.

66 MP, p. 105.

67 Cf. la célebre definición del “modo”, al principio de la *Ética* : “por modo entiendo (*per modum intelligi*) las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (*Ética*, I, def. V). Citamos la traducción al español de Vidal Peña:

la de Richir. Mi hipótesis de lectura se basa en que Richir, de hecho, elabora su pensamiento de la *epojé* fenomenológica hiperbólica a sobrehaz de la *tensión* entre estas dos figuras antitéticas del simulacro ontológico: la figura “idealista” del cogito y de sus avatares (*Dasein*, etc.), y la “realista” de la “substancia fenomenológica”⁶⁸. Cumple pues insistir en que el fenómeno, tal y como se desprende de la *epojé*, no se reduce ni a su versión idealista, ni a su versión realista (“espinosista”). El texto de Richir es absolutamente claro al marcar su distancia con la versión idealista del fenómeno (el fenómeno encerrado en una subjetividad o un *Dasein*). Sin embargo, una lectura atenta nos enseña que Richir mantiene, también *explícitamente*, su distancia respecto de la otra vertiente – la realista – de la ilusión transcendental. En más de una ocasión, efectivamente, hace notar Richir que los fenómenos “no se piensan solos”⁶⁹. Esta hipótesis, que Richir formula para, al punto, criticarla, delimita, a mi juicio, el lugar arquitectónico de lo que llamo “espinosismo fenomenológico”, y ello a pesar de que Richir la relacione y aproxime, por su parte, a la dificultades ligadas al marco monadológico (Leibniz, Husserl):

“Pero esto no conduce – lo cual sería, por lo demás, otra versión, a decir verdad, más sutil, de la misma ilusión transcendental – a pensar que, por así decirlo, los fenómenos “se piensan solos”. Terminarían por convertirse, cada uno de ellos, en mónadas”⁷⁰.

Si Richir interpreta esta hipótesis como procedente de una “monadología transcendental”, sin duda es por ver de preservar, en su interpretación, la pluralidad originaria de los fenómenos. Sin embargo, la hipótesis “espinosista” que formulo me parece más radical, además de conservar su compatibilidad con la aproximación fenomenológica y crítica del simulacro ontológico propuesta por Richir. De hecho, ocupa el mismo lugar arquitectónico que la hipótesis formulada aquí por Richir⁷¹. Bien entendido, esto requiere abandonar el cuadro monista de la filosofía de Spinoza y considerar, por hipótesis, una substancia fenomenológica infinita al tiempo que profusa y plural. En todo caso, tomar en cuenta, como propongo, estas dos figuras antitéticas del simulacro ontológico ofrece un valiosísimo instrumento para comprender con mayor precisión el estatuto paradójico del fenómeno en Richir: comprendemos que éste ha de pensarse como transitando a medio camino entre estas dos figuras principales del simulacro ontológico. Ambas constituyen, por así decirlo, los horizontes de ilusión del fenómeno. Ahora, sí, de modo más claro, parece que empezamos a comprender que es necesario mantener con firmeza este doble aspecto paradójico del fenómeno: por una parte, el de desbordar siempre la subjetividad, al punto de verse segregado de toda conciencia y de parecer “anónimo”; por otra parte, el de ser siempre fenómeno, es decir, el de ser la vivencia de *alguien*, de *alguno* [de *quelqu'un*].

Continuará...

Spinoza, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2011 (reed).

68 Estamos pues muy cerca, a la vez, tanto del Kant de la *Dialéctica transcendental*, y más particularmente de las antinomias, como también de Fichte, en sus diferentes versiones de la W-L, cuando inscribe su pensamiento en una dialéctica entre el realismo y el idealismo.

69 Por ejemplo MP, pp. 102 & 106.

70 MP, p. 106.

71 La carencia en radicalidad que acusa la hipótesis monadológica reside en que se trata no ya de un monismo absoluto (como en Spinoza), sino de una suerte de dualismo de origen ya que las mónadas no comunican entre sí si no es por mediación divina.

