

## Hipérbole y lenguaje : El “resultado” de la *epojé* hiperbólica

Sacha Carlson

Université Catholique de Louvain (UCL).

Compositor, filósofo, creador de [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal).

Sabemos que la fenomenología original propuesta por Marc Richir en sus distintas obras desde hace ya más de treinta años<sup>1</sup>, se concibe, desde la época de las *Méditations phénoménologiques*<sup>2</sup>, como una refundición de la fenomenología husserliana mediante una radicalización de la reducción fenomenológica<sup>3</sup>; pero sabemos también que en la época de las *Méditations*, el pensar richiriano se entiende también como una reasunción crítica de la cuestión del lenguaje<sup>4</sup>. Quisiera, en el presente artículo, detenerme sobre dicha articulación, tratando de captar cómo, en su obra maestra de 1992<sup>5</sup>, la puesta en obra de lo que Richir llama *epojé* fenomenológica hiperbólica puede abrir un acceso renovado al lenguaje *como fenómeno*.

### §1. La puesta en obra de la reducción fenomenológica

Empecemos por la cuestión de la reducción fenomenológica, que Richir concibe bajo la forma de lo que denomina *epojé* fenomenológica hiperbólica<sup>6</sup>. Con todo, es característico que Richir jamás empiece sus análisis por una explicación directa del propio acto de efectuación o ejecución de la *epojé*. Prefiere proceder lateralmente, decantando su instrumental metodológico propio a partir de sus confrontaciones con concepciones más clásicas de la reducción. Discurrirá, en lo fundamental, con Husserl, Descartes y Heidegger. He ahí, precisamente, lo que

<sup>1</sup> Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, [En torno a la singularidad 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](http://www.laphenomenologierichirienne.org).

<sup>2</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, col. « Krisis », J. Millon, Grenoble, 1992 (que citaré, a partir de ahora, mediante la abreviatura: MP).

<sup>3</sup> Sobre la cuestión de la reducción fenomenológica en Marc Richir, puede consultarse, en español los siguientes artículos de Pablo Posada Varela: “Hipérbole y concreción en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime*” (en *Eikasia* n°34, 2010), “Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir)” (en *Eikasia* n°40, 2011), “Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica” (publicado en 2012 en la revista *Investigaciones Fenomenológicas*). Ver asimismo: Sacha Carlson, « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », tr. espagnole de Pablo 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. espagnole de Pablo Posada Varela, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), pp. 91-106; así como varios de los trabajos presentes en este mismo número de *Eikasia*.

<sup>4</sup> Sobre la cuestión del lenguaje en las *Méditations phénoménologiques*, remito a mi artículo, publicado en este mismo número de *Eikasia*: « Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje » en la excelente versión al español que de él ha hecho Alejandro Arozamena.

<sup>5</sup> Cabría preguntarse por qué privilegio aquí las *Méditations phénoménologiques*, que acabo de calificar de “obra maestra”. Resulta que, al parecer del propio autor, se trata del libro en el que accedió, por vez primera, a una clara vislumbre arquitectónica de las cuestiones y problemas que no había dejado de tratar desde sus primerísimos escritos. Las *Méditations* constituyen, por lo tanto, y según me parece, un texto al que constantemente se ha de volver en aras a comprender el meollo y las dificultades del pensamiento de Richir. No quiere esto decir, claro está, que sus posteriores textos se limiten a repetir lo que en las *Méditations* se establece: más allá de precisiones o ajustes metodológicos, asistimos por veces, en esos textos posteriores, a avances o “descubiertas” decisivas, incluso a auténticos giros o vuelcos como el que resultó del “redescubrimiento” de la *phantasia* en la obra de Husserl (en Hua XXIII fundamentalmente) y que queda plasmado en *Phénoménologie en esquisses* (col. « Krisis », J. Millon, Grenoble, 2000) – obra que muchos consideran como la obra maestra de Richir, incluso por delante de las *Méditations*. Sin embargo, mi hipótesis de lectura consiste en sostener que las *Méditations* son el lugar en el que el meollo y las apuestas fundamentales del pensamiento richiriano aparecen más meridianamente.

<sup>6</sup> En la medida en que, en tiempos de las *Méditations phénoménologiques*, Richir no distingue aún de veras la *epojé* de la reducción, tomaré aquí ambos términos como prácticamente sinónimos.

hemos de empezar por explicar.

Comencemos pues, *en primer lugar*, por la versión husserliana de la reducción fenomenológica. Ésta, en un primer momento, trata de asegurarse del contenido de los pensamientos, reduciendo el hecho psíquico a su esencia, que es esencia intencional, y en orden a la cual la vivencia siempre es tomada como vivencia de algo, con su sentido de ser y su sentido de ser-así – evidentemente, se ha de recordar que este sentido intencional es ya extremadamente complejo ya que abraza múltiples horizontes (internos y externos) que el análisis fenomenológico debe precisamente sacar a la luz. Éste, con todo, no es sino un primer momento de la reducción husserliana, ya que, en un segundo momento, Husserl busca también reconducir estas diversas determinaciones del fenómeno a su fuente última, que es fuente subjetiva, y que describe como la temporalidad pura de una subjetividad transcendental.

Será en este punto, y será en este preciso estrato arquitectónico, donde Richir formule su crítica relativa a la doctrina clásica de Husserl, haciendo valer el hecho de que, considerado de ese modo, el fenómeno siempre – e irremediabilmente – es concebido como *encerrado* dentro de la inmanencia de un ego, es decir, de *un* tiempo, y ello de tal modo que su sentido no puede hacer acontecimiento, es decir, no puede desbordar los marcos de la subjetividad transcendental como lugar de las posibilidades eidéticas. Richir formula esta crítica poniendo de manifiesto el carácter monadológico de la fenomenología husserliana, al menos bajo esa modalidad de presentación o autopresentación<sup>7</sup>, sin prejuzgar, por tanto, de la existencia de otras versiones de fenomenología igualmente operantes – e implícitamente operatorias – en el propio Husserl.

Fue necesario volcarse, *después*, hacia otra versión de la reducción fenomenológica, y que Richir entresaca a partir de una lectura fenomenológica de la duda hiperbólica cartesiana, en contrapunto a una interpretación del ser-para-la-muerte heideggeriano<sup>8</sup>. La diferencia más acusada entre esta versión de la reducción – que, por comodidad, llamo “la reducción cartesiana” – y la practicada por Husserl, estriba en que ya no se hace, aquí, cuestión del contenido de los pensamientos, es decir, del sentido intencional de las vivencias. Dicho de otro modo, la propia intencionalidad y, por lo tanto, también la eidética, quedan aquí fuera de juego precisamente en virtud de la ficción del Genio Maligno. Lo que de esta reducción resulta es la certeza fáctica de existir, y que ya no asegura absolutamente nada en cuanto a los contenidos del pensar, pero que sí asegura la efectividad del cogito fáctico del fenomenólogo que ejecuta esta reducción: en la punta extrema de la ficción activa o fingimiento cartesianos, el filósofo que está meditando no sabe lo que piensa o lo que es, sin embargo, sí que sabe, siempre, y por enigmático que resulte, *que* es y *que* piensa – marcando, este “que”, el “hecho” de la facticidad, como hecho que hace o traba sentido (he ahí su carácter enigmático) más acá de todo sentido intencional (eidético). Cabría pues decir, en dos palabras, que la reducción cartesiana viene a ser, de hecho, la reducción de la intencionalidad a la facticidad

<sup>7</sup> No es esa – y no deja Richir de insistir en ello – sino una vertiente más, acaso la más conocida, de la fenomenología husserliana.

<sup>8</sup> Me he explicado con pormenor sobre el particular en mi artículo : « El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* » (*art. cit.*).

(tomada en el sentido heideggeriano como *mi* facticidad: la facticidad de *mi* ser y de *mi* pensar)<sup>9</sup>.

El texto de las *Méditations phénoménologiques* examina pues la cuestión de la “reducción cartesiana” desde la noción heideggeriana de *facticidad*. Así y todo, también cabe abordar la cuestión por otro flanco, y preguntarse cómo terminan (tras)*pareciendo* las múltiples vivencias que pueblan mi pensar (mi facticidad), no aseguradas ya en punto a sus contenidos (a su esencia), y que, con todo, no dejan de terminar (tras)*pareciendo*. Dos rasgos hay, a este respecto, que convendría subrayar.

Por un lado, parece claro que la ficción activa cartesiana del Genio Maligno hace estallar todas las estructuraciones intencionales y, por lo tanto, que los distintos tipos de vivencia se vuelven, en cierto sentido, equivalentes: la ficción me impide decidir si se trata de un pensamiento, de una percepción, de un recuerdo, de una anticipación, de una conciencia de imagen, etc. Pero, por otro lado, la puesta fuera de curso del sentido intencional del objeto provoca que las apariciones aparezcan de un modo absolutamente singular: lo cierto es que esta puesta fuera de curso no es una supresión (lo cual resultaría imposible), y que si bien ocurre que lo que parece [paraît], ya no parece como la aparición de un sentido intencional mentado, en parte continúa aún pareciendo como aparición potencial *pudiendo* ser retomada dentro de una u otra estructura intencional<sup>10</sup>; sin embargo, por otro lado, también es cierto que la puesta fuera de juego de la intencionalidad hace parecer lo que parece no ya como aparición, sino como *apariencia* o *aparencia*<sup>11</sup>, es decir, como “concretudes<sup>12</sup> fenomenológicas [concrétudes phénoménologiques]” – sobre cuyo estatuto habremos de volver – y que se segregan de todo sentido intencional posible por mor de la posibilidad, que en ellas y desde ellas se incoa, de disponerse de otro modo que como apariciones de un apareciente [apparitions d’un apparaissant], de hacerlo en virtud de “agenciamientos [arrangements]” efímeros e inestables que proceden de “síntesis pasivas” – sobre cuyo complejo estatuto también habremos de volver. He ahí pues aquello a lo que concretamente abre la versión “cartesiana” de la reducción fenomenológica: a la certeza fáctica de existir, junto a una multiplicidad de vivencias que parpadean entre su estatuto de apariciones (de algo) y apariencias (de nada). Nos las habemos, aquí, con una primera figura del parpadeo fenomenológico que habrá de ser analizada por sí misma<sup>13</sup>, pero que no constituye todavía el más arcaico de los parpadeos. Y ello porque, en rigor, aún será

<sup>9</sup> Cf. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. J. Millon, Grenoble, 2000. pp. 478 sqq. Citado, en adelante, mediante las siglas « PE ». Recordemos que el término de *facticidad* – término central en el pensamiento richiriano desde las *Méditations phénoménologiques*, y que está directamente inspirado de Heidegger – designa el carácter de un *hecho que hace sentido*. Así, al igual que Heidegger evoca la facticidad como facticidad del *Dasein*, es decir, como el hecho, para el *Dasein*, de ser-en-el-mundo por cuanto le pertenece comprenderse a sí mismo como ligado, en su “destino”, al ser, tanto (al ser) de sí mismo como al (ser) del mundo; asimismo, interpreta aquí Richir la facticidad de modo cuasi-heideggeriano como el hecho – hecho que hace sentido – de que pienso y de que soy.

<sup>10</sup> Cf. PE, p. 479.

<sup>11</sup> NdT: Tomamos aquí un término que Ricardo S. Ortiz de Urbina rescata del español antiguo y que podría ser adecuado a lo que trata de transmitirnos Sacha Carlson, buen conocedor, por otro lado, de la fenomenología estromatológica de Urbina.

<sup>12</sup> NdT: No hemos elegido el término “concreciones” entendiéndolo que podría conducir a error por cuanto refiere o parece referir “concreciones” propias de registros fenomenológicos más cercanos al mundo de la vida, registros regidos por la intencionalidad. Entendemos también que no es casual que Richir no haya elegido, en francés, la voz “concrétions”, que también existe. Por desgracia, “concretud/es” no existe en castellano. En francés, en cambio, ambos términos “concrétions” “concrétudes” existen. Queremos mantener la diferencia de sentido que hay entre ambos aunque sea a expensas del barbarismo que, en castellano, representa el término “concretud/es”.

<sup>13</sup> Cf. por ejemplo en *L’institution de l’idéalité*. Mémoire des Annales de Phénoménologie, vol. I, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais, 2002 (citado “IId”), pp. 27 sqq. donde Richir analiza esta primera figura del parpadeo fenomenológico entre apariciones y apariencias.

necesario, como veremos, considerar una última versión de la reducción fenomenológica pues, *en último término*, habrá que obrar una distinción suplementaria, a saber, la que lleve a deslindar, respecto de la “reducción cartesiana”, lo que Richir denomina “*epojé* fenomenológica hiperbólica”<sup>14</sup>.

## §2. La *epojé* fenomenológica hiperbólica

Hemos observado cómo Richir modela este instrumento fenomenológico que es la *epojé* fenomenológica hiperbólica al hilo de la crítica frente a lo que, fenomenológicamente hablando, aún hay de impropio en la duda cartesiana. Pero esta crítica ha de entenderse también, de modo más general, como la deconstrucción de lo que denomina el *simulacro ontológico*. Cabe resumir esta deconstrucción en tres tiempos.

*En primer lugar*, hace falta *describir* lo que Richir llama simulacro ontológico como aquella *ilusión* en orden a la cual una apariencia singular (tal o cual “cosa”, pero que Richir interpreta inmediatamente de modo fenomenológico, es decir, como apariencia que, sin embargo, no ejecuta posición alguna de ser) también ha de aparecerse, 1. por un lado, puramente y sin resto a sí misma como aparición de su propia aparición; y, por el otro, 2. Aparecer como siendo el supuesto origen, el fundamento, o la matriz de todas las cosas (fenomenológicamente declinado: de toda apariencia o de todo aparecer).

Si bien, en principio, cualquier apariencia puede desempeñar el papel de simulacro ontológico, sólo ciertas versiones han conocido, de hecho, cierto despliegue histórico: es el caso de Dios, bien conocido por la tradición filosófica, cuando toma la forma del “pensar del pensar” (*noësis noéséōs* : es decir, fenomenológicamente, una apariencia singular que se auto-aparece presentándose y erigiéndose, al tiempo, en fuente o fundamento de todo ser y de toda vida (fenomenológicamente, en fundamento de toda apariencia). Pero también es el caso, más cercano a nosotros, del cogito en Descartes : el ego cartesiano es, ciertamente, “algo”, “una cosa [quelque chose]” (fenomenológicamente hablando, una apariencia singular) que no se sostiene sino por pensarse a sí misma en el cogito (fenomenológicamente, esta apariencia no se sostiene sino de puro auto-aparecerse), siendo, al tiempo, el fundamento universal de todo conocimiento y de todo ser<sup>15</sup>.

*En segundo lugar*, Richir *desmonta* la estructura ilusoria del simulacro ontológico apoyándose sobre la necesaria distinción arquitectónica entre el fenómeno y su fenomenalidad; ocurre que, en rigor, hay que distinguir

---

<sup>14</sup> De hecho, en el fragor de los textos, Richir no siempre distingue claramente entre lo que yo llamo la « reducción cartesiana » y lo que él denomina la *epojé* fenomenológica hiperbólica : le acontece, en particular, considerar la duda hiperbólica cartesiana como intrínsecamente fenomenológica y como procediendo, por lo tanto, de la *epojé* hiperbólica ; asimismo, Richir presenta el parpadeo, en ocasiones, como desprendiéndose de la *epojé* hiperbólica (cf. IId, pp. 27 sqq., antes citado). Es lo que explica con arreglo al « nomadismo » del parpadeo, sobre el que habremos de volver. Pero el rigor arquitectónico requiere la práctica de dicha distinción, aun cuando no siempre resulte localizable según qué ángulo de análisis sea el vigente.

<sup>15</sup> El cogito, ¿fuente del *ser* y no sólo del conocimiento ? Delicada cuestión en Descartes, subrayada, las más veces, por los comentaristas, y que no es otra que la de la relación entre el cogito y el entendimiento divino como fuente de las verdades eternas; la relación, en suma, entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*. Así y todo, la lectura fenomenológica propuesta por Richir le cierra el paso a esta cuestión al tomar el ser no ya metafísicamente sino como “posición” fenomenológica.

con claridad lo que parece [paraît] como fenómeno de *aquello en virtud de lo cual* le fenómeno viene a parecer; un poco – pero *mutatis mutandis* – al modo en que la luz es aquello en virtud de lo cual podemos ver, pero que, en sí mismo, permanece invisible. La fenomenalidad del fenómeno ha sido definida como el movimiento anónimo y sin ipse del fenómeno que parpadea entre su parecencia o apariencia [parution] y su retracción [retrait], movimiento *por el cual* el fenómeno viene a parecer sin por ello engullir aquel para quien hay apariencia. Pues lo cierto es que además del fenómeno y de su fenomenalidad, es también preciso distinguir el pensar como pensar del fenómeno y de su fenomenalización, en suma, el pensar del fenomenólogo que lleva a cabo la *epojé*.

En el *momento de la epojé*<sup>16</sup>, el pensar del fenomenólogo se halla envuelto en el movimiento anárquico y ateleológico de la fenomenalidad, y llega, por lo tanto, a vacilar; sus coordenadas simbólicas se ponen, al punto, a temblar, y ello a tal extremo que el ipse de este pensar se pone a parpadear entre su presencia y su ausencia, como en resonancia con el parpadeo del fenómeno, como si estuviera prendida a la *propia* fenomenalidad de éste; pero estos dos parpadeos no son asimilables el uno al otro, y se ha de mantener pues un desajuste arquitectónico [écart architectonique] entre la fenomenalidad del pensar y la fenomenalidad del fenómeno, a pesar de que, como se habrá adivinado, será finalmente la fenomenalidad del pensar la que permita abrirse a los fenómeno en su fenomenalidad. El parpadeo del pensar, efectivamente, se retrae y contiene siempre, subterráneamente, en sí mismo, como la unidad del impulso de este parpadeo: es lo que Richir llama la apercepción transcendental arcaica y, por así decirlo, inconsciente, de la subjetividad, y que hay que distinguir de la apercepción transcendental inmediata *propia de la consciencia*. El fenómeno es por lo tanto, como he señalado, una suerte de ecuación con tres incógnitas en la que hace falta necesariamente distinguir lo que aparece, la fenomenalidad sin ipse e inaparente, y, por último, el pensar del fenomenólogo. La ilusión constitutiva del simulacro ontológico consiste, precisamente, en recoger todos estos momentos en un solo y mismo fenómeno: de ahí que el simulacro sea, precisamente, una apariencia en la cual se auto-aparecerá la fenomenalidad de todo fenómeno como un ipse; y sólo así podrá parecer como una *apariencia absoluta* en la que se aparece su origen al tiempo que su apariencia misma (el origen como apariencia o la apariencia del origen), pudiendo entonces parecer como la apariencia que da la medida de cualquier otra apariencia.

*En tercer lugar*, tras haber desmontado la estructura ilusoria del simulacro ontológico, Richir deberá, por último, intentar *desactivar* esta ilusión. La cuestión no es fácil pues no basta con haber localizado una ilusión transcendental para neutralizar su efecto<sup>17</sup>.

La estrategia de Richir consistirá entonces en tomar la ilusión transcendental *en su apariencia*, es decir, en el movimiento de su aparecer. Ahora bien ¿cómo aparece el simulacro ontológico? Como una apariencia que *remite* a su origen, es decir, a su aparición, al igual que el aparecer *remite* a una apariencia, la suya, que se da,

<sup>16</sup> Una de las dificultades, de la que tendremos que ocuparnos en breve, estriba en que la *epojé* apenas si dura un instante; instante que Richir asimila al *exaiphnès* platónico ; por otro lado, no es posible instalarse en dicho terreno. La dificultad residirá también en comprender cómo la fenomenología puede entonces reflexionar (y reflejar) [réfléchir] en lengua filosófica lo que tan sólo ha sido entre-apercibido de modo instantáneo.

<sup>17</sup> Tal y como Kant ya lo comprendiera magistralmente : cf. KRV, A297/B353.

supuestamente, como absoluta. Richir intentará poner el acento precisamente sobre esta “remisión”.

No se trata, por lo tanto, de eliminar la ilusión, sino de orientar la mirada sobre el *movimiento* que la hace posible; y ese movimiento es precisamente el de una “oscilación”, el de una “virazón” [revirement]: a través de ello podemos escapar a lo que la ilusión busca hacernos creer, a saber, que el simulacro es una apariencia absoluta y sin resto, es decir, sin ningún género de opacidad. En efecto, si hay movimiento de oscilación, ello significa que hay un *ritmo* de la entrada en parencia [entrée en parution], y que implica, también necesariamente, “momentos” de retracción o de ocultación. Gracias a ese ritmo, que Richir denomina esquematismo trascendental de la fenomenalización, liberará a la apariencia misma de la ilusión trascendental, y será así como Richir podrá tomar el reverso o contrapié del simulacro ontológico, para así hacer valer que el fenómeno, lejos de ser aparición pura, no se sostiene sino de puro estar prendido en ese ritmo esquemático de aparición/desaparición, eso mismo que Richir también denomina “parpadeo fenomenológico”.

Asimismo, cumple señalar que lo que se abre con la *epojé* fenomenológica como *epojé* del simulacro ontológico devuelto a su estatuto de apariencia es una multitud de apariencias parpadeando entre su parencia y su desaparición, entre su entre-apercepción y su disolución. Estos parpadeos, como sabemos, son plurales, y son, a la vez, los que se dan entre los fenómenos y el ipse del fenomenólogo que ejecuta la *epojé*, y ello a pesar del desajuste irreductible, aunque difícilmente ubicable, que, necesariamente, ha de pensarse entre ambos.

### §3. La *epojé* y el lenguaje

Es ahora necesario tratar de ligar toda esta problemática de la *epojé* con la cuestión del lenguaje. La dificultad está en que esta reducción propuesta por Richir es tan sumamente radical que si bien deja surgir los fenómenos, también deja pendiente de resolución lo que constituía el problema que planteábamos de inicio: ¿qué ocurre con el acceso a los fenómenos *de lenguaje* en tanto en cuanto son distintos tanto de los fenómenos fuera de lenguaje como del sistema simbólico de la lengua?

Podemos aclarar un primer punto de forma relativamente fácil: la *epojé* fenomenológica hiperbólica, en tanto que pone fuera de curso de toda fijación de las apariciones como apariciones *de* un apareciente *para* un ego (una subjetividad trascendental, un *Dasein*, etc.), y en tanto que libera al pensar del registro instituido, es, de hecho, y en primer término, una *epojé* de la lengua y de todas las determinaciones que ésta le imprime al fenómeno<sup>18</sup>. El simulacro ontológico procede, en realidad, de la pregnancia de la lengua en el vivir humano. Comprendemos, con mayor precisión, que lo que está puesto entre paréntesis es, en primer lugar, el modo en que el mundo está simbólicamente recortado [le découpage symbolique du monde] en apercepciones de lengua merced a las cuales los seres, las cosas, así como los estados de hecho y estados de cosas son siempre tomados como

<sup>18</sup> Cf. *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992. Citado « MP », p. 331.

momentos significativos (e incluso significantes) inscritos en la significancia *simbólica* del mundo, es decir, tomados siempre como momentos de una presencia que es presencia global del mundo y de la lengua, coextensiva con un ipse parlante y pensante.

Esto no significa que la lengua y sus determinaciones simbólicas queden de este modo suprimidas: esto último sería, sencillamente, imposible. Pero quedan suspendidas durante un instante, el instante de la *epojé*, instante en el que se acentúan los “ángulos muertos” de las apercepciones simbólicas, y donde trasparece la dimensión fenomenológica del mundo como el exceso del sentido sobre el sentido constitutivo de todo sentido<sup>19</sup>, y que jamás puede ser apercebido (en una apercepción), sino solamente entre-apercebido (en una o varias entre-apercepciones). Asimismo, lo que se abre con la *epojé* fenomenológica son los fenómenos *más acá de la lengua*, y que podemos entre-apercebir en el vado de las apercepciones [au creux des aperceptions], es decir “entre los signos” y “entre líneas”, en su proliferación y labilidad originarias, parpadeando entre sus distintos polos posibles, entre su estatuto de apariciones y de apariencias, pero también entre su estatuto de apariencia a pique de [sur le point de] aparecer y a pique de desaparecer.

Con todo, estos fenómenos entre-apercebidos, si no proceden del registro instituido de la lengua, ¿de dónde proceden entonces? ¿Del lenguaje? ¿De lo fuera de lenguaje? En resumidas cuentas: si la lengua queda puesta fuera de juego, ¿qué nos queda en concreto? Para tratar de comprenderlo, podemos partir de esta observación de Richir, en el curso de la tercera *Meditación*:

“La ‘*Sache selbst*’ de la fenomenología es, como sabemos ahora, la facticidad junto con su sentido, de manera indivisa, y donde el ‘*selbst*’ de la ‘*Sache*’ es la propia indivisión, la indivisión misma. Hay pues ilusión transcendental en pretender partir del momento en que la indivisión se marra o equivoca [est manqué] pero busca recuperarse en la circularidad auto-mediatizada y auto-mediatizante del simulacro ontológico”<sup>20</sup>

La “*Sache selbst*” de la fenomenología, es decir, aquello sobre lo que abre la *epojé* fenomenológica hiperbólica, es pues “la facticidad”. No obstante, y como hemos visto, la dificultad reside precisamente en que el término de facticidad es fuente de confusión. ¿Cómo ha de entenderse aquí? ¿Ha de entenderse como *mi* facticidad, en el sentido cuasi-heideggeriano de la facticidad, como hecho que hace sentido en y para un *Dasein* encarnado en su mundo? ¿O acaso hay que interpretarlo de modo más radical, como *la* facticidad anónima del pensar?

<sup>19</sup> Hallamos de nuevo, de este modo, aunque a otro registro arquitectónico, la inspiración propiamente husserliana en punto a la intencionalidad de los fenómenos, definida en las *Meditaciones Cartesianas* (§20) como el rebasamiento (es decir, el exceso) de la intención dentro la intención misma (cf. MP, p. 332).

<sup>20</sup> MP, p. 98.

Como lo he mostrado en otro lugar<sup>21</sup>, la dificultad está en que *la* facticidad no se entre-apercebe sino cuando *mi* facticidad se pone a vacilar, entregándose a la fenomenalidad de los fenómenos; así pues, la dificultad está en que *la* facticidad y *mi* facticidad siempre son entre-apercebidas *de consuno*, es decir, en el parpadeo que las hace revirar, en contrapunto la una de la otra, entre su aparición y su desaparición.

Precisado esto, cabe que vayamos más lejos, y que conjugemos la cita precedente con la indicación que sigue, tan breve como capital:

“ ‘Toda’ facticidad es fenómeno de lenguaje”<sup>22</sup>.

“Toda facticidad”, es decir, no ya “la” facticidad sino cada facticidad “mía” (cada facticidad en su *Jemeinigheit*) como lugar tanto del sentido como de la conciencia – del lenguaje. “Toda facticidad” o “cualquier facticidad” es pues un fenómeno por el que adviene un sentido para mí al tiempo que me reconozco, a la vez, en la apercepción concreta de mí mismo, reconociéndome como distinto del sentido que se está abriendo paso a mí través. Así las cosas, nada nos impide entonces ir un punto más allá y entender *la* facticidad como un fenómeno fuera de lenguaje. Con todo, comprendemos entonces que el fuera de lenguaje nunca está dado puramente en cuanto tal, incluso en el extremo de la *epojé*. Resulta que del mismo modo que *la* facticidad y *mi* facticidad sólo se dan en su parpadeo en eclipses, el lenguaje siempre se da “*al tiempo que*” lo fuera de lenguaje, en un latido en eclipses que *parece* en una misma presencia; lo que significa que lo fuera de lenguaje jamás puede ser apercebido como tal: tan sólo se entre-apercebe en el tiempo de la presencia, es decir, del lenguaje o, dicho con mayor precisión, en los vados [creux] o ángulos muertos de ésta. O, para decirlo de otro modo, con ser cierto que hay institución entre la lengua y el lenguaje, y que se hace entonces posible poner aquélla fuera de juego para acceder a ésta, no es en cambio posible practicar una suerte de *epojé* del lenguaje en aras a abrirse a lo fuera de lenguaje; y ello es así porque no hay relación de institución entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje, ambos encontrándose, irremediamente, “entretejidos” en desajuste<sup>23</sup>.

Se impone, con todo, que seamos más precisos. Si cabe pues asimilar “toda facticidad” a un fenómeno de lenguaje, y *la* facticidad a los fenómenos fuera de lenguaje, esto significa, al cabo, que el lenguaje y lo fuera de lenguaje deben ser considerados como los polos de un parpadeo fenomenológico. Ahora bien, sabemos que tomar uno solo de los polos del parpadeo, aislado, por lo tanto, del otro polo y autonomizado, irremediamente conduce

<sup>21</sup> Cf. mi artículo “El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, *art.cit.*

<sup>22</sup> MP, p. 101.

<sup>23</sup> NdT: Sacha Carlson apunta aquí a algo muy importante que merece la pena explicitar: efectivamente, se trata de dos registros arquitectónicos distintos pero cuya diferencia o desajuste no depende de institución alguna. Esto pone de manifiesto que cabe hacer diferencias arquitectónicas en el seno de lo no posicional. También, correlativamente, que hay transposiciones arquitectónicas, pasos de un registro a otro, cuya matriz o “factor de precipitación” no es, en primer término, obra de una *Stiftung*. Toda *Stiftung* abre un registro arquitectónico pero no todo registro arquitectónico resulta de una *Stiftung*. Por supuesto, no hay *Stiftung* del registro de lo fuera de lenguaje. Ahora bien, tampoco la hay del registro del lenguaje (en el sentido de Richir, y como contradistinto a la “lengua”; de la que, en cambio, sí hay *Stiftung*). Tampoco hay *Stiftung* del registro de la intersubjetividad trascendental y, sin embargo, ésta constituye un registro.



a la ilusión transcendental. Hay que preguntarse pues por la legitimidad que hay en hablar de lenguaje y de fuera de lenguaje *separadamente*, es decir, casi como si de dos “realidades” distintas se tratara. Evidentemente, sólo por *abstracción* cabe tratar ambas instancias separadamente. Así, y en último término, ¿en qué medida – podríamos entonces preguntarnos – esta abstracción no procedería, a su vez, de una ilusión transcendental?

Comencemos por ponderar lo que esta abstracción buscar pensar, a saber, la distinción entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje: ¿cuáles son los rasgos específicos que permiten justificar, al menos en el punto de partida, dicha distinción? Richir explica que en el extremo de la hipérbole, en la parecencia o el parecer infinitamente móvil de los fenómenos podemos discernir dos tipos de “movimiento”: dos tipos de “reflexividad” escribe Richir, y que tienen, cada una, su *estilo* y *ritmo* propios – pertenecen, cada una, a un *esquematismo* específico. Richir distingue pues:

“[...] la ‘reflexividad’ sin ipseidad de los fenómenos en su fenomenalidad y la reflexividad teleológica sin concepto y provista de ipseidad del sentido haciéndose, de los fenómenos de lenguaje en su facticidad”<sup>24</sup>.

Está pues, por un lado, el movimiento (la reflexividad) de los fenómenos en su fenomenalidad, es decir, como hemos visto, en su movimiento in-finito y anónimo, sin ipseidad, en su parpadeo entre la aparición y la desaparición, parpadeo a través del cual los fenómenos ya no parecen como tal o cual fenómeno, sino más bien como el surgimiento “al mismo tiempo que” la evanescencia de múltiples fenómenos potenciales – y donde este “al mismo tiempo” no designa ya, aquí, la “estancia [séjour]” de una presencia, sino *el instante* de la *epojé*, en el que todo fenómeno no parece sino en su inminencia, es decir, como ya siempre *demasiado* pronto o *demasiado* tarde; este “demasiado” marca el exceso o el defecto de lo fuera de lenguaje respecto del tiempo de la presencia, es decir, respecto de la temporalización en lenguaje.

Esta reflexividad de los fenómenos, reflexividad sin presencia y sin ipse, no es pues extensiva a una temporalización/espacialización en presencia; es, más bien, del orden de una proto-temporalización/proto-espacialización cuyo ritmo o esquema es el puro parpadeo de los fenómenos entre sus parecencias y desapariciones, parpadeo mediante el cual estos parecen como infinitamente determinables y cuantificables: he ahí el esquematismo transcendental de la fenomenalización (fuera de lenguaje) que ya pusieran de manifiesto las *Recherches phénoménologiques*. Así y todo, hay, por otro lado, una reflexividad propia de los fenómenos de lenguaje. Éste es teleológica, lo cual significa que el movimiento que caracteriza el despliegue del lenguaje es siempre el de una *búsqueda*, una *mira* [visée]<sup>25</sup> o un *mirar por* pero sin que lo que se busca esté dado *a priori*: es la razón por la cual

<sup>24</sup> MP, p. 118.

<sup>25</sup> NdT: Sería inadecuado, en este caso, traducir por “mención”. No se trata aquí de una *Meinung*. Recordemos que tanto la reflexividad anárquica y a-teleológica de la reflexividad fuera de lenguaje como la reflexividad teleológica de lenguaje (en el sentido de Richir) son ambas reflexividad *sin concepto* en el sentido de la *Crítica del Juicio* de Kant como se señala más adelante. El *ipse* del fenómeno en pos de cual cabe ponerse permite e incluso obliga, precisamente, a pensar una reflexividad teleológica *sin concepto*. De la reflexividad no teleológica (y, *a fortiori*, *sin concepto*) del fenómeno fuera de lenguaje sólo resulta una simple cohesión (*sin concepto*): la que procura, precisamente, dicha

Richir, parafraseando al Kant de la tercera *Crítica*, habla de una teleología *sin concepto*, es decir, sin un concepto dado de antemano que proveería *a priori* el término de la búsqueda o siquiera sus rasgos fundamentales.

Lo que distingue fundamentalmente a este segundo tipo de reflexión, descansa en el hecho de que se articula alrededor de dos ipseidades que buscan estabilizarse en una *presencia*: el ipse del sentido buscado que, si bien jamás queda poseído del todo, *trasparece* siempre al movimiento de su búsqueda, y el ipse de aquel para quien hay sentido, y que en cierto modo se despega asimismo de la búsqueda del sentido por cuanto el sentido se vigila y super-visa [sur-veille] siempre para retomarse constantemente con vistas al sentido que queda por hacer. El estilo, el ritmo o el esquema propios de esta reflexividad es también el de un parpadeo, pero siempre articulado en torno a una ipseidad: ya no se trata, por tanto, del parpadeo entre la presencia y la ausencia del ipse, sino del parpadeo, *a sobre haz del ipse* [à même l'ipse], de las apariciones entre su estatuto de apariciones con vistas a *tal* sentido, y su estatuto de apariencias, meras apariencias en las que las apariciones ya no parecen ligadas a *tal* sentido, sino que remiten a otros sentidos posibles o transposables no presentes (i.e. virtuales).

Pero volvamos a la cuestión inicialmente planteada: ¿qué es lo que me permite describir cada una de estas reflexiones por sí misma? ¿No supone ello caer en una ilusión trascendental? Por supuesto, comprendemos que esta distinción no es gratuita puesto que es el ipse lo que permite incoar tal distinción por cuanto la *epojé* fenomenológica abre sobre fenómenos que parecen *a la vez* con y sin ipseidad – en el extremo de la hipérbole, conviene recordar, los fenómenos parpadean entre su presencia (con ipse) y su ausencia (sin ipse).

Pero acaso no es abusivo tratar ambas reflexiones separadamente, es decir, como si pudieran operar de modo independiente. Diré muy claramente lo que me parece ser la posición más *practicada* que *afirmada* por Richir desde sus *Meditaciones*: no es posible hablar de los fenómenos y describir sus diferentes momentos sin caer, inevitablemente, en la ilusión trascendental constitutiva de la fenomenalidad; no es pues posible describir *por sí mismos* los diversos “momentos” que pueden ser decantados en el campo fenomenológico con la ayuda de la *epojé* fenomenológica hiperbólica – y ello porque cada uno de estos “momentos” jamás puede constituir una “mismidad”. Es el hecho de tener en cuenta, de inicio, la ilusión trascendental que acompaña toda reflexión sobre el fenómeno, lo que configura el estilo particular de la fenomenología de Richir y la hace tan difícil.

Esto marca una diferencia notable con las fenomenologías más clásicas de Husserl, Heidegger o Merleau-Ponty, en las que la ilusión trascendental se halla *aparentemente* ausente, pero donde esta apariencia no es sino la marca de que también está jugando en ellas, incluso haciéndolo de modo masivo, precisamente de cuan inadvertida; y comprendemos que la fenomenología de Richir es, al menos en su arranque, acaso más de inspiración crítica (Kant, Fichte) que clásicamente fenomenológica. La hipótesis de trabajo de Richir me parece ser la siguiente: se trata de tener en cuenta que si es imposible escapar a la ilusión trascendental aun cuando hay, de hecho, pensar del fenómeno – puesto que este pensar se apoya necesariamente sobre uno de los polos del parpadeo, eclipsando así toda una dimensión del fenómeno –, esta ilusión puede al menos quedar *parcial* y *localmente*

---

reflexividad.

desactivada. Esto último sí puede lograrse, y Richir trabaja en ello fajándose, por así decirlo, en distintos frentes:

Por una parte, se trata de legitimar cada distinción operada a través de una atestación fenomenológica, al menos indirecta. De ese modo, la fenomenología richiriana queda profundamente marcada por la fenomenología husserliana (que no heideggeriana). Se trata, más en particular y para la cuestión que aquí nos ocupa, de mostrar la necesidad *fenomenológica* de una distinción entre los fenómenos de lenguaje y los fenómenos fuera de lenguaje; para ello, se trata de exhibir fenómenos concretos y familiares que atesten algún género de vínculo o agarre entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje; o, a la inversa, que atesten una carencia en fuera de lenguaje: he ahí el caso de determinadas patologías mentales que se explican por una cerrazón del lenguaje sobre sí mismo (y una correlativa exclusión de lo fuera de lenguaje).

Por otra parte, es evidente que una perspectiva única sobre el fenómeno no puede sino engendrar una ilusión masiva. He ahí por qué Richir practica lo que denomina, con Husserl, el método en zig-zag: nunca instalarse demasiado tiempo en determinada postura de acercamiento a los fenómenos, sino cambiar sin tregua el ángulo de ataque. Por lo demás, es eso también lo que vuelve los textos de Richir tan abstrusos: nunca la perspectiva sobre la cosa (*Sache*) descrita dura lo suficiente como para quedar plenamente establecida y tematizada. En cierto sentido, la ilusión es combatida mediante el propio movimiento del pensar fenomenologizante que, en sus incesantes zig-zags, *busca* plegarse a los parpadeos fenomenológicos, pero siempre (como, por otro lado, es inevitable que así sea) *desde la propia lengua de la filosofía*.

