

# El sentido fenomenológico de un más allá del giro copernicano

**Pablo Posada Varela.** Université Paris - Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal  
pablosadavarela@gmail.com

## Sumario

§ 1. Lo propio de la fenomenología

§ 2. Lo simbólico y lo fenomenológico

§ 3. El fenómeno de lenguaje. Desajuste interno y transpasibilidad

§ 4. La reflexividad del fenómeno (como reflexividad suya)

§ 5. El sentido de una "constitución" transcendental periférica o desalineada

§ 6. Autonomización del fenómeno e inminencia de ausencia: el más allá del giro copernicano

## § 1. Lo propio de la fenomenología

¿Qué es "el fenómeno"? ¿qué decir de esa suerte de materia quintaesenciada que, sin confundirse con la experiencia, parece hecha de su misma "materia" o "estopa"? Observemos, primero, que el fenómeno alberga, por lo pronto, un mínimo de consistencia que promete efabilidad o, cuando menos, una no arbitrariedad. El fenómeno atesora, en segundo lugar, relevancia. Delimita un lugar estratégico. Efectivamente, guarda el fenómeno una sorprendente *preeminencia* respecto del mundo o de sus cosas: el mundo se da – reza el a priori de correlación – en la experiencia que de él hacemos. "Transcendental" es, precisamente, el nombre que recibe dicha preeminencia. Diremos pues que lo fenomenológico es "transcendental" respecto del mundo; pero también respecto del yo o de su "realidad" pues ésta habrá de anunciarse, antes, en jaez de fenómeno. En esta preeminencia se basa la relevancia filosófica de la fenomenología misma. Ahora bien ¿cuál es la especificidad del transcendentalismo fenomenológico? ¿acaso no ha habido otros transcendentalismos y una perspectiva transcendental anterior – por lo pronto históricamente – a la fenomenología? Esta pregunta inaugura, en cierto sentido, el proyecto richiriano. De ahí que halle, en los términos del pensador belga valón, una formulación muy precisa: ¿hay un *más allá del giro copernicano*? Es decir, un *más allá* que no vuelva a caer *más acá*, esto es, que no vuelva a un realismo ingenuo, pero que sea distinto y

---

• Dominique Pradelle ha expuesto con mucho tino la idea de un más allá del giro copernicano como propia del proyecto de Husserl. Cf. PRADELLE, Dominique. *Par-delà la révolution copernicenne*. PUF, Paris, 2012. Precisamente por ello sostenemos que Richir es, en sentido estricto, un continuador de Husserl. Seguimos con mucho más detalle esa pista interpretativa en un artículo de próxima publicación (cf. POSADA VARELA, Pablo "La especificidad de lo fenomenológico. Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano", por publicarse en el Anuario Colombiano de Fenomenología) del que el trabajo presente es, en algunos puntos, una versión reducida por centrarse más en la figura de Richir (en consonancia con el texto de Joëlle Mesnil, contenido en este mismo número de *Eikasía*) y no en la de Husserl y la fenomenología en general.

más fundamental que el giro copernicano mismo (i.e. el obrado por el idealismo clásico)?<sup>2</sup>

¿Cómo pensar una “autonomización” del fenómeno? El tratamiento de esta cuestión requiere ahondar en la problemática relación entre lo fenomenológico y la experiencia. Habíamos rozado el problema en la primerísima frase de este trabajo, al hacer notar que el fenómeno es de la misma “materia” o “estopa” que la experiencia sin por ello confundirse con ella. Adelantemos que esta difícil cuestión puede desarrollarse merced a los conceptos richirianos del “porte-à-faux” (el desaplomo, el vilo, el estar en falso, el doble fondo) y del “écart” (el desajuste, el margen, una suerte de distanciación activa e inherente, anterior a todo polo preexistente). Lo fenomenológico pertenece, en suma, a la experiencia pero al mismo tiempo se distingue de ella. Efectivamente, si se diera una coincidencia plena, nuestra experiencia sería una perfecta y continua tautología. Nos veríamos, en últimas, abocados a pensar una suerte de diferenciación de la experiencia respecto de sí misma. Adelantemos, siquiera formalmente, algo sobre el particular.

Esta diferenciación – su consumación o, por lo pronto, su inercia de consumación – viene impulsada nada más y nada menos que a la mentada *autonomización* de lo fenomenológico. Dicha autonomización se anunciará, como veremos, bajo la forma de un parpadeo fenomenológico y se transmitirá a la *autonomización* del proceso mismo de fenomenalización. Ahora bien, autonomización de lo fenomenológico ¿respecto de qué y respecto de quién? Respecto de la experiencia (sin separarse completamente de ella), y respecto del sujeto o del pensar (sin situarse en franca secesión respecto de ambas instancias<sup>3</sup>). Lo difícil será no entender esa autonomización como un retorno a un realismo clásico. La autonomización de lo fenomenológico no recupera un “en sí” independiente del sujeto, no se salda con una vuelta a un mundo real ajeno y anterior a la experiencia, es decir, al *más acá* del giro copernicano.

46

El parpadeo fenomenológico es lo que, en última instancia, constituye la atestación de la independencia relativa del latido del fenómeno (fenomenalizándose) respecto de la experiencia. Sin serle exterior, el fenómeno no coincide del todo con el mero pulso de la experiencia. Una perfecta coincidencia nos llevaría a posiciones semejantes a las de la fenomenología de Michel Henry. En palabras de Richir –

Enero  
2017

<sup>2</sup> Cf. RICHIR, Marc. *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haya: M. Nijhoff., col. Phaenomenologica Vol. 73, 1976. Para un examen detallado de las implicaciones filosóficas e históricas de esta obra, y de esta noción inaugural de Richir (la del *más allá del vuelco copernicano*), pueden consultarse los capítulos I y II de la monumental tesis que Sacha Carlson ha dedicado al desarrollo del pensamiento de Marc Richir. Cf. CARLSON, Sacha. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*. Tesis defendida en abril de 2014 en la UCL (Universidad Católica de Lovaina) bajo la dirección de Michel Dupuis y Guy van Kerckhoven. Precisiones muy esclarecedoras sobre la estructura de esta tesis están disponibles en español en el artículo siguiente: CARLSON, Sacha. "El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir". En: *Eikasía, revista de filosofía*. Vol. 58, 2014, pp. 9-40. <http://revistadefilosofia.com/58-00.pdf>. Por lo que a nosotros cuenta, así como a este trabajo y a otros anteriores, intentamos captar este más allá del giro copernicano pensándolo en su coalescencia con la *epojé* hiperbólica, y desde la idea de un fenomenologizar en parte puesto a contribución de la fenomenalización del fenómeno, lo cual se da en los casos de constituciones no estándar o constituciones en régimen de "desalineamiento transcendental". A este respecto cf. POSADA VARELA, Pablo. "Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental". En: *Eikasía* Vol. 58, 2014, pp. 103-124. <http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf>. Volveremos sobre estos puntos más adelante.

<sup>3</sup> Lo cual sería lo propio de las escisiones psicopatológicas y reificadas.

acertadas en este punto – se trataría de una fenomenología sin fenómenos, de una fenomenología donde sólo habría fenomenalidad, o donde la fenomenalidad misma sería el único fenómeno. Así, no habría parpadeo fenomenológico y la fenomenalización jamás tendría la densidad de un proceso susceptible de notarse: engullido por el lugar que lo acoge (por ejemplo la vida autoafectándose), el fenómeno pasaría inadvertido (sólo se fenomenalizaría el fondo mismo de los fenómenos). Richir busca devolverle a lo fenomenológico su alteridad y su pluralidad. Lo fenomenalizado son los fenómenos y no la fenomenalidad misma.

Con el fin de confluir hacia el medio de lo (nada más que) fenomenológico de modo *concreto*, esforcémonos ahora en partir desde su extremo opuesto: el de su forzamiento aperceptivo, pues es ahí, en el medio de lo simbólico, donde suele bañar nuestra experiencia y desde ahí, *desde* ese medio ciertamente heterogéneo, desde donde lo fenomenológico es, nos dirá Richir, "entre-apercebido". Lo cierto es que no podemos saltar por encima de las apercepciones de lengua (y de la institución simbólica en general) pues éstas son un componente fundamental de uno de los terrenos privilegiados de la atestación concreta del fenómeno: el del sentido haciéndose.

Una vez esbozada cierta delimitación abstracta de lo fenomenológico puro, dirigiremos nuestros pasos hacia el terreno, más concreto, de su atestación en el seno de lo que Richir llamaría un "fenómeno de lenguaje"<sup>4</sup>. Precisamente por ello es obligado hacer una breve cala en la institución simbólica y las apercepciones que ésta vehicula y que no dejan de instilar en nuestra experiencia todo género de forzamientos y substrucciones.

## § 2. Lo simbólico y lo fenomenológico

47

Señalemos, en primer lugar, que la institución simbólica es necesaria para todo "sentido haciéndose". Ésta puede, claro está, evolucionar y elaborarse desde dentro. Ahora bien, en cualquier caso, extrae su vitalidad, su diferencial de elaboración y novedad, su porción de imprensabilidad (o *unvordenklichkeit* que diría Schelling) del ámbito de lo fenomenológico puro. La institución simbólica representa el orden *ya constituido* o, mejor dicho, el orden de lo *reconocible*, el depósito de identidades aperceptivas a que recurrir, y que, en todo momento, nos permite reconocernos, proyectarnos y narrarnos.

Enero  
2017

Así, la institución simbólica está pues constituida, en lo esencial, por lo que Husserl denominaba *Stiftungen* y *Urstiftungen*. Lo instituido (*gestiftet*) reviste la forma de una apercepción respecto de una multiplicidad o indeterminidad fenomenológica que la desborda. Ahora bien, la especificidad de lo simbólico no reside en el hecho de verse desbordado por lo fenomenológico, sino antes bien en el hecho de *gestionar* o *negociar ilegítimamente* ese desbordamiento recurriendo a un *rebasamiento* no

<sup>4</sup> Para un análisis pormenorizado del concepto richiriano de "Fenómeno de lenguaje": cf. CARLSON, Sacha: "Aproximaciones richiriana a la fenomenología del lenguaje". En: *Eikasía* Vol. 47. 2013. pp. 363-388. <http://revistadefilosofia.com/47-18.pdf>. en una excelente traducción de Alejandro Arozamena. Cf. también: POSADA VARELA, Pablo: "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir". En: *Revista filosófica de Coímbra*, Vol. 46. 2014. pp. 397-428. Fundamentalmente los puntos 4 y 5 (pp. 413-427) titulados respectivamente "¿Qué es un 'fenómeno de lenguaje'?" y "La temporalización del fenómeno de lenguaje y el sentido de una arquitectónica fenomenológica".

fenomenológico de lo fenomenológico. Efectivamente, el problema no está tanto en el desbordamiento, sino más bien en el *lugar* en el que (y hacia el cual) éste se produce. Así, la experiencia, cuando está a vueltas con un sentido por hacer, puede verse desbordada *aunque dentro de los límites* de lo fenomenológico mismo, según un desfase *intrínseco* a lo fenomenológico. Sin embargo, lo simbólico gestiona la proliferación fenomenológica justamente al abandonar el estricto plano de lo fenomenológico, rebasándolo incluso simbólicamente con la ayuda de todo un sistema de forzamientos aperceptivos relativamente extrínsecos al campo fenomenológico. Hay pues desbordamiento simbólico de lo fenomenológico en el sentido de un englobamiento – siempre sobresimplificador – que lleva la indeterminación fenomenológica a una suerte de *encuadramiento* con arreglo a un *tipo* aperceptivo que permite y promueve un reconocimiento y, de resultas de ello, la posibilidad, para el sí-mismo humano, de orientarse en el campo de la experiencia.

Nuestra experiencia, claro está, tiende a este género de desbordamientos simbólicos de lo fenomenológico que, desde lo alto de dicho rebasamiento, lo reencajan y reencuadran. La dificultad de atenerse a los límites de lo estrictamente fenomenológico es debida, en gran parte, a la connivencia o incluso a la colusión entre apercepción y auto-apercepción. Precisamente este extremo hace de la reducción de lo simbólico a lo fenomenológico una tarea tan sumamente ardua: el germen del desvío, del rebasamiento ilícito está ya en nosotros mismos, en las apercepciones que nos conciernen. Somos *nosotros mismos*, en nuestra identidad, quienes estamos en juego en la suspensión reductiva; así, la reducción siempre se hace a riesgo del sí-mismo en su identidad, amenazada por la liberación de lo fenomenológico como tal.

El esfuerzo de Richir consistirá en recuperar, por entre esta malla aperceptiva, el fenómeno como nada sino fenómeno, es decir, el fenómeno exento de apercepciones, lo cual no quiere necesariamente decir que esté exento de "sentido" o de un sentido por hacer que, antes bien, estará, como veremos, *entre-apercebido*. Sólo así es posible comprender la viveza del funcionamiento aperceptivo mismo. *Grosso modo*, el análisis fenomenológico se revela, en este sentido, como indisociable del análisis de las instituciones simbólicas. Así, el hacerse del sentido es indisociable de un determinado recurso a lo simbólico. En otras palabras: sólo desde la experiencia del fenómeno como nada sino fenómeno tomamos relativa conciencia de las substrucciones aperceptivas. Y sólo a la luz de esta experiencia se nos ofrece la posibilidad de una verdadera re(con)ducción arquitectónica de los diferentes estratos aperceptivos de tal suerte que las apercepciones que en ellos habitan se nos aparecen, de repente, como cuestionables, contingentes, surgidas de un "hiato" respecto de lo fenomenológico.

Frente a este rebasamiento respecto de lo fenomenológico que introduce lo simbólico (rebasamiento de sobrevuelo que induce un sobreseimiento de la concrecencia), hemos de retornar a esa otra posibilidad de la experiencia que consistiría en un rebasamiento concreto del pensar por lo fenomenológico cuando aquél se sorprende a sí mismo a vueltas con un sentido haciéndose, pero en una relación diamétrica (y no metamétrica) con el mismo (por retomar la expresión del filósofo español Gustavo Bueno). ¿Qué decir al respecto?

### § 3. El fenómeno de lenguaje. Desajuste interno y transpasibilidad

Efectivamente, la práctica de la fenomenología entiende habérselas con el fenómeno comprendido como *Sache*, como concretud. Ahora bien, esta concretud jamás está completamente dada, y jamás se da *ante* la conciencia, como si su esencial tendencia a la desfocalización fuera la cifra de su transcendencia. El fenómeno toma siempre el contrapié de la conciencia. Así, el fenómeno es siempre lo que, anunciándose a la conciencia, termina por eximirse de la misma. No obstante, esta exención no es la propia de un *rebasamiento masivo*<sup>5</sup>. De ser así, no habría siquiera fenómeno que constatar. Se trata, antes bien, de un *rebasamiento concreto* merced al cual la conciencia puede sentirse o notarse rebasada. Rebasada no sólo respecto del fenómeno, sino respecto de sí misma por lo que de afectividad moviliza o con-trae consigo el fenómeno.

En todo caso, ambos rebasamientos (i.e. el rebasamiento fenomenológico por un lado, y el rebasamiento ontológico, objetual, o incluso simbólico por el otro) no son, claro está, del mismo género. Ni siquiera son coextensivos. Ocurre como si, sencillamente, se enjaretasen sin solución de continuidad de tal suerte que el segundo tomase el relevo del primero y lo prolongase. Digamos que el hecho de que la conciencia vaya más rápida y más lenta que sí misma, y que en ningún momento consiga coincidir consigo, es la atestación misma de la transcendencia de mundo de los fenómenos, y atesta, asimismo, que dicha transcendencia pertenece a la pura fenomenalidad de los fenómenos, es decir, de los fenómenos como *nada sino* fenómenos.

Experimentar, a sobrehaz de la conciencia, esta transcendencia – cuya atestación se cifra en el desfase interno a una fase de presencia de un sentido haciéndose – manifiesta también que dicha transcendencia no procede de ningún género de exceso ontológico trans-fenomenológico, sino de una transcendencia fundamental exclusivamente inscrita en la fenomenalidad<sup>6</sup> misma. Contra la supuesta imposición masiva de objetos mundanos o de significaciones ya siempre hechas, la irrupción del fenómeno está, al menos en parte, *en fase* con la conciencia. Se trata, en rigor, de un desfase concreto, de un desfase que no es ruptura ni rebasamiento masivo, de un desfase en fase o que, por así decirlo, permite una transpasibilidad *interna* a la fase.

Vistas las cosas desde otro ángulo, y retomando cuestiones a que aludían las primeras líneas de este trabajo, la inasibilidad del fenómeno se deja, en cierto modo, comprender como inasibilidad de la conciencia respecto de sí misma. El fenómeno revela a la conciencia esta parte de sí misma insospechada. Revela también recursos inadvertidos (por lo que hace a la posibilidad de hacer sentido), recursos con los que no se contaba, y sobre los que la vigilia no tiene poder alguno, recursos que no están disponibles, que, por lo tanto, no son movilizables a placer. El fenómeno induce, en nuestra afectividad, la emergencia inopinada de una parte concrecente, y tras la cual la conciencia corre. Dicha parte afectiva profunda se pone a "concrecer" con lejanías

---

<sup>5</sup> Lo cual corresponde, en cambio, al caso del trauma, y no – contra lo que pudiera parecer – al de la experiencia de lo sublime. Richir constata que se trata, en este último caso, del único fenómeno de exceso que, rebasando masivamente la subjetividad, no resulta, a pesar de todo, traumático. Su exceso se traduce por una *Spaltung* dinámica, una incitación a hacer sentido, a fenomenalizar.

<sup>6</sup> Dicho de otro modo, una transcendencia propiamente "transcendental", es decir, transcendental-fenomenológica.

de mundo, quedando lo uno suspendido a lo otro. Ahora bien, esta parte escapada o en vía de escape no es una parte alienada, enfilada por la vigilia.

Efectivamente, y haciéndonos eco de esto último, hay, a decir verdad, varios tipos de indisponible, varios tipos de ausencia. Hay ausencias en fase con la fenomenalización, y ausencias que, gravitando en torno a ella, la polarizan de modo intrínseco e inducen, como dice Richir, "lagunas" o "ángulos muertos" en el proceso de génesis de sentido, pudiendo éstas llegar a tener consecuencias psicopatológicas. Así, conviene distinguir cuidadosamente lo que, por un lado, es una *no presencia* que, sin embargo, contribuye al sentido y, por el otro, una ausencia que procede del inconsciente (simbólico), y uno de cuyos orígenes podría residir en una experiencia traumática (y que termina revirtiendo en una *no experiencia*). Este último tipo de ausencia arraiga y se potencia desde la estructura de la imaginación, pero sin que, claro está, la sola *Stiftung* de la imaginación haya de conducir a desarreglos afectivos. Antes bien, quedan éstos potenciados por la estructura misma de la imaginación en tanto en cuanto la imaginación provee, desde las características estructurales que le son propias, el modo en el cual una ausencia *en secesión* induce sus típicos efectos. Sin embargo, esta ausencia no ha de confundirse con la de los fenómenos de mundo ni, correlativamente, con la de la conciencia, también ausente a momentos o, cuando menos, en desajuste respecto de sí misma. Esta última, que es ausencia de tipo fenomenológico, contribuye al hacerse del sentido, mientras que aquélla, mero vacío simbólico, agravada, por así decirlo, por la estructura de la imaginación, impide el quehacer del sentido y provoca lo que Richir llama "lagunas en fenomenalidad".

El desajuste interno de lo fenomenológico respecto de la fase de presencia de un determinado campo fenomenológico no constituye un desfase por siempre desfasado (escisión psicopatológica) sino un desfase-en-fase. Este desfase-en-fase contribuye a relanzar el hacerse del sentido. Así, este desfase, para mantener su condición de fecundo, se guarda de bascular en simple secesión, mereológicamente traducida en una configuración hecha no ya de partes concrecentes absolutamente dependientes, sino de todos concretos relativamente independientes.

A la luz de lo que llevamos dicho, contentémonos siquiera con un esbozo mereológico de esta diferencia de rebasamientos, que también es, como acabamos de ver, diferencia entre tipos de ausencia. Así, diremos que el desfase interno o desfase en fase (o *de* la fase) no rompe la dimensión o el campo de los fenómenos como tejido concrecente de nada sino partes, es decir, no introduce, en el campo transcendental,

<sup>1</sup> El punto de vista mereológico y la idea de las partes que sólo pueden ser partes permite una concepción "positiva" de la suspensión fenomenológica. La concepción positiva de la suspensión conceptúa mereológicamente lo suspendido como lo que queda expuesto a concrecencia. A este respecto, Cf. POSADA VARELA, Pablo. "Concrecences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les conséquences contre-ontologiques de la réduction méréologique". En: *Eikasía*. Vol. 49. 2013, pp. 281-306. <http://revistadefilosofia.com/49-14.pdf>

<sup>2</sup> Cf. RICHIR, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Jérôme Millon. 2004.

<sup>3</sup> Cf. RICHIR, Marc. *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon. 1988.

y merced a un fenomenologizar de sobrevuelo<sup>10</sup>, todos relativamente independientes. Por el contrario, mantiene a las partes, a pesar de la violencia de su disyunción, en su estatuto de nada sino partes, apostando por el hecho, a todas luces paradójico, de que precisamente en jaez de absoluta dependencia mereológica se revele, en su máxima concreción y a la menor distancia fenomenológica posible, el *sentido* de la irreductibilidad y heterogeneidad de las partes<sup>11</sup>. Precisamente por ello puede este desfase intrínseco contribuir, sin infundir polarizaciones extrínsecas, a la *vivacidad* del sentido haciéndose. Esta modalidad del rebasamiento, al tiempo que observa la cláusula final del *Principio de todos los principios*, dibuja relaciones muy particulares entre la experiencia o el pensar (un pensar que no es de sobrevuelo, ni se sostiene en el firmamento de las apercepciones) y el fenómeno. La experiencia del sentido haciéndose o de la fenomenalización de un sentido constituye un revelador privilegiado de este desfase intrínseco, de este desfase en fase con la experiencia de tal forma que esta última se vea ahondada, ampliada, y no escindida.

#### § 4. La reflexividad del fenómeno (como reflexividad suya)

Intentemos aproximarnos al movimiento de fenomenalización del fenómeno, a la dinámica de *reflexividad* – pronto aclararemos este punto – del fenómeno mismo, comprendido, asimismo, como parpadeo fenomenológico. Retomemos esta polaridad que hallamos en todo fenómeno concreto (o concretizándose) y que hace de él algo relativamente instituido y fijado de un lado, y salvaje del otro. Polaridad

---

<sup>10</sup> Dicho también de forma muy esquemática, y sin abandonar el terreno del análisis de inspiración mereológica, quizá cabría arriesgar la siguiente contraposición, interna, esta vez, al desfase que hemos llamado "desfasado", "por siempre desfasado", i.e. irrecuperable (al menos tal cual) para una determinada fase de presencia: 1) si dicho desfase desfasado está empuñado por el sujeto, tenemos un caso parejo al de la metafísica; 2) si dicho desfase desfasado funciona anónimamente, sin estar empuñado por el sujeto, entonces tenemos un franco caso de psicopatología. De este modo, la traducción mereológica de algunos análisis fenomenológicos de ciertas psicopatologías (no es lo mismo la histeria, que la perversión, o la esquizofrenia, que la manía, la depresión o la fuga de ideas) es objeto de algunos de nuestros trabajos en curso. De entrada puede uno consultar: POSADA VARELA, Pablo. "Quelques réflexions sur le fourvoiement présomptueux comme forme manquée de la présence", in *Eikasía*, n°53, diciembre de 2013, pp. 75-96. <http://revistadefilosofia.com/53-05.pdf>. También pueden consultarse los extraordinarios trabajos de Joëlle Mesnil publicados en *Eikasía* o su más reciente artículo: MESNIL, Joëlle. "'Constructions' spéculatives et 'constructions' phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie" in *Annales de Phénoménologie* n°14/2015. Parte de estos análisis contempla lo que dicta la correlación fenomenologizante citada más arriba, y complementaria de la correlación transcendental. Así, la configuración mereológica propia de cada campo psicopatológico implica un determinado fenomenologizar; y ello, de acuerdo con esas implicaciones específicamente fenomenologizantes que Fink estudió en su *Sexta Meditación Cartesiana*, y que precisamente conforman una correlación fenomenologizante. Evidentemente, en este campo de análisis cobra una insospechada pertinencia el concepto finkeano de "anonimato fenomenologizante", y cuya especificidad y riqueza se han visto sistemáticamente escatimadas al no ser dicho anonimato claramente diferenciado respecto del anonimato transcendental, que es de otro orden, y que compete a la correlación transcendental constituyente. Hemos tratado de esta cuestión (y de la usurpación del anonimato fenomenologizante por el Genio Maligno) en el § 6<sup>o</sup> del siguiente trabajo: POSADA VARELA, Pablo. "La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva" en *Eikasía* n°47. 2013. <http://revistadefilosofia.com/47-07.pdf>

<sup>11</sup> He ahí una de las novedades de esta forma de hacer filosofía que es la fenomenología respecto de, por caso, el idealismo clásico.

que atraviesa, necesariamente, el proceso de fenomenalización. Apelemos a un pasaje en el que Richir se explica sobre su idea de fenomenología:

"Ésta [la fenomenología] se halla, a nuestro parecer, intrínsecamente vinculada a la fenomenalización, es decir, al parpadeo fenomenológico, que reconocemos, en Merleau-Ponty, cada vez que habla de lo "movido [bougé]" o del "tremolar [tremblé]", pero que ya encontramos en Husserl en el carácter inasequible de la "vivencia" - que los análisis tan sólo consiguen jamás determinar de manera provisional, *entre* el carácter finito de la intuición, que ya siempre es apercepción (aún cuando es de distintos tipos) y la infinidad de sus implicaciones en flujo"<sup>12</sup>

Así, tenemos que:

1) *por un lado* hay fenómeno, anuncio y "presencia" de algo que hace sentido y que se ofrece como no siendo la conciencia, es decir, como teniendo un sentido, un tiempo y espacio  *suyos*. Así y todo, del fenómeno hay, sin embargo, "intuición". "Intuición" efectuada en y por una conciencia finita: el sentido del fenómeno se mide, por así decirlo de entrada, según el inevitable rasero de la finitud de la conciencia y se ve sucesivamente acercado y tallado con arreglo a apercepciones en las que resuenan otras constituciones de otros sentidos instituidos.

2) *por el otro*, la intuición se ve superada, desde el interior de su escala u horquilla de fenomenalizaciones (siempre *humana demasiado humana* cabría decir), por el fenómeno; fenómeno del que hay, a pesar de todo, intuición, pero intuición situada bajo la égida de una apercepción o de un sistema de apercepciones. La escala de nuestra presencia (y de las presencias que somos capaces de fenomenalizar) configura la escala de ritmos a que podemos asistir (intransitivamente) y dar asistencia(en sentido transitivo), ritmos de sentido cuyo despliegue conseguimos, mal que bien, seguir, y más o menos ensamblar y retomar en un mismo espacio-tiempo: precisamente el de nuestra presencia y el de las presencias de las cuales somos humanamente capaces. Ahora bien, todo el problema, como se habrá intuido, reside en que, por definición, la escala del fenómeno no corresponde a nuestra escala ni se mide siquiera por ella: he ahí la cifra de su arcaísmo, de su salvajería, de su espléndida indiferencia hacia nosotros. Es lo que Richir sugiere en este sorprendente pasaje que nos servirá de transición hacia la experiencia de genuino vértigo que encierra la autonomización de la fenomenalización:

"Todos estos términos son la indicación, hecha en lengua filosófica de problemas 'por resolver', y que, en cierto sentido, jamás quedarán 'resueltos' ya que la 'resolución' de los mismos requiere tiempo, y tiempo según diversos ritmos a la vez, de entre los cuales, algunos, demasiado rápidos, suelen pasar inadvertidos, y en cambio otros, excesivamente lentos, requerirían, sin lugar a dudas, un tiempo de vida que excedería con mucho la duración de una vida humana"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> « Elle [la phénoménologie] est pour nous intrinsèquement liée à la phénoménalisation, c'est-à-dire au clignotement phénoménologique, dont nous trouvons la place, chez Merleau-Ponty, chaque fois qu'il parle de "bougé" ou de "tremblé", mais qui est déjà chez Husserl dans l'insaisissabilité du "vécu" – que les analyses ne déterminent jamais, finalement, que de manière provisoire, *entre* la finité de l'intuition, qui est toujours déjà aperception (même si les types en sont différenciés) et l'infinité de leurs implications en flux. ». RICHIR, Marc. *L'expérience du penser*. Grenoble: Jérôme Millon. 1998. p. 8.

<sup>13</sup> « Tous ces termes sont l'indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes "à résoudre", et qui, en un sens, ne seront jamais "résolus", parce que, en un autre sens, leur "résolution" demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d'autres, excessivement lents, demanderaient sans



Nos percatamos de que nos las habemos de veras con un fenómeno tan pronto como observamos que éste se nos da mediante una suerte de palpitación entre la presencia y la ausencia, entre la intuición finita y aperceptivamente cercada, y determinada dispersión o indefinición (así se trate, como decíamos más arriba, de una indefinición concreta, y no de una pura diseminación significativa a la Derrida). El movimiento que es testimonio de la fenomenalidad de un fenómeno, lo denomina Richir "parpadeo fenomenológico [*clignotement phénoménologique*]". En realidad, esto supone no hay algo así como *la fenomenalidad*, supuesto objeto de la fenomenología según algunas interpretaciones contemporáneas. No hay, en ningún caso, un fenómeno de la fenomenalidad o la fenomenalidad misma como fenómeno. No hay fenómeno privilegiado, es decir, el fenómeno de la fenomenalidad, presunto denominador común de todo fenómeno, proto-fenómeno con el que todo fenómeno específico debiera componer. Hay, antes bien, pluralidad originaria de fenómenos distintos que se manifiestan como auténticos fenómenos en tanto parpadean entre la presencia y la ausencia. Este parpadeo constituye su proceso de fenomenalización (como fenomenalización *suya*).

Así, el fenómeno tan sólo se nos da bajo la especie de un parpadeo entre la presencia y la ausencia. Dicho parpadeo – nos dirá Richir – constituye "el esquema fundamental de la fenomenalización"<sup>14</sup>. En otras palabras: la concretud del fenómeno se atesta *en y por* el proceso de su fenomenalización como fenomenalización *suya*, es decir, como fenomenalización *suya a pesar y acaso a costa de la nuestra*. De ahí que, en repetidas ocasiones, y señaladamente en sus *Méditations Phénoménologiques*<sup>15</sup>, Marc Richir insista, forjando para ello un neologismo que toma el explícito contrapié de Heidegger, en la *Jeseinigkeit* del fenómeno. Pues bien, esta *Jeseinigkeit* está, a la vez<sup>16</sup>, acogida y amenazada por una *Jemeinigkeit* de la subjetividad; *Jemeinigkeit* amenazada, a su vez, por la fenomenalización de esa *Jeseinigkeit*, pero, a la par que amenazada, ampliada, ahondada, y conectada -por *transpasibilidad*- con insospechados recursos propios (*transposibles* y, por ende, inadvertidos hasta el preciso momento, insituable, inopinado e imprevisible, en que se hacen *efectivos*).

Que la *Jeseinigkeit* del fenómeno deba componerse, acordarse, fraguarse un espacio en la *Jemeinigkeit* de la subjetividad, y que lo haga a su costa, significa que hay fenómeno, es decir, fenómeno por fenomenalizar o, lo que tomado en su sentido más amplio (y más profundo) viene a ser lo mismo, sentido por hacer. Pues bien, esta extraña figura se sustenta, en el fondo, en una de las características fundamentales del fenómeno entendido como proceso de fenomenalización: su *reflexividad*. Ahora bien ¿qué hemos de entender por ello? ¿qué puede ser algo tan aparentemente extraño como la "reflexividad" *del* fenómeno?

---

doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine ». RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon. 1992. p. 379.

<sup>14</sup> Ahora bien, este esquema no es un fenómeno. No es el fenómeno de la fenomenalidad. No hay fenómeno de la fenomenalidad sino procesos de fenomenalización de una pluralidad originaria de fenómenos. Entronizar un fenómeno de la fenomenalidad representaría un caso insigne de lo que Richir llama "simulacro ontológico". A este respecto: CARLSON, Sacha: "Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico' ". En: *Eikasía* Vol. 47. 2013. pp. 243-250. <http://revistadefilosofia.com/47-13.pdf>

<sup>15</sup> RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*. Op. cit.

<sup>16</sup> Amenazada en tanto en cuanto puede, en cualquier momento, mudarse en simulacro ontológico.

### § 5. El sentido de una "constitución" transcendental periférica o desalineada

Comenzar a responder a la pregunta es percatarse de que el fenómeno está a la vez a distancia de sí mismo (merced a un desajuste interno) y de camino hacia sí mismo, y todo ello en virtud de otro *a la vez* ciertamente paradójico: lo está a la vez *en virtud* de la subjetividad (que le habilita, mal que bien, un espacio-tiempo) en lo que de transcendental tiene, y *a pesar* de la subjetividad (que, humana demasiado humana, le cierra ese espacio), en lo que de auto-aperceptivamente sesgada -i.e. de humana- sigue siendo y no puede sino ser. La reflexividad del fenómeno consiste, precisamente, en esa reversión constante hacia sí mismo del fenómeno, oponiéndose así a nuestras captaciones aperceptivas, pero ayudándose, a un tiempo, de nuestra *Leiblichkeit* como espacio-tiempo de fenomenalización; medio de fenomenalización usurpado a la fuerza por el fenómeno, y cuyos recursos, por nuestros que sean, permanecen insospechados e indisponibles.

La dificultad está en comprender *el tipo de constitución transcendental* absolutamente *sui generis* que está aquí en juego. Se trata, en cierto modo, de una suerte de constitución transcendental *no estándar*, intrínsecamente *periférica* y, con todo, *transcendental*; transcendental porque *pasa*, necesariamente, *a través* de la subjetividad (de mi experiencia), aunque sólo haya de ser para manifestarle, a la subjetividad, su carácter periférico, inesencial, su no suficiencia dado el hecho -nunca cumplido, siempre inminente- de que la plena manifestación del fenómeno se situaría un punto más allá del linde de su desvanecimiento. Este paradójico terreno, hecho de inminencias contrapuestas y en equilibrio metaestable, es lo que Richir llama el "más allá del giro copernicano".

Pero ¿qué *pasa* entonces a través de la subjetividad? ¿qué la atraviesa dejando caer sobre ella el anatema de inesencial y periférica (y sin embargo necesaria a la manifestación de dicha inesencialidad, correlativa del arcaísmo del fenómeno)? Nada más y nada menos que la reflexividad *del* fenómeno pero como reflexividad *suya*, como proceso de fenomenalización propio. Ahora bien, con todo y con ello, esta reflexividad *del* fenómeno<sup>7</sup> tan sólo puede tener lugar *en* y *a través* de la subjetividad. Se fragua necesariamente en el medio de la experiencia (que siempre es experiencia *mía*) y constituye la parte eminentemente fenomenológica de la misma. Así pues, el pensar, la experiencia, se ven, en parte, hipotecados, siendo ambos parte (más que arte) de la fenomenalización del fenómeno, puestos a contribución del proceso sin aguardar beneplácito ninguno, destinados a ser madera de fenomenalización en lo que de salvajemente *suya* e indiferente tiene ésta; indiferente a lo que usurpa (así dependa, transcendentalmente, de ello para anunciarse, i.e. de mi experiencia).

Hablar de una reflexividad inherente al fenómeno entraña la consecuencia ontológica fundamental de que el fenómeno concreto jamás esté dado si no es *en parpadeo*, en y por su fenomenalización. Todo ello conlleva, inevitablemente, toda una profunda revisión del sentido del cuestionamiento fenomenológico. Cuestionamiento que Richir esboza en el siguiente pasaje, y por contraste con otros puntos de vista procedentes de la tradición fenomenológica (notablemente el de Heidegger, que Richir no dudará en calificar de "reducción aristotelizante" de la cuestión

<sup>7</sup> Serie de virazones, indefinidas y en contrabalanceo, hacia un *de suyo* que, sin embargo, no se asemeja al *de suyo* zubiriano porque no está ni mucho menos dado de entrada, estabilizado, y menos aún establecido en el ser, sino antes bien en ese entrambos móvil que es el ámbito de lo fenomenológico.

fenomenológica). El comentario de este pasaje nos permitirá retomar, de modo sistemático, y a modo de conclusión, los puntos capitales de nuestra exposición:

"Contra lo que aún creía Heidegger, en lo que supone una fastuosa reducción de la cuestión fenomenológica (de hecho: reducción aristotelizante), esta última no es la del aparecer como tal, ni tampoco la del aparecer de lo apareciente, sino, precisamente, la de lo que, fenómeno inasible *como tal*, se pone a tremolar o a moverse, a parpadear, como las estrellas del firmamento, *entre* la aparición y la desaparición, autonomizándose, de ese modo, de suyo, en el seno de una reflexividad propia, sin concepto, y dentro de la cual no remite sino a sí mismo y desde sí mismo, en las trizas [lambeaux] de su propia fenomenalidad, haciendo que se desvanezcan los términos (las apercepciones) que nos permitieron, las más de las veces, acceder al fenómeno"<sup>18</sup>.

Al leer estas líneas, reparamos en aquello hacia lo cual debería tender el trabajo de fenomenalización desde el interior de la propia fenomenalización. En otras palabras, el texto nos indica, al menos formalmente, de qué género sería la fenomenalización que más se aproximara al fenómeno como nada sino fenómeno, es decir, al fenómeno exento de todo gravamen aperceptivo. De todo gravamen -entendámonos- alienado o no integrado en el proceso de fenomenalización<sup>19</sup>. O, si se quiere, el texto nos informa del rasgo que nos permitiría reconocer una verdadera fenomenalización, a saber, una fenomenalización *en cuyo incipit palpitate el fenómeno mismo y no nuestros propios conceptos, palabras, apercepciones* y demás distorsiones respecto del ritmo *propia* fenomenológico (y nada más que fenomenológico) de la la fenomenalización.

### § 6. *Autonomización del fenómeno e inminencia de ausencia: el más allá del giro copernicano*

Apuntamos aquí, sin duda, a ese momento estructural señalado, y *vertiginoso*, en el cual el parpadeo fenomenológico ya no está inducido por forzamiento conceptual alguno (forzamientos necesarios, por lo demás, en la aproximación preliminar) sino que *se autonomiza*, nos dice Richir, "en el seno de una reflexividad propia, sin concepto". Lo cierto es que el fenómeno, por inasible que sea, termina por parpadear, en un momento insituable de su fenomenalización, *exclusivamente* a partir de sí mismo, convirtiéndose, *a través y/pero a pesar nuestro*<sup>20</sup>, en su propio centro. Este vertiginoso momento de autonomización del parpadeo constituye la comparecencia

<sup>18</sup> «Contrairement à ce qu'a encore cru Heidegger dans une fantastique réduction de la question phénoménologique (en fait : réduction aristotélisante), cette dernière n'est pas celle de l'apparaître comme tel, ni celle de l'apparaître de l'apparaissant, mais celle, précisément, de ce qui, phénomène insaisissable *comme tel*, se met à trembler ou à bouger, à clignoter comme les étoiles du ciel, *entre* l'apparition et la disparition, en s'autonomisant par là pour lui-même, au sein d'une réflexivité propre, sans concept, où il ne renvoie qu'à lui-même et qu'en lui-même, comme en les lambeaux de sa phénoménalité, faisant s'évanouir les termes (les aperceptions) qui nous ont, le plus souvent, permis d'y accéder». RICHIR, Marc. *L'expérience du penser*. op. cit. p. 8.

<sup>19</sup> La reducción fenomenológica puede entenderse como un proceso de integración transcendental de apercepciones; integración, por lo demás, entendible también como "mereologización", es decir, como canjeo y desleimiento de dichas apercepciones en calderilla de nada sino partes en concrecencia.

<sup>20</sup> Una vez más nos enfrentamos a la difícil expresión (que no podemos sino verter en esta suerte de torsiones sintácticas) del terreno paradójicamente transcendental del más allá del giro copernicano y merced al cual la inesencialidad de nuestro espacio subjetual ha de entenderse, a pesar de todo, como transcendental-constituyente en sentido amplísimo y no estándar.

directa y distinta, aunque oscura<sup>21</sup> (pues desajustada respecto de nuestras escalas de fenomenalización) del *centro* de gravedad de la concrescencia del fenómeno; concrescencia recóndita y, con todo, distintamente sentida (precisamente como *suya*) en una suerte de inconsútil consistencia. Esta "consistencia" es la de una *nada* o *nonada* (Richir usa la voz francesa "*rien*", que aún encontramos en el catalán "*res*") que, sin embargo, no es pura Nada (para lo que Richir usa el término "*néant*"). Efectivamente, no es puramente nada lo que está aquí en juego, sino no-nada, es decir, "algo" que es "nonada"<sup>22</sup>, nonada que es un mínimo de algo, sutil concretud acreditada en tanto en cuanto el movimiento de parpadeo entre la aparición y la desaparición del fenómeno es, precisamente, susceptible de *autonomizarse*, de no vivir y latir de suyo y desde sí más allá de ser pura reacción a los forzamientos aperceptivos con los que, por lo demás, ha de incoarse necesariamente todo análisis fenomenológico.

La fenomenalización del fenómeno accede aquí a un estadio cualitativamente distinto. El proceso de fenomenalización dobla un cabo desde el instante (insituable e indeterminado) en que el parpadeo es reconocido o fenomenológicamente apercebido como autónomo o, cuando menos, en vías o en inercia de autonomización; autonomización en ciernes pero siempre de acuerdo con una cohesión *suya*, es decir, una cohesión cuyo centro de gravedad reside en el fenómeno mismo. Esta autonomización vale como la atestación última del hecho de que, una vez alcanzado determinado estadio en el proceso de fenomenalización, es fenómeno y no pura ilusión, mero simulacro o huero concepto lo que se halla en la punta del parpadeo. Así, esta autonomización, que, en el fondo, es fenomenológicamente indiscernible de una *inminencia* de autonomización o de una autonomización en inminencia, revela, a fin de cuentas, que, efectivamente, era un fenómeno como nada sino fenómeno lo que *resistía* y desbarataba (en parte) nuestras presiones y pretensiones aperceptivas (siempre humanas demasiado humanas).

56

El acelerón final del proceso de fenomenalización, acaecido en clave de autonomización, manifiesta que, efectivamente, *algo* – *nonada* que sea – minaba por dentro y desde su mínimo de consistencia nuestras apercepciones, detrayendo de ellas su pretensión de tocar de lleno con una *Sache*, cavando así el abismo entre lo simbólico y lo fenomenológico. Se trata pues de *algo* (así sea "nonada"), y de *algo* positivo y con gravedad propia, aunque recóndito y sumido en las profundidades de la vida y del mundo pues sabemos que el fenómeno, en sentido fenomenológico, se extiende por entre los dos términos del *a priori* de correlación, pero pesando en su entrambos<sup>23</sup>.

Enero  
2017

En cualquier caso, el fenómeno se descubre de repente como pesando por sí mismo, pesando desde su fenomenalidad pura, en un entrambos que suspende toda referencia al sujeto o al objeto. Correlativamente, el parpadeo fenomenológico es, ahora, algo más - más hondo, más fundamental, más arcaico - que la composición resultante de una reversión o virazón suscitada por lo simbólico. El vértigo de la autonomización reside, precisamente, en que lo fenomenológico puro no se revela ya

<sup>21</sup> cf. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo. "L'obscurité de l'expérience esthétique". En: *Annales de phénoménologie*. Vol. 10. 2011. p. 7-32.

<sup>22</sup> Para estas cuestiones, puede leerse con mucho provecho el extraordinario artículo de SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín. "*No, nonada, mónada* en el pensamiento contemporáneo español". En: *Teorema*. Vol. 20/1. 2001.pp. 109-122.

<sup>23</sup> De ahí que el *de suyo* del fenómeno como nada sino fenómeno no sea el *de suyo* zubiriano.

*en negativo* o por efecto de contraste. Antes bien se pone de manifiesto que el parpadeo lo es, efectivamente, *del* fenómeno, y que aquél tiene, en el fenómeno, su verdadera matriz, la auténtica fuente de su pulsación o latido.

La autonomización del proceso de fenomenalización del fenómeno como fenomenalización *suya*, y como parpadeo no pulsado ya por nuestros excesos aperceptivos, se siente como el vértigo de una inminencia de mundo (el mundo arcaico de ese fenómeno) *sin nosotros*. Y sin embargo, esta fenomenalización, por salvaje y arcaica que sea, no es pensable sin sujeto. Así se plantea de nuevo la cuestión de una suerte de transcendentalismo no estándar propio de un más allá del giro copernicano y donde, hasta cierto punto, podría decirse sin contradicción que la "inminencia de desaparición" del sujeto es "transcendental" o "constituyente" respecto del fenómeno entendido como nada sino fenómeno, es decir, como fenómeno en inminencia de centrarse en una reflexividad *suya*. He ahí toda la dificultad de este "más allá del giro copernicano" que Richir lleva tratando de pensar y de urbanizar desde el comienzo de su obra.

Nos parece, en todo caso, que este "más allá", por cuanto no es un rechazo de lo transcendental sino una profundización, lejos de conculcar el proyecto de Husserl, lo amplía. En rigor, y como ya habíamos adelantado al principio de nuestro trabajo, es algo así como la expresión de un ahondamiento en lo que de material tiene lo sintético *a priori* husserliano. En lo sintético *a priori* husserliano, una vez nos las habemos con la *Urregion* "conciencia transcendental" (y que "contiene" al mundo como parte no independiente), duerme la posibilidad (imposible en un marco kantiano) de un transcendental que sea constituyente *precisamente en virtud* de su carácter periférico respecto del fenómeno mismo o de la *Sache selbst*; lugar en el que, por lo demás, Husserl siempre situó (contrariamente a Kant) el centro de gravedad de lo fenomenológico.

Ahora bien, por evitar toda malinterpretación y aclarar la especificidad de este terreno, el del más allá del giro copernicano, no es baladí advertir que otro tanto ocurre con fenómenos "subjetivos" como puedan ser "afecciones": su entera fenomenalización implica también una suerte de inminencia de desaparición del sujeto transcendental, pero donde (he ahí la paradoja) éste es o se hace constituyente de modo no estándar y transcendentalmente desalineado. Se trata, por así decirlo, de un transcendental que es *constituyente en desapareciendo* o incluso *en desistiendo* de su centralidad transcendental. Nos las habemos, en definitiva, con una práctica hiperbólica de la fenomenología que, sin embargo, permanece en estricta fidelidad con un proyecto, el de Husserl, y un espíritu, el de la fenomenología, para el que el asunto de la fenomenología son y han de seguir siendo los fenómenos.