

## Sentido e historia

Marc Richir<sup>1</sup>

Traducido por Iván Trujillo y Francisca Germain<sup>2</sup>

Recibido 18/10/2021

### Resumen

En el presente artículo se toma como punto de partida la distinción que condensa la concepción husserliana de la Historia en la *Krisis*, a saber, la formación del sentido y la sedimentación, entendidas la primera como campo fenomenológico y la segunda como institución simbólica. El hiato entre ambas manifiesta el carácter problemático de la Historia que se profundiza enseguida sobre la base de una radicalización de la formación del sentido, como presencia sin presente. Y se vuelve altamente problemática ante la posibilidad de una reflexión fenomenológica no teleológica, sino estética, de los sentidos por sí mismos.

La reflexión richiriana se va a detener en la conversión de la reflexión fenomenológica en reflexión teleológica, es decir en la subsunción conceptual del sentido, propio de la institución simbólica. Finalmente, comprendemos por qué el desajuste originario entre el presente y las fases de presencia no vuelve al presente un presente histórico (así en el caso del pensamiento mítico). El nacimiento de la Historia se identifica con la experiencia de lo sublime como relación con la muerte o puesta en juego del orden simbólico.

**Palabras clave:** historia, formación del sentido, sedimentación, presencia, teleología.

### Abstract

#### Sense and History

This article takes as a starting point the distinction that condenses the Husserlian conception of History in the *Krisis*, namely the formation of meaning and sedimentation. Understanding the first as a phenomenological field, and the second as a symbolic institution, he detects the hiatus that separates them like that highlights the problematic character of the History. This becomes highly problematic before the possibility of a phenomenological reflection, not teleological, but aesthetic, of the senses by themselves.

Richirian reflection will stop at the conversion of phenomenological reflection into teleological reflection. And, finally, we understand why the original mismatch between the present and the phases of presence does not make the present a historical present (as in the case of mythical thought). The birth of History is identified with the experience of the sublime as a relationship with death or the bringing into play of the symbolic order.

**Key words:** History, Formation of Meaning, Sedimentation, Presence, Teleology.

<sup>1</sup> [N. del T.: El presente texto es la traducción del artículo «Sens et histoire», publicado originalmente en *Kairos*, n.º 3, «l'Histoire». PU du Mirail, enero de 1992, 121-151].

<sup>2</sup> Iván Trujillo es investigador Fondecyt/Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso (Chile). La presente traducción se inscribe en el marco del Proyecto Fondecyt N.º 11201155. Agradezco a Francisca Germain su colaboración. Y a Ernesto Feuerhake por sus observaciones.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## Sentido e historia

Marc Richir

Traducido por Iván Trujillo y Francisca Germain

Recibido 18/10/2021

### § 1. Historia y presencia: Husserl y la teleología

En uno de esos pasajes «fulgurantes» que encontramos a menudo en *El origen de la geometría*, Husserl escribe: «La historia desde el principio no es sino el movimiento vivo del ser/estar con uno con otro [*l'être-avec-l'un-avec-l'autre*] y del ser/estar uno en otro (*des Miteinander und Ineinander*) de las originarias formación del sentido (*Sinnbildung*) y sedimentación del sentido»<sup>3</sup>.

Por haber comentado esta proposición ampliamente en otro sitio <sup>4</sup>, sólo retomaremos aquí lo esencial con el objeto de iniciar nuestra indagación. Nos parece

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendante Phänomenologie*, hrsg. Von W. Biemel, *Husserliana*, Bd. VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, p. 380. Tr. Fr. De J. Derrida, en la edición francesa de G. Granel (Gallimard, Paris, 1976), p. 420. [N. del T.: Dos cosas aquí, al comienzo: 1. En su traducción Richir dice: «*l'être-avec-l'un-avec-l'autre*». Aunque muy probablemente el primer «*avec*» sea una errata (en dos trabajos de Richir que mencionaremos enseguida la traducción es: «*l'être-l'un-avec-l'autre*»), no dejamos de preguntarnos si acaso Richir habría querido remarcar el «ser/estar con uno con otro» (cf. Richir, «*Intentionnalité et intersubjectivité*», p. 159). 2. No está de más recordar la traducción de Derrida de este pasaje que a su vez traducimos: «La historia desde el principio no es sino el movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua (*des Miteinander und Ineinander*) de las originarias formación del sentido (*Sinnbildung*) y sedimentación del sentido». Como se puede apreciar, Richir, teniendo a la vista el texto alemán, introduce en este segmento dos importantes variantes de traducción con respecto a la versión de Derrida. En una nota al pie de nuestra traducción de «Relire la 'Krisis' de Husserl: Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux», ya habíamos consignando que algo importante se juega en la traducción de Richir de este pasaje de Husserl. Ver «Releer la 'Krisis' de Husserl. Para una nueva posición de algunos problemas fenomenológicos fundamentales», en *Eikasía*, n.º 102, nota 15. Hay versión en castellano del texto de Husserl en *Estudios de filosofía*, V. 4, 2000, pp. 33-54. Y de la traducción de Derrida del texto de Husserl en *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, en Manantial, Buenos Aires, 2000].

<sup>4</sup> En nuestro trabajo: *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble, Jérôme Millon, 1990, Coll. «Krisis», en particular pp. 273-360 [N. del T.: Richir se refiere aquí a su «Commentaire de L'origine de la géométrie de Husserl» en posición de apéndice dentro de este trabajo. Este Comentario, texto en el que aparece también la traducción del pasaje de Husserl sin lo que parece ser una errata, está en el centro de nuestra investigación. Hay versión en castellano en la traducción de Iván Galán: «Comentario al *Origen de la geometría* de Husserl», en *Eikasía*, n.º 34, 2010, 19-112. En esta traducción, siguiendo la

fulgurante, en cuanto ésta, inesperadamente, condensa bien todo el espíritu de la concepción husserliana de la Historia en la *Krisis*, y todas las dificultades y aporías que supone esta concepción. En efecto, en el paralelismo del acompañamiento y en el quiasmo del entrecruzamiento, se encuentran confrontadas allí la formación originaria del sentido y su sedimentación no menos originaria. Por la primera, es necesario entender en todo rigor, la *Bildung* en el sentido activo con su propia «evidencia» de sentido fenomenológico; es decir, por lo que a nosotros respecta, lo que comprendemos como *fenómenos de lenguaje*, mucho más amplio en su extensión que las solas enunciaciones lingüísticas —y según una distinción que precisaremos entre lenguaje y lengua. Por la segunda, que conlleva todo el peso del enigma que Husserl no deja de interrogar, es necesario comprender el «resultado» de la formación en cuanto se ha fijado, depositado, sedimentado, no sólo en una escritura, sino en lo que llamamos una *institución simbólica* de cultura, de lengua y de tradición<sup>5</sup>. Lo que es notable en este pensamiento de Husserl, es que la sedimentación no es derivable ni «deducible» de la formación, es que, entre ambas, queda un *hiato* irreductible e infranqueable que las hace acompañarse y entrecruzarse sin hacer que se confundan jamás<sup>6</sup>. En este texto, no hay vía para una «deducción» metafísica o dogmática de lo simbólico a partir de lo fenomenológico; no hay paso «idealista» a la manera de Fichte o de Hegel, y es, en este sentido, que podríamos decir que con o después de Heidegger, la fenomenología husserliana no es una nueva versión de «la» metafísica —incluso si hay en ella, es verdad, «substrucciones» metafísicas. Como lo hemos dicho, la sedimentación conserva *en ella* todo su enigma. Y su paralelo como su entrecruzamiento con la formación vuelve vana o artificial toda tentativa de querer purificar, o peor, «reificar» la formación hasta una presencia que, en su vida, fuera pura y simplemente transparente a sí misma. Ya existe, para Husserl, síntesis *pasivas* en la constitución del «presente vivo» y eso no significa, sin embargo, como algunos

---

traducción de Derrida, no se contemplan los cambios hechos por Richir al pasaje en cuestión. En adelante: *Comentario...*].

<sup>5</sup> N. del T.: Bajo el punto b, cuyo subtítulo reza «La cuestión de la idealidad y la cuestión del lenguaje», en el *Comentario...* el problema de la escritura comienza a ser abordado a partir de la pág. 44/Fr., pág. 296.

<sup>6</sup> N. del T.: Como sugeriremos enseguida, la dimensionalización richireana de este problema es, en un punto muy preciso, post-husserleana, y quizá, en este mismo punto, post-derrideana. Pero será Derrida y no Husserl el que, acusando la existencia de una dialéctica de la dialéctica y de la no dialéctica en el movimiento del sentido, ha cernido el difícil trance de lo fenomenológico en Husserl. Ver próxima nota.

se han precipitado a creer, que esta pasividad procede en sí misma de una autoafección pura, sino al contrario, que no todo es presente en la presencia del sentido formándose en la *Sinmbildung*.

Antes de llegar a la estructura, muy compleja en realidad, de la presencia, debemos precisar que, en el otro polo, la sedimentación procede en sí misma de pasividades, pero que, arquitectónicamente hablando, no son del mismo orden que las pasividades en obra en la presencia del sentido haciéndose. Estas pasividades, de las que Husserl explica un momento (en *El origen de la geometría*) en que el pensamiento se mueve allí mientras allí se encierra, como en lo maquinal, son pasividades vinculadas a la institución simbólica, y tienden a hacer de esta, por poco que dejen de actuar en su vivacidad el paralelo y el entrecruzamiento en cuestión, lo que hemos llamado un *Gestell* simbólico, un «sistema» o «dispositivo» maquinal —el mismo que estudian los estructuralistas como hipóstasis—, que parece «andar completamente solo». Por eso hemos traducido la palabra «*Gestell*», término, como sabemos, de Heidegger, con toda la ironía de nuestra lengua, por la palabra «cachivache» [*machin*], cercana, asimismo, a la ideología estructuralista del *bricolaje*. El «cachivache» simbólico tiene poco que ver con la planificación de las máquinas —sean ellas sofisticadas como los computadores—, pero mucho que ver con lo que llamamos las «insignificancias» [*bricoles*]. No cabe duda que en este caso, como asombra hoy en día, en nuestro «mundo» estallado no haya más Historia, sino, en apariencia al menos, nada más que «insignificancias».

Debemos insistir, en efecto, sobre el hecho de que Husserl escribe que la Historia es el *movimiento vivo* de lo que mantiene en paralelas acompañándose y de lo que hace entrecruzarse o recortarse, a pesar de o en el movimiento mismo de las paralelas, las formaciones y las sedimentaciones del *sentido* que tienen, además, el mismo grado de originariedad. Porque esto significa que toda formación de sentido susceptible de hacer Historia se enuncia, o de manera más general, se articula en los términos de la institución simbólica, y que es por eso que al contrario, ésta no degenera en «cachivache» sino que vive de la vida de la Historia, el entrecruzamiento o el recorte haciendo de la elaboración simbólica en su vivacidad, fuera ésta la de la invención o de la reactivación, o incluso de ambas, en lo que hace la vida de una tradición —al margen de las preocupaciones escolásticas o anticuarias, aptas sólo para hacer resurgir

mundos definitivamente enterrados con su enigma, y más aún, al margen de las preocupaciones escolásticas que reducen todo a la positividad de una doctrina. Dicho de otra manera, la distinción husserliana entre *Bildung* y *Sedimentierung* es una distinción fenomenológica, metodológica o arquitectónicamente necesaria, para la cual no existen términos positivos o reales (*real*) que sean positivamente *dados* —creerlo es ser víctima de una ilusión transcendental implicada en la arquitectónica de la fenomenología; es decir, en términos convencionales, ser víctima de «la» metafísica. La dimensión fenomenológica de la formación y la dimensión simbólica de la sedimentación operan *a distancia* (la de las paralelas) dentro de *la misma* manifiesta «formación» (*Gebilde*, en la lengua de Husserl)<sup>7</sup>. Es lo que vuelve, al contrario de lo que a veces oímos hoy, el análisis fenomenológico tan distinto del simple análisis de la «donación», y por ello, tan difícil, tan escurridizo. Precisamente, es necesario este

---

<sup>7</sup> N. del T.: Se hablará expresamente de «acción a distancia (*Miteinander*) e imbricación (*Ineinander*)» en el *Comentario...* (cf. cast. 87; cf. Fr., p. 335). La hipótesis richiriana de esta *acción a distancia* entre el campo fenomenológico y la institución simbólica, decisivamente implicada en la traducción de Richir del pasaje del *Origen de la geometría* en cuestión, confronta no sólo la continuidad entre ambas en Husserl, sino también lo que sería la mezcla que hay entre ambas instancias en Derrida a propósito de la escritura («Derrida por haber mezclado las instancias de lo fenomenológico y de lo simbólico desembocó en su pensamiento actual», dirá en el *Comentario...* p. 44/Cf. Fr., p. 296). No está demás recordar que para Richir los riesgos sobre la fenomenología que introduce la escritura equivalen a los riesgos introducidos por toda institución simbólica, incluyendo el lenguaje articulado. Ahora bien, lo que podría estar en el fondo de este debate con Derrida es la amenaza de hipoteca de la dimensión fenomenológica implicada, si no ya desde la más temprana hipótesis derrideana de la contaminación entre lo empírico y lo transcendental, sí al menos en la hipótesis de la huella originaria. Con todo, nos preguntamos si acaso la hipótesis de la acción a distancia debiera no sólo contrastarse, sino también explicarse, con la insistencia de Derrida, desde su *Mémoire*, e incluyendo su *Introducción al Origen de la geometría de Husserl*, en la problemática de la complicación dialéctica, de una dialéctica de la dialéctica con la no dialéctica. Recientemente, Alexander Schnell, ha mostrado que el joven Derrida, dándose a conocer, sin ambigüedad, como «fenomenólogo transcendental», comprende esta dialéctica como una «dialéctica ontológica» y donde la ontología es «ontología 'trascendental' en sentido husserliano». Y si el problema de fondo es que si la contradictoriedad dialéctica es puesta en el plano constituyente, transcendental, no habría desde entonces vínculo lineal entre lo constituido y lo constituyente. El plano constituyente queda por ello caracterizado por la «no pre-donación», la «complicación», la «ambigüedad» y la «anarquía». Explicando la coincidencia entre el momento constituyente y el momento constituido, entre la formación del sentido y la sedimentación, leemos en la *Introducción*, de Derrida, *al Origen de la geometría* de Husserl: «la unidad absoluta del *movimiento* del sentido, es decir de la unidad de la no coincidencia y de la co-implicación indefinida del momento constituido y del momento constituyente *en la identidad absoluta* de un Presente Vivo que *se proyecta* y *se mantiene dialécticamente*» (Derrida 1962: 159). En cuanto al texto de Schnell citado, ver Alexander Schnell, *Der frühe Derrida und die Phänomenologie*. Eine Vorlesung, Klostermann, 2021, p. 30. Para lo que podría ser considerado como la transformación derridiana de la fenomenología transcendental, ver Stanislas Jullien, *La phénoménologie en suspens. Derrida et la question de l'apparaître*, *Mémoires des Annales de phénoménologie*, Vol. XIV, 2020.

«sentido fenomenológico» apto para distinguir directamente tal «formación», la *fenomenalidad* del sentido formándose a través de la presencia, y siempre más allá de la codificación y los sistemas simbólicos, y lo que tiende precisamente a solidificarse como «expresión canónica» en la irreductible fijación de los códigos. En otras palabras, apto para distinguir entre el lenguaje como *movimiento* del sentido formándose en su temporalización/espacialización en presencia, y las lenguas como tantos «sistemas» simbólicos instituidos en instituciones simbólicas más vastas que engloban todo el campo de la *Lebenswelt*.

Esta manera de considerar la problemática husserliana permite comprender, además, uno de sus despliegues más importantes. Desde el punto de vista del *fenómeno* de lenguaje —por el cual entendemos en adelante el ritmo de temporalización/espacialización del sentido formándose—, aparecen las sedimentaciones, no arbitrarias sino *contingentes*: éstas encierran en sí mismas, como tantas lagunas en fenomenalidad, partes en sí mismas contingentes del sentido formándose. Éstas constituyen, pues, un tipo de opacidades de sentido que sin embargo tienen este carácter de *apelar al sentido* —si al menos éstas no degeneran en *Gestell* simbólica. Dicho de otra manera, éstas son, para el sentido, y en términos más generales, para constelaciones de sentidos, enigmas que, de cierta manera, hacen sentido, pero un sentido o sentidos *ocultos* que el sentido o los sentidos tienen que descubrir. Es por aquí que pasa, detrás de sus «substrucciones» metafísicas, la cuestión husserliana de la «reactivación», como reactivación de sentidos enterrados. Y es por ello también que se comprende, *eo ipso*, que ésta es en realidad *una reflexión teleológica infinita*: encontrar el sentido de un contingente *dado*, es, en términos kantianos, descubrir la «legalidad»; es decir, reflexionar de manera teleológica, sin que ningún *archè* haya correspondido ni corresponda jamás al *télos*, ya que, precisamente, el enigma de la sedimentación es el de la contingencia. En otras palabras, si de hecho hay un origen fenomenológico del lenguaje en la paralela, tanto como el entrecruzamiento de la formación como de la sedimentación, no hay estrictamente origen fenomenológico de las lenguas. E igualmente, si de hecho hay un origen fenomenológico de la Historia, dado que las diversas teleologías de sentido son susceptibles de articularse y de orientarse con vistas a *una* teleología universal —que Husserl llama «de la Razón», tal vez sin darse cuenta cabalmente de que el término

«Razón» se vuelve así profundamente problemático— no lo hay, estrictamente, para las Historias, es decir para los diferentes «períodos» históricos de la humanidad que dependen, en su contingencia, de la historia documental o factual.

Aquí, dos cosas deben atraer nuestra atención. Primero, en Husserl no hay teleología que no sea *infinita*, y esto, a la medida de la contingencia an-árquica de la sedimentación. Esto quiere decir que no es por falta con respecto al modelo hegeliano de la onto-teología, sino por *exceso irreductible*, que la Historia, en Husserl, no pueda tener un «fin», sino como contingencia horripilante, por ser portadora de la muerte, amenaza que sentía profundamente en los años 30, en la época de la *Krisis*. Esto significa así también, que para la Historia hay un más allá de la Historia que la subyace, pero que *nunca* será *alcanzada* como una especie de *parousía* del sentido y de todos los sentidos: dicho de otra manera, e incluso si Husserl nunca se hubiera dado cuenta con claridad, que sepamos, que hay un *horizonte escatológico* de la Historia, irreductiblemente postergado —y no di-ferido— en un «futuro transcendental» (la expresión es nuestra) que nunca tendrá lugar en el presente, y que está por siempre fuera del presente de la presencia. En efecto, no es él quien «da» sentido a la presencia, sino es solamente por él, es decir, por su *ausencia*, irreductible, que la presencia se hace sentido de lo que reflexiona como *su sentido, al interior de sí misma*. El sentido que se forma en la presencia temporalizándose/espacializándose no es, aunque fuera por treinta y seis mediaciones, sentido divino de un plan divino. Si bien existe un «Dios» en Husserl, las publicaciones inéditas de la teleología lo demuestran<sup>8</sup>, es como *horizonte simbólico* de sentido; es decir, de cierta manera, como lo que, desde su ausencia, y por el parpadeo incontrolable de esta ausencia en la presencia, cava el sentido mismo que se supone que forma, en la teleología universal y solamente en ella, el sentido de todos los sentidos, su unidad armónica. Es entonces como una especie de «pro-yección» simbólica de los sistemas simbólicos lo que permite economizar su «hipostasiación» inmediatamente mortífera en el ciego *Gestell* simbólico: lo propio de esta «pro-yección» simbólica, a la que volveremos, es «situar» el «sentido de los sentidos» a la vez radicalmente fuera de los sentidos formándose en la presencia y fuera del campo

<sup>8</sup> Ver por ejemplo E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-35, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd. XV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.



simbólico de las sedimentaciones que, si se automatizara por sí mismo, se cambiaría enseguida a «pensamiento» maquinal del «cachivache» simbólico.

Esto nos hace llegar a la segunda cosa que nos parece que debe requerir nuestra atención. Todo se juega, es verdad, en esta articulación compleja, alrededor de la presencia fenomenológica en la *Sinnbildung*, y estamos en el derecho de preguntarnos si no habrá, todavía ahí, una «substrucción» metafísica. Todo se sostiene, para Husserl, por una fundación siempre buscada —pero jamás encontrada— en el «presente vivo» y en la continuidad del decurso del presente vivo. Tal es, de hecho, la «substrucción» metafísica que no resiste, en un estricto punto de vista fenomenológico, ante dos «situaciones» (*Sachlagen*) fenomenológicas, a decir verdad, complementarias: el encuentro «intersubjetivo», o sea, de presencia a presencia, y la «estructura» intrínseca de la presencia, bastante más compleja, en realidad, que la simple estructura de un presente vivo en continuo decurso con sus protenciones y sus retenciones. Es por ello que la concepción fenomenológica que podemos hacernos de la Historia parece mucho más problemática —y compleja— que la que se hiciera espontáneamente Husserl. La «deconstrucción» fenomenológica de la «substrucción» metafísica husserliana nos lo va a mostrar. Pues serán necesarios muchos más elementos que los que pensaba Husserl para que haya, pura y simplemente, Historia.

## § 2. Presencias sin historias: la multiplicidad originaria de los sentidos

Obnubilados como hemos estado, al menos en Francia, por la presentación husserliana del encuentro intersubjetivo en la *V.ª Meditación cartesiana*, es decir, por la aporía del «solipsismo trascendental» que es en realidad una aporía metodológica —la de la «vía cartesiana»—, quizás no hemos tomado de ello, hasta aquí, la verdadera medida. Varios elementos totalmente fundamentales deben ser tomados en consideración. Antes que nada, la apariencia de solipsismo proviene del hecho de que, en el encuentro intersubjetivo, continuo viviendo mi vida y no la de otro, que mi relación conmigo mismo en el encuentro, no es la misma que la relación mía con el otro. La aporía metodológica proviene de la apariencia (trascendental) según la cual el otro debería estar constituido integralmente en mí, por lo tanto, una confusión entre subjetividad trascendental y subjetividad mundana. Sin embargo, Husserl no deja de

insistir en el hecho que esta constitución no puede ser solipsista, ya que pasa, por mediación de la apercepción del cuerpo de carne (*Leib*) del otro, por mi propio cuerpo de carne, por la presentación de la presencia del otro, que por principio no puede ser presentación, en la medida en que esta presencia permanezca irreductiblemente *separada* de la mía. Si agregamos que esta apercepción de *Leib* a *Leib* no pasa sin poner en obra, irreductiblemente, síntesis pasivas fenomenológicas que escapan al dominio de la conciencia, sucede que la apertura al otro precede a la representación de la conciencia-de-sí, y es incluso, en realidad, constitutiva de la conciencia, pues introduce en el mismo movimiento, la distancia de sí a sí y la distancia de sí al otro. Esto significa, desde el punto de vista fenomenológico, que no hay presencia pura a sí mismo, sino que la presencia siempre está *desfasada* desde el interior de sí misma, entre sí misma y su otro, que es la «presencia» de una ausencia originaria y de principio. Enseguida, y correlativamente, Husserl insiste frecuentemente en el hecho que el lenguaje y la comprensión del lenguaje es indisociable del encuentro intersubjetivo: que hay, en todo fenómeno de lenguaje, la presentación, es decir, maneras múltiples, para la ausencia, de entrar en la presencia de lenguaje, *mientras permanece en ausencia*. El desfase intrínseco de la presencia consiste entonces, en realidad, en desfases *múltiples*, en el fenómeno de lenguaje, abiertos ellos mismos por una multiplicidad *a priori* indeterminada de horizontes de ausencia que contribuyen al sentido haciéndose y formándose en la espacialización/temporalización en presencia. Incluso, es su diversidad, distribuida a lo largo de la presencia haciéndose con el sentido, y a través de la cual pasa la presencia para abrirse paso temporalizando, lo que crea la espacialización en la temporalización de la presencia; es decir, según los términos husserlianos de sus *Análisis sobre la síntesis pasiva*<sup>9</sup>, las complejidades de las síntesis pasivas convirtiendo en provisorio el análisis de la estructura uni-forme del presente vivo.

Cumplimos un paso más si, más allá de los análisis finos de Husserl consagrados a las síntesis pasivas y al encuentro intersubjetivo, sacamos sus consecuencias diciendo y comprendiendo que, en realidad, no hay otra presencia concreta posible que la

---

<sup>9</sup> Cf. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. IX, Nijhoff, La Haya, 1966 ; y nuestro estudio: «Synthèse passive et temporalization/spatialisation », in *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp. 9-41, Col. «Krisis».

presencia del sentido haciéndose y formándose en la temporalización/espacialización de uno o más fenómenos de lenguaje. En efecto, sucede entonces que en lugar del ejemplo husserliano *abstracto* en las *Lecciones* sobre el tiempo de un sonido escuchado y monótono que fluye en la articulación de las retenciones y las protenciones alrededor de una «impresión originaria», se debe tomar la temporalización en presencia como ese movimiento complejo donde el sentido haciéndose está siempre ya *desajustado* (espacializado) de sí mismo en sus protenciones y sus retenciones. Siempre ya ahí, desajustado de sí mismo, en su promesa que se anuncia en las protenciones, el sentido está, *al mismo tiempo*, siempre ya ahí, desajustado de sí mismo, en la exigencia de fidelidad a la promesa que, desde las retenciones como la «memoria» inmediata de la promesa, *tiende* el sentido entre él y sí mismo, *a través* del desajuste de las protenciones y las retenciones, es decir, a través de la presencia que de esta manera se comienza en su hacer o su formación —la «evidencia» fenomenológica, a través de la formación en la presencia, no siendo nada más que la conciencia como reflexión del sentido haciéndose por sí mismo, es decir, la reflexión de lo que se cumple de la promesa a la medida de lo que permanece como exigencia. No hay término factual, sino solamente un término fáctico —en el sentido cuasi-heideggeriano— para el cumplimiento de la promesa, en la medida en que ésta solo sigue actuando si no está saturada por lo que se ha cumplido en el pasado retencional, y en la medida coextensiva en que la exigencia, originariamente en el pasado retencional, sea todavía la exigencia coextensiva de una promesa sólo permanece en su futuro protencional por no parecer haberse ya cumplido en el pasado retencional. Dicho de otra manera, la presencia sólo se mantiene por el desajuste de las protenciones y las retenciones. La inversión que proponemos con respecto a Husserl se basa en que, lejos de que las protenciones y las retenciones sean, en cierto modo, sólo la pasividad de una presencia privilegiada en su decurso, al contrario, son las protenciones y las retenciones las que *hacen* la presencia por su co-originariedad, que la abren a su espacio propio que es el de la reflexión de la conciencia, es decir, originariamente, del sentido *reflexionándose en su formación*. Por lo tanto, en el transcurso de una «evidencia» progresiva, cuyo comienzo es una especie de iluminación muy precaria y muy fluyente (como cuando nos viene una «idea») y que se puede saturar ella misma, como embriagándose de sí misma. Y esta embriaguez del sentido haciéndose, donde éste se hace más o menos ilusiones

sobre su posesión, es al mismo tiempo su fin, igual de fáctico que su comienzo, en la medida correlativa en que se «vive» en exclusión de todo otro sentido y donde le sucede el vacío del estupor o de la estupidez.

Esta inversión de la «substrucción» metafísica husserliana tiene dos consecuencias paralelamente capitales. Por un lado, no hay decurso continuo de la presencia, sino, cada vez que el sentido se forma *buscándose en* su temporalización/espacialización, *fases de presencia plurales*, mutuamente discontinuas en su multiplicidad, y a las que corresponde una *multiplicidad originaria de los sentidos*, irreductibles a un solo sentido. Por otro lado, la reflexión intrínseca del sentido implica que, por principio, éste no puede coincidir totalmente consigo mismo en lo que sería su concepto, por lo que está atrapado en el movimiento de su formación, por un *estar en vilo* [*porte-à-faux*] fundamental donde éste puede igualmente ilusionarse con su auto-posesión. Por eso, la reflexión del sentido por el sentido en su hacer *se parece* a lo que Kant llamaba, en la tercera *Crítica*, reflexión estética *sin concepto*, diferente, por un abismo, de la reflexión teleológica. Por lo tanto, la articulación ya no es tan inmediata como parecía entre *Sinnbildung* y teleología. Esta discontinuidad fenomenológica fundamental de las fases de presencia y este tipo de reflexión fenomenológica no teleológica de los sentidos por sí mismos, son, a la vez, los que vuelven la concepción de la Historia más altamente problemática. Comprendemos ya, al menos por anticipación, que la Historia e incluso la historicidad —como deriva intrínseca de los sentidos y de las instituciones simbólicas durante generaciones— son indisociables del campo simbólico de las instituciones simbólicas.

Pero, antes de entrar en esto, retomemos desde más cerca lo que acabamos de desarrollar, para medir mejor lo que parece volver imposible la concepción de una Historia. Debemos partir de lo que implica la inversión fenomenológica de lo que parece aún, en Husserl, como impregnada de «substrucciones» metafísicas, es decir, de lo que implica la concepción de una multiplicidad originaria de las fases de presencia y de sentidos como multiplicidad de fases donde, cada vez, un sentido se reflexiona haciéndose sin ningún concepto previamente dado (*a priori* o empírico). Inmediatamente surgen dos tipos de pregunta, y son correlativos: por un lado, ¿cómo es posible que las fases de presencia se comuniquen entre ellas a través «del» tiempo? Dicho de otra manera: ¿cuál es en adelante el estatuto de la memoria, en términos

husserlianos, de la «rememoración», que sabemos distinto del de la retención, puesto que el recordar viene del «horizonte vacío»? ¿Si las fases de presencia son discontinuas, su olvido no corre el riesgo de ser definitivo? ¿Y qué diferencia hay entre la memoria voluntaria, la anamnesis y la reminiscencia? Por otro lado, según lo que hemos dicho sobre los desfases intrínsecos de toda presencia en el encuentro «intersubjetivo», si hay desfases intrínsecos, y originarios, en *toda* fase de presencia, ¿no es el lenguaje, en su fenómeno, mucho más amplio y más fundamental, por lo tanto, que las enunciaciones lingüísticas, que lleva la marca fenomenológica originaria de estos desfases, es decir, que es originariamente coextensivo, en su fenomenalidad, de los desfases en cuestión? En otras palabras: ¿no hay siempre ya y todavía operante, en tal o cual fase de presencia haciéndose, algo como la acción a *distancia* de otras fases de presencia sin embargo presentemente ausentes, y esta acción a distancia, en realidad plural, no es lo que hace a la vez la «intersubjetividad» originariamente trascendental, e irreductible, de toda presencia y, desde otro punto de vista sobre el mismo «*Sachlage*» fenomenológico, la fenomenalidad misma del lenguaje comprendida en su tenor estrictamente fenomenológico?

Por supuesto que no podemos entrar en el tratamiento sistemático y detallado de estas interrogantes<sup>10</sup>. Retomaremos sólo lo estrictamente necesario para nuestro enfoque problemático de la noción de Historia, señalando que toda dificultad proviene, en este caso, de que, estrictamente hablando, nuestros dos tipos de pregunta no pueden ser objeto de tratamientos distintos. Lo que diremos, entonces, es provisorio, y sustentado en todo caso, como debe serlo en una praxis efectiva de la fenomenología, por una *epochè* radical de toda pre-concepción de la Historia e incluso de la historicidad.

Si la memoria ya no puede ser comprendida por la mediación de la continuidad del curso del presente vivo, ¿cómo puede serlo? Este problema es aún más importante en cuanto está relacionado con lo que Husserl llama la «reactivación» de un sentido pasado, y por ello, al de la «sedimentación». Al respecto, debemos comprender ya que la rememoración involuntaria, la reminiscencia, no es sólo la reviviscencia del pasado tal como se supone que ha sido, sino la «reformación» de un sentido (o de sentidos)

<sup>10</sup> Nos permitimos remitir a una obra en preparación, que titulamos provisoriamente *Méditations phénoménologiques*.

como sentido del pasado, es decir, de éste o estos sentidos *con su distancia de pasado*, lo que distingue originariamente la reminiscencia del sentido, de su formación creadora en la presencia. El pasado, como pasado de lo que ha sido, está pues, originariamente *a distancia* de la presencia, en una espacialización originaria que ya no es más la que, intrínseca a la fase de presencia, la separa *entre* sus protenciones y sus retenciones. Dicho de otra manera, si hay memoria, es que las fases de presencia se inscriben en una suerte de «lugar» originario, el del pasado, distante de la presencia, y que designamos por *macizo del pasado* [*massif du passé*]. Y a partir de ahora, la cuestión es saber qué mantiene, fenomenológicamente, a este macizo del pasado en sí mismo, en su desajuste originario e irreductible con respecto a la presencia, es decir, a tal o cual fase de presencia. No se puede dar respuesta a esta interrogante si no se descubre la articulación entre la espacialización intrínseca a las fases de presencia y la espacialización de fases de presencia en el pasado.

El lugar de esta articulación puede ser buscado en la fase de presencia como fenómeno de lenguaje. Si el sentido no se reduce a la auto-coincidencia en una presencia a sí, que sería la integral transparencia a sí de una embriaguez que lo dejaría evaporarse, volverse inasible, si por consiguiente el sentido está originariamente desajustado de sí mismo en su relación reflexiva consigo mismo sin concepto, que es lo que hace su *estar en vilo*, es que el sentido no viene de nada y en vista de nada, en lo que sería su estricta inmanencia a sí mismo, sino que es siempre, para ser simplemente sentido, sentido de «algo» *otro* que él mismo. Es por la abstracción lingüística que recorta los sentidos en significados, que los sentidos parecen reducirse a la pura inmanencia de lo conceptual (la «lógica pura» husserliana) a la que se supone corresponde la referencia unívoca en el campo eidético. Ya que sólo hay sentido, irreductible a los conceptos y a los significados, con relación a «algo» que lo desborda y de lo cual, en su *Bildung*, busca el sentido como el sentido de sí mismo y del «algo». A menos que vuelva a la apariencia transcendental de la estricta inmanencia del sentido, este «algo», que el sentido de lenguaje busca expresar, no puede él mismo ser de lenguaje, sino, al contrario, debe estar *fuera de lenguaje*, es decir, también, *fuera de presencia*. Desde el punto de vista fenomenológico, este «algo» sólo puede ser el mundo en sus fenómenos, a saber, lo que llamamos los *fenómenos de mundo*, en la profusión infinita de su fenomenalidad —entendiéndose, al mismo tiempo, que en la medida en

que los fenómenos de lenguaje buscan decir «algo», y lo consiguen, éstos también son, a su manera, por su temporalización/espacialización en presencia, fenómenos de mundo. Por esto, a partir de ahora hablaremos de fenómenos de mundo fuera de lenguaje<sup>11</sup>.

Es pues, por la distancia originaria de los fenómenos de lenguaje con respecto a los fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje, que el sentido, simultáneamente, dice algo (hace sentido) *de* algo que no es él, *y está* irreduciblemente *en vilo* con respecto a sí mismo, es decir, capturado en su movimiento de temporalización/espacialización *infinita*, que no es más que fácticamente (en un sentido cuasi-heideggeriano) finita, en la *Jeweiligkeit* del sentido haciéndose. En otras palabras, es esta distancia originaria la que espacializa originariamente la temporalización del sentido *entre* sus protenciones y sus retenciones, en su desajuste, que es originariamente el del futuro y del pasado *de la presencia*. Sin embargo, a su vez, los fenómenos de mundo fuera de lenguaje no son pura y simplemente nada, relacionados con la nulidad de una ausencia que se borraría y se olvidaría en los fenómenos de mundo de lenguaje. Y tampoco se reducen, en virtud de su distancia, a la presencia, ya que no hay presencia, estrictamente desde el punto de vista fenomenológico, sino en y por los fenómenos de lenguaje. Por tanto, los fenómenos de mundo fuera de lenguaje tienen este carácter extraño de tender al lenguaje (a la presencia) «algo» que tiene su concreción fenomenológica mientras escapa, estrictamente, a la reflexividad del sentido haciéndose —el error clásico ha sido, lo comprendemos, reducir la «referencia» del sentido a aquello de lo que él aparece como el sentido, a la referencia de presencia a presencia. Ni puramente en la ausencia, ni puramente en la presencia, los fenómenos de mundo fuera de lenguaje, más precisamente las concreciones que éstos parecen tender a los sentidos —apariencia que sólo aparece desde el momento en que el sentido mismo se ha esbozado en su temporalización/espacialización—, se deslizan, por así decirlo, entre la presencia y la ausencia, en esbozos de temporalización/espacialización, que son esbozos de sentido, y que, retomados en ellos, abortan ahí inmediatamente. Por consiguiente, los fenómenos de mundo fuera de lenguaje son el «lugar» fenomenológico de *proto-temporalizaciones/proto-espacializaciones* que no dan «lugar» a ninguna presencia, sino,

<sup>11</sup> Para todo esto, véase nuestros dos trabajos: *Phénomènes, temps et êtres* y *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble, Jérôme Millon, 1987 y 1988, Col. «Krisis».

por decirlo así, a la *proto-presencia*, como campo in-finito de estos esbozos de sentido que ahí abortan inmediatamente. Proto-presencia que es la del mundo mismo en el centelleo infinito de su fenomenalidad, cada vez que aparece como fenómeno-de-mundo que es fase-de-mundo.

Ahora bien, esta proto-presencia, donde una multiplicidad originaria de fases de presencia parpadea interminablemente en la inminencia suspendida indefinidamente de su cumplimiento —es lo que llamamos el momento de lo sublime fenomenológico—, no puede ella misma proto-temporalizarse/proto-espacializarse con respecto a la presencia, es decir, en el desajuste originario entre un pasado que ya habría sido (presencia) y un futuro que debería aún ser (presencia), sino más bien, en el abismo entre un pasado originario y transcendental que nunca ha sido presencia, y un futuro igualmente originario y transcendental que nunca será presencia: entre la inmemorialidad y la inmadurez irreductibles de los mundos en sus fenómenos. Hay pues, *inaccesibles por principio*, en todo fenómeno-de-mundo fuera de lenguaje, un macizo de pasado transcendental desde siempre inmemorial y un macizo de futuro transcendental inmaduro para siempre. Y la paradoja, al límite de lo pensable, es que es sólo por ello que los fenómenos-de-mundo se mantienen en sí mismos en una cohesión sin concepto, originariamente separada, por lo cual sólo puede haber sentido *de algo*, de la presencia desplegándose en *su* fase en el sentido en formación. Pero también es por ello y sólo por ello que las fases de presencia pasadas no se olvidan radicalmente, no se desvanecen pura y simplemente en la nada: es en efecto en la medida misma en que los sentidos son, *eo ipso*, sentidos de mundo, en que se inscriben en el mundo, es decir, en la proto-presencia de mundo, pero polarizados a la vez por el macizo del pasado transcendental y por el macizo del futuro transcendental, como fases de presencia en el pasado pero conllevando todavía en ellas, un horizonte de futuro, aquel que hace, precisamente, que éstas sean siempre *susceptibles*, por esta vivacidad *aún* enterrada en ellas, de ser recordadas en la reminiscencia, y como fases de presencia en el futuro, llevando en ellas la promesa de un futuro y de otras reminiscencias, en la medida en que éstas conlleven *ya* en ellas, un horizonte de pasado, aquel por el cual el sentido vivo del pasado es en realidad inagotable en *toda* reminiscencia. Dicho de otra manera, no hay reminiscencia sin premonición, sin la premonición de que el pasado que vuelve guarda todavía, en su frescor, una parte



irreductible de su enigma; o sin el sentimiento que la inmemorialidad imprevista de la reminiscencia es indisociable de su irreductible inmadurez, que es al mismo tiempo la de todo sentido y, en este caso, la de ese sentido que se re-hace al re-temporalizarse en presencia, con lo que de allí escapa como *su* pasado y *su* futuro, de los que una parte cae fuera de las retenciones y las protenciones de la re-formación (reactivación) del sentido. Ahí hay entonces, desde el punto de vista fenomenológico, un tipo de simetría entre macizos del pasado y del futuro, que escapa más a menudo de nuestra vigilancia, sin duda, precisamente, porque estamos atrapados por lo que a partir de ahora debemos llamar la institución simbólica de la temporalidad —de la que forma parte la memoria voluntaria, la anamnesis, y la institución simbólica que le es correlativa en la de la memoria como nemotécnica.

Todo esto, nos damos cuenta, todavía no hace Historia, aunque encontremos en ello una de las raíces —fenomenológicas— de la historicidad. Y esto, menos aún, considerando que la proto-temporalización de la proto-presencia es coextensiva de su proto-espacialización en lo que hace, precisamente, una fase de mundo. Hemos dicho que en ésta parpadean infinitamente esbozos de sentido inmediatamente abortados. Esto significa, en profundidad, que estos últimos no son mutuamente exteriores unos a otros como otras tantas mónadas, sino que se mantienen juntos directamente del mismo tejido de mundo, y que el despliegue fáctico de uno de entre ellos en la presencia no puede hacerse con exclusión radical de todos los otros. Por cierto: un poco a la manera heideggeriana, es *tal o cual* sentido el que, cada vez, se despliega en su posibilidad —que es su posibilidad fáctica de ek-sistir, y de existir el mundo en el mundo—, pero esta posibilidad, que no es lógica sino ontológica-existencial, a su vez, sólo puede desplegarse bajo su propio horizonte fáctico de existir, si *más allá de esta posibilidad misma*, resuenan en eco las otras posibilidades de otros esbozos de sentido que, de este modo, para ésta, ya no son posibilidades, sino *transposibilidades* para las cuales todo sentido haciéndose y formándose en la presencia es *transpasible*<sup>12</sup>.

Si no hay ningún sentido, es decir, ningún sentido de lenguaje, que sea unívoco, si todo sentido siempre está originariamente abierto a una multiplicidad indefinida de

---

<sup>12</sup> Tomamos prestado estos dos conceptos muy importantes de *transposibilidad* y de *transpasibilidad* de la destacada obra de Henri Maldiney, quien trazó admirablemente sus contornos. Consúltese específicamente su último trabajo: *Penser l'homme et la folie*. Jérôme Millon, Grenoble, 1991, Col. «Krisis».

otros sentidos que son otra cosa que sus puras y simples variaciones, es debido a esta transposibilidad y esta transpasibilidad, por la cual toda formación de sentido es, a la vez, aventura y acontecimiento<sup>13</sup>. Por lo tanto, el lenguaje fenomenológico, en la multiplicidad originaria de sus fenómenos, es originariamente un tejido de sentido que resuenan haciendo eco unos de los otros, y esto, tanto en la desarmonía como en la armonía, a tal punto, que tenemos que hablar de este tejido como de una masa de fenómenos de lenguaje que se mantiene en sí misma por una cohesión sin concepto. Es, si se quiere, el «*sensus communis*» fenomenológico, por el cual siempre nos entendemos —incluso por encima de las lenguas— sin tener necesidad de establecer previamente «protocolos de acuerdo». O, en otras palabras, es la *Lebenswelt* husserliana, pero tomada en la incoatividad infinita de su tenor fenomenológico. Al pasado y al futuro corresponden estas fases de presencia originariamente múltiples y desfasadas por transposibilidad y transpasibilidad, en un mismo «mundo de sentidos» (plurales) que en sí mismo no tiene nada de histórico, y que, sin embargo, no se reduce al «presente que pasa». Puede entonces, existir sentido sin Historia, e incluso, sin historias. Más que nunca se plantea el problema de saber qué relación puede haber entre sentido e Historia, cuál puede ser el origen de la Historia.

### § 3. Sentido e institución simbólica: la institución del presente

Después de haber radicalizado, como lo hemos hecho, el análisis fenomenológico de la *Sinnbildung*, ahora debemos abordar la cuestión de la institución simbólica. En los términos de Husserl, hemos visto que es la cuestión de la sedimentación del sentido y de su reflexión teleológica, ya para nosotros diferente a la reflexión fenomenológica sin concepto del sentido haciéndose en su formación. Que la sedimentación sea siempre contingente en relación con la formación, significa para nosotros la contingencia de la dimensión simbólica de la experiencia respecto a su dimensión fenomenológica, la cual, como hemos visto, tiene muy poca posibilidad de reducirse a lo que sería la dimensión ciega de la necesidad. Al contrario, la antropología y la historia nos enseñan que las teleologías, que parecen deber surgir a propósito de las contingencias simbólicas, no son *ipso facto* teleologías históricas. Hay instituciones

---

<sup>13</sup> Cf. H. Maldiney, *op. cit.*, *passim*.

simbólicas de sociedades «sin historia», incluso, para parafrasear a P. Clastres, «contra la historia»: son las sociedades «contra el Estado» llamadas salvajes, cuyas elaboraciones «especulativas» se condensan en el pensamiento mítico. Y hay otras en las cuales, incluso cuando el Estado (la monarquía, el poder coercitivo) está instituido, el pensamiento queda al margen de la Historia, ya que la legitimación de la sociedad, y del orden simbólico, está garantizada en los relatos de carácter, por decirlo así, proto-histórico, pero que, por su articulación mitológica donde se encadenan genealogías divinas, siguen pensando esta legitimación desde un pasado, el pasado mitológico que, en cierto sentido, jamás ha sido (históricamente) presente, sino al margen del cual se instituye el presente como el único susceptible de tener un sentido y de llevar el sentido. Esto demuestra que, de las teleologías en que se reflexionan las contingencias factual y fácticamente dadas, a «la» teleología histórica que capta y entrega al mismo tiempo el sentido supuesto (y proyectado) *de la Historia*, hay múltiples mediaciones que están muy lejos de darse por obvias. El problema husserliano debe retomarse de arriba abajo, y es en cierto sentido lo que tratamos de bosquejar aquí. Por otra parte, sabiendo que, históricamente hay dos culturas donde la Historia propiamente dicha, se ha inventado/instituido: Israel, de la cual la Biblia es, en cierto sentido, la elaboración simbólica, y, de manera totalmente independiente, Grecia. Se ve cuán complejo es el problema y hasta qué punto, en efecto, no pensamos proponer aquí más que un bosquejo susceptible, al menos, de ponernos manos a la obra.

¿Qué podemos decir, en cierta forma al nivel más elemental, al nivel de lo que /hemos/ llamado las teleologías, donde el pensamiento (la *Sinnbildung*) se encuentra con la contingencia de lo simbólico? Y, en primer lugar, puesto que no hay *Bildung* sin *Gebilde*, fenómeno de lenguaje sin su puesta en forma y su recorte simbólico, ¿qué podemos decir de su encuentro en lo que la equívocidad de nuestra lengua nos permite representar con una misma palabra: «formación»? Para comprenderlo, tomemos el caso de un sentido de lenguaje que se enuncia en una lengua. Desde el punto de vista de una lengua, agenciamos signos tomados del tesoro de la lengua y que en última instancia sólo tienen valor diacrítico, según las reglas de su buen uso (reglas lógico-gramaticales), con miras al sentido por decir y hacer. Desde el punto de vista fenomenológico, los «signos» y sus «agenciamientos» nos llegan «espontáneamente» al espíritu sin que tengamos que irlos a buscar a algún lado, pero no nos llegan de este

modo sino como los «signos» *del sentido* que está en vías de buscarse y de hacerse, y son tan fluyentes en sus «usos», como el sentido en formación en la búsqueda de sí mismo. Dicho de otra manera, lo que mentamos, es efectivamente el sentido y no la lengua —la búsqueda de la perfección formal de la lengua no conduce, por ella misma, más que al academicismo de formas convenidas, más o menos claramente instituidas como formas canónicas. De esto resulta, en el paso del punto de vista lingüístico al punto de vista fenomenológico, un cambio profundo de estatuto del signo. Signo de la lengua y «signo» (entre comillas fenomenológicas) del sentido, no son para nada la misma cosa, aunque parezcan coincidir materialmente en lo manifiesto. Mientras que los signos de la lengua, por su naturaleza de signos que unen significante y significado, nos entregan múltiples visiones, o apercepciones, sobre los seres y las cosas del mundo, sobre sus relaciones, como de múltiples posibles recortes entre estas percepciones y sus recortes, cuyos cortes son aquellos, simbólicos, de la lengua, los «signos» fenomenológicos constituyen, por así decirlo, su reverso, en la medida en que no es desde la lengua, sino *desde el sentido* en formación, que estas percepciones se mezclan y se tejen en tejidos de sentido, perdiendo su apariencia de autonomía, para entregarse de manera diferente, es decir, como ritmadas y recortadas de manera extremadamente fluyente por el sentido haciéndose. En otras palabras, lo que se percibe primariamente en el sentido haciéndose, es el sentido mismo, no como identidad, sino como ipseidad, y los «signos» fenomenológicos toman ahí la concreción fenomenológica de los jirones de sentido. Estos jirones son en sí mismos «sacados» de las concreciones fenomenológicas de los fenómenos de mundo fuera de lenguaje como esbozos múltiples de sentido inminentes, y lo más generalmente abortados, es decir, como esbozos parpadeantes de la masa de fenómenos de lenguaje: en ellos entra, pues, *mucho más*, también, que lo que, del sentido, es susceptible de reflexionarse (sin concepto) en sentido en la conciencia, ya que es en ellos que resuenan, por transposibilidad y transpasibilidad, los otros fenómenos de lenguaje transposables y transpasibles; esta resonancia múltiple constituye la multiplicidad de los desfases intrínsecos a la fase de presencia formándose, es decir, clásicamente, en términos husserlianos, «la intersubjetividad» —que es «inter-facticidad» de fenómeno de lenguaje a fenómeno de lenguaje— «transcendental» originaria del lenguaje. Con ello se abren, en todo fenómeno de lenguaje, lo que Husserl llamaba «horizontes

oscuros», pero que son estrictamente *horizontes de ausencia* de posibilidades existenciales de sentido a *otras* posibilidades existenciales de sentido, por mediación de todo lo que, excediendo la posibilidad, depende de la transposibilidad en el sentido de Maldiney —es decir, sin que de estas posibilidades, pueda hacerse un «todo» a la manera de Heidegger, del que se ve que procede también de una «substrucción» metafísica.

En sentido contrario, la «conversión» de los «signos» fenomenológicos en signos lingüísticos —en la institución simbólica del lenguaje—, y de los encadenamientos espacializantes/temporalizantes de sentido en reglas de uso, bien tiene por efecto una especie de «sedimentación» de los «signos» fenomenológicos en sistema de signos, es decir, de apercepciones de mundo, que son a la vez, apercepciones de seres, de cosas y de sus relaciones, y que no están tan vinculadas a la presencia de sentidos haciéndose, a sus posibilidades internas y a sus transposibilidades mutuas, como al *presente* aparentemente sin tiempo de los seres y de las cosas que ellas vuelven intuitivas en una donación aparente. Los fenómenos de mundo de lenguaje y fuera de lenguaje se recortan ahí, según el recorte simbólico de los signos, en una apariencia de instantaneidad —que corresponde a la ausencia fenomenológica de origen para toda institución simbólica—, donde los fenómenos de mundo se reducen a un único mundo, como horizonte referencial de los signos. En resumen, el sistema instituido de la lengua es inmediatamente coextensivo, por esta ausencia de origen, de un presente en sí mismo intemporal del mundo: es el presente de todas las apercepciones que son posibles en él, no como apercepciones de sentido, sino como apercepciones del ente —de los seres y de las cosas, así como de sus relaciones. Si hay, entonces, una «metafísica de la presencia», es en esta articulación simbólica, en la cual, en efecto, la temporalización en presencia sólo se puede concebir a partir del presente de las apercepciones. En este sentido, toda la obra fenomenológica de Husserl parece como el trabajo fundamentalmente *inacabado* de encontrar el *sentido* de la presencia y de su temporalización a partir de un «presente vivo» abstracto en realidad, «detrás» o «más allá» del presente aparentemente sin espesor, factual y no fáctico, de las apercepciones *de la lengua*. Es un trabajo que, lo sabemos, no ha comenzado tanto con la lógica como con la fenomenología de la percepción. Los presuntos horizontes de la cosa percibida, desde el punto de vista más general, finalmente, no son más que horizontes de mundo

como horizontes de sentido y de esbozos de sentido que, desde el punto de vista fenomenológico, yacen una y otra vez y por siempre en su apercepción. Y si es que hay teleología, e incluso teleología infinita, en estos horizontes, es porque la apercepción de la cosa, en su facticidad, por una parte, parece vinculada a su concepto, proporcionado por el signo, en este caso el nombre, como concepto destinado a subsumir los sentidos y los esbozos de sentido que bosquejan y parpadean en la apercepción. Dicho de otra manera, la teleología sólo aparece a la medida de la contingencia mutua del concepto y de los horizontes ocultos de la apercepción (que se supone que el análisis fenomenológico devela). Pero la reflexión fenomenológica, no teleológica, del sentido por sí mismo, sólo se convierte en reflexión teleológica al considerar al concepto destinado a subsumir el sentido —y este concepto es entregado por la institución simbólica, es decir, por la lengua.

En consecuencia, las teleologías sólo están ahí para colmar el desajuste, irreductible en realidad, entonces desajuste *en abismo*, entre la presencia haciéndose del sentido formándose, y el presente, siempre ya abstraído fenomenológicamente, de la apercepción. Ya se trate de «formaciones» (*Gebilde*) lógicas, lingüísticas, o de percepciones, las teleologías están siempre ahí, de alguna manera, para devolverle el espesor fenomenológico inicialmente perdido por la institución simbólica, a lo que se desprende, formalmente al menos, como «conceptos» o «significaciones». Fenomenológicamente, la teleología sólo tiene sentido en la paralela y en el entrecruzamiento del campo fenomenológico con el campo simbólico —esto, lo hemos visto, Husserl lo había comprendido—, pero debemos tomar esta proposición en *ambos* sentidos: si la teleología toma sentido al considerar lo simbólico, en horizontes que son también horizontes simbólicos de sentido, ésta puede tomar sentido, paralelamente, y al contrario, a partir de lo simbólico, como esfuerzo infinito de volver de la *identidad* aparentemente definida de los conceptos, a la *ipseidad* en realidad indefinida de los sentidos —es la problemática de la *epochè* y de la reducción fenomenológicas, contradictoria mientras se crea que se puede reducir la ipseidad indefinida de los sentidos a la identidad definida de los conceptos, la reflexión fenomenológica sin concepto a la reflexión teleológica, donde, efectivamente, la fenomenología corre el riesgo de verse *privada* definitivamente *de fenómenos* y de verse reducida, como fue el caso en Husserl, a su concepto racional, a su idea (en sentido kantiano), es decir,

rechazada ella misma en el horizonte de una teleología infinita, esa misma que Husserl asimilaba a la «teleología universal de la Razón», a saber la de la Historia.

Ciertamente, debemos distinguir entre concepto y concepción, entre idea puramente racional, como se define en Kant (impresentable en la sensibilidad o la imaginación) y pro-yecto de sentido articulándose con miras a sí mismo, en lo que Kant concibió como «finalidad sin fin», es decir, teleología sin *télos* o sin concepto. La fenomenología propiamente tal, es pues, expulsada, desde el punto de vista arquitectónico kantiano, en lo estético —lo que significa, para nosotros, que toda estética, en el sentido kantiano, es fenomenológica, pero no que toda fenomenología se «reduzca» a la estética—, es decir, en un «sentido común» que no es *eo ipso* histórico, a distancia del cual, por un *hiato* infranqueable, la institución simbólica es institución del presente sin origen —como lo demuestra el ejemplo de la lengua. Es la distancia abismal de este presente con respecto a las fases de presencia lo que «induce» a la reflexión teleológica, a la multitud de teleologías «locales» que hay siempre, a la vez, en la *Lebenswelt*, tendiendo así puentes entre los presentes aperceptivos y las fases de presencia, para encontrar ahí sentido. Así es que en toda institución simbólica hay una, o más bien, *pérdidas* de sentido, y esto es lo que Husserl bien había sentido en su concepción de la «sedimentación», en la medida en que esta pérdida es *significada* por la *contingencia* de los sistemas simbólicos de la institución simbólica. Que haya tales seres, tales cosas y tales de sus «agenciamientos» finalmente es *siempre* contingente, y esto es lo que siempre ha suscitado las perplejidades y las interrogantes humanas, en *todas* las instituciones simbólicas, es decir, en *todas* las culturas.

#### § 4. Presencia (sentido) e Historia: lo sublime en la Historia

Este desajuste originario entre el presente, que en realidad es presente de la institución simbólica —en ambos sentidos de lo «temporal» o de lo cuasi-temporal y de lo que ahí está «dado», pues sólo hay donación, en lo manifiesto, por y en la institución simbólica, y nada está más alejado del fenómeno que lo manifiesto—, y las fases de presencia como fenómenos de lenguaje, no hace por ello, acabamos de aquilatarlo, del «presente» un «presente histórico». Ya sea, por ejemplo, en el pensamiento mítico, o en el pensamiento mitológico, el «presente» simbólico sólo se

instituye a sí mismo simbólicamente —y con eso es él mismo explícitamente pensado, elaborado y concebido— en relación con un pasado cuasi-transcendental —pues nunca ha sido fase de presencia—, el pasado mítico o mitológico que es *transcendente* respecto al «presente» simbólico, y que supuestamente conserva, por esta distancia misma, algo así como la «llave» de sentido inescrutable, en su mayor parte sustraída, del «presente». Éste, pues, no hace Historia, y está fenomenológicamente muy cerca de su estatuto de presente cuasi-temporal; es decir, también cuasi-intemporal. Si en los mitos hay Historias, originariamente múltiples, y que constituyen por ellas mismas una especie de tejido de sentido o de lenguaje, y si en la mitología hay un relato que es Historia de las genealogías divinas, estas Historias y esta Historia son siempre ya pensadas como acabadas o consumadas, al ser el «presente» el «resultado» que «cayó» de él. Ya el problema de esta temporalización simbólica es inmenso, tanto más cuanto que, si hay propiamente fases de presencia, búsquedas de sentido por sí mismos, es precisamente en los relatos míticos o en el relato mitológico. Los que los cuentan o los que los escuchan, están bien atrapados en la presencia de la *aventura* del sentido haciéndose, es este el objeto de su placer y de su fascinación. Hay en los mitos, e incluso en la mitología, transgresiones del orden simbólico tales, que es en ellos como si el pensamiento, aunque «moldeado» en el orden simbólico, se colocara antes o fuera de él, en una especie de *epochè* fenomenológica que vuelve a abrir las contingencias simbólicas a sentidos donde estas contingencias aparecen [*paraissent*] precisamente como contingencias. Así, sin que podamos aquí entrar más en detalles, no es que estos «tipos» de pensamiento sean menos elaborados que los nuestros —contrariamente a la ilusión tenaz de nuestro etnocentrismo racionalista—, sino que la vacilación de la institución simbólica entre el presente y la presencia de las fases de presencia no se vive y no se concibe en el modo de la Historia, y sin que haya en ello la menor deficiencia. Desde luego, necesariamente, y por las razones esenciales que acabamos de indicar, hay teleología en los mitos ya que se trata, cada vez, de comprender y de elaborar simbólicamente la contingencia del presente, y claramente, esta teleología comienza significativamente a penetrar en forma explícita en los mitos y encadenamientos de mitos articulados enfilados por relatos mitológicos —volveremos sobre esto en otro lugar—, pero esta teleología jamás es *histórica* en el sentido en que el presente, aún sin cumplir, esperaríamos nuestro esfuerzo con el fin de realizarse. No es



que estas sociedades, como se pensó con cierta estupidez, estén desprovistas de creatividad, de acontecimientos, de conflictos, de transformaciones, y hasta de «revoluciones», sino que, de alguna manera, ellas no se han recodificado según eso, en el sentido de lo que es susceptible de hacer una Historia. Por el contrario, se recodificaron en nuevos mitos o modificaciones mitológicas que debían dar sentido al nuevo presente —como si la Historia hubiera sido aprehendida, aunque en negativo, sólo como riesgo irreversible de disolución, y por lo tanto, de muerte. Podríamos hablar en ese sentido, de una especie de «reacción» espontánea de las instituciones simbólicas *contra* la Historia, en virtud de la cual, por un efecto de ilusión, el presente simbólico no sufriría sin daño su «transformación» —eco lejano de lo que parece animar a nuestros «reaccionarios» modernos, es decir, históricos.

El nacimiento de la Historia supone, en efecto, la irrupción de la muerte, y sobre todo, ya que la muerte siempre puede ser conjurada simbólicamente, la experiencia viva, y en este sentido, paradójal, de su *travesía*. Es decir, para decirlo brevemente, la *experiencia de lo sublime*. Es necesario precisar de inmediato, que el riesgo de muerte, es decir, de disolución de los parámetros simbólicos con respecto a los cuales una sociedad y sus individuos viven y piensan su identidad o su permanencia, en realidad, actúa en *toda* sociedad, y por eso también, de cierta manera, la experiencia de lo sublime. Ésta ya está operando en los mitos, en cuanto ellos ponen en juego el orden simbólico para interrogar su origen, y sigue estándolo en los relatos mitológicos en donde, precisamente, la inhumanidad original de los dioses primitivos requiere de múltiples mediaciones, por la vía de las intrigas y de las genealogías, para acercarse a la humanidad y parecer, por lo tanto, que pueda fundarla. Pero, cada vez, de cierta manera, los humanos sólo experimentan lo sublime en segunda instancia, en las fases de presencia donde se desarrollan los relatos más o menos aterradores de los orígenes, relatos de otro «tiempo» que el del presente simbólico. Incluso hay rituales, en reinos africanos, o en reinos mesopotámicos, en donde el restablecimiento sublime de los orígenes, en cierto modo, está «mimetizado», como si se necesitara recargar periódicamente de sentido el orden simbólico que, de otro modo, degeneraría en *Gestell* simbólico, en «sistema» de «convenciones» desprovistas de sentido. La fundación del orden simbólico es siempre más o menos la *puesta a distancia* del abismo, de lo sublime, del fondo (sin fondo) desde el cual esta se eleva recodificándolo, y

recodificándolo más o menos ciegamente<sup>14</sup>, según la agudeza del pensamiento que busca el sentido de las contingencias en una articulación, ella misma en abismo, entre la reflexión fenomenológica sin concepto y la reflexión teleológica —ambas manteniéndose juntas, pero la primera se disocia cuando la segunda implosiona en la repetición tautológica del presente y del orden simbólicos, es decir, cuando éste se vuelve *Gestell* cuyo presente se sustrae a sí mismo en la intemporalidad del inconsciente simbólico (es lo que ocurre en el ritual en cuanto que supersticioso, es decir, desprovisto de reflexividad, lo que no significa desprovisto de una ideología «imaginaria»).

Existe una cierta coextensividad entre Historia y fenomenología en la medida en que lo que las hace a ambas, por un solo y mismo movimiento, es el encuentro fenomenológico, en una experiencia fenomenológica concreta, de la muerte y de su travesía en lo sublime. Este encuentro va a la par con algo como una pérdida simbólica radical, debido a la cual, precisamente, el orden simbólico al oscilar se muestra impotente para una recodificación simbólica de sublime. Esto puede significar, en la mayoría de los casos, la muerte o la desaparición pura y simple de una sociedad y de una cultura, pero también, en el «caso en concreto» donde vivimos, la institución simbólica de la Historia como de aquello que se supone conjura la muerte en la experiencia humana, da sentido a la vida y al pensamiento de los hombres a través de las vicisitudes y las alteraciones del tiempo, asume la continuidad de las generaciones a través de nacimientos y muertes sucesivas, no sólo de los individuos, sino de los marcos institucionales positivos de los que se ha provisto una sociedad. Sin que, de nuevo, sea posible entrar a hilar fino sobre la articulación por la cual el pensamiento mítico y las mitologías se temporalizan desde el horizonte de un pasado cuasi-transcendental, podemos sin embargo contentarnos provisoriamente con esta constatación para medir cómo la institución de la Historia es coextensiva de una temporalización simbólica, no sólo por el pasado, sino también por el futuro. La coextensividad de la que hablamos entre Historia y fenomenología, significa también, de algún modo, un cierto restablecimiento de la «simetría» fenomenológica originaria entre pasado transcendental y futuro transcendental: en la Historia como tal, éstos toman la figura de, respectivamente, un pasado prehistórico y primordial, aunque

---

<sup>14</sup> Cf. Nuestro trabajo *Du sublime en politique*. Payot, Paris, 1991, Coll. «Critique de la politique».

definitivamente enterrado y sustraído de la memoria histórica —y que aún podrá cohabitar con la Historia como un pasado mitológico, el de los orígenes o de la creación divina—, y un futuro posthistórico y para siempre inmaduro, aquel de la escatología, sustraído de la acción histórica, pero cuyo sentido ésta siempre busca, más o menos ciegamente, en la utopía. El presente simbólico de la institución simbólica se ve así cercano a las fases de presencia en la medida en que la Historia misma tiende a presentarse, a exponerse (*darstellen*) como una inmensa fase de presencia englobante, encajada entre sus macizos de pasado prehistórico inmemorial y de futuro escatológico inmaduro —por el cual el presente histórico nunca está maduro. Sólo estos dos horizontes meta-históricos pueden articular las teleologías que hemos denominado locales, a una teleología como teleología histórica única— y que sólo es «racional» en un sentido muy vago.

Pues esta teleología es ante todo la *del sentido*. Y la cuestión de la Historia, desde el principio, por así decirlo inmediatamente, es la cuestión de saber si ella tiene un sentido, y si ella no es más que un «sueño contado por un idiota». Como si la pérdida simbólica radical que le dio nacimiento nunca pudiera ser alcanzada, no dejara de hacer sentir sus efectos, en lo que, para retomar el término de Husserl, vuelve a la «crisis» co-originaria a la Historia. Crisis que es, efectivamente, crisis del sentido, y que, en el *estar en vilo* infinito del sentido, vuelve a la búsqueda del sentido por él mismo irreductible e infinita. Crisis que siempre está ahí, y allí donde estamos, incluso si hay momentos paroxísticos en los trastornos y en las Revoluciones. *Lo sublime en Historia*, lo sublime de la historia, es *indisociable de lo sublime en política*. Y ahí, estamos muy lejos de poder hacer lo que queramos, ya que sólo podemos hacer lo que podemos —lo que jamás se podrá medir sino *hasta después*, una vez que «todo» parezca «consumado», en el «destino» que, al contrario de lo que pensaba Heidegger en una especie de megalomaniaca demiurgia, para los actores históricos, nunca es más que ilusión retrospectiva cuyo avance no es sino «imaginario».

El sentido de la Historia en su cuestión, no puede ser, en efecto, sino el sentido *enigmático* por siempre jamás, de todos los sentidos que incesantemente siguen produciéndose, en su diversidad originaria, dentro de la *Lebenswelt* histórica. En el horizonte simbólico de la Historia, este sentido es irreductible al concepto (o a la idea pura de la Razón) que, necesariamente, la encierra o, como en Kant, lo distribuye (Dios,

el alma y el mundo) según las necesidades arquitectónicas de la interrogación filosófica. Este sentido oscila, en la experiencia fenomenológica de lo sublime, como *sentido de lo instituyente simbólico*, cuyo *impoder radical* se mide en la imposibilidad de pensarlo rigurosamente en términos de causalidad sobre lo que se supone instituye, pero *cuya potencia sin poder* se muestra como la potencia misma del enigma insoluble de nuestra condición, enigma de nuestra ipseidad de hombres, enigma de nuestro nacimiento, de nuestra vida, y de nuestra muerte. Enigma de un sentido que no es sentido del ser, sino sentido de lo que verdaderamente tiene sentido en la tradición judía y en la tradición cristiana, enigma de un sentido que es sentido del ser, de lo que verdaderamente «es», en la tradición griega: dos tradiciones en que, lo hemos dicho, nace la Historia, y que se entrelazarán inextricablemente en la nuestra, la llamada civilización occidental. Dos tradiciones que se han vivido, como la nuestra, en la lucha constante e incesante contra la pérdida simbólica de sentido: la Biblia es en cierto modo, la historia de las infidelidades del pueblo hacia su alianza con Dios, la Historia de la Iglesia es, de manera completamente distinta, la Historia de sus luchas para fijar, hasta lo imposible, una fidelidad y una ortodoxia, y la Historia de Grecia es, en otro registro más, la de la fundación y de la corrupción correlativa de su «clasicismo». Todo esto, ciertamente, es infinitamente vasto y complejo, debe ser retomado en el campo de la investigación propiamente histórica, y lo que decimos, necesariamente tiene el aspecto de un programa, liberado sin embargo de la preocupación anticuaria.

Sin poder entrar aquí, en las articulaciones complejas de las relaciones entre fundación histórica y fundación política —y en particular, fundación teológico-política<sup>15</sup>—, sin embargo, debemos examinar más a fondo lo que se juega en la articulación entre este sentido supra-mundano, y en cierto modo, meta-histórico, de la Historia, y lo que Husserl retomó con su concepción de la teleología histórica. Dicho de otra manera, en la articulación de este sentido, que supuestamente posee, como sentido de los sentidos, el sentido de todos los sentidos, y todo *télos* —siempre de cierta manera, concepto o idea— de la Historia. Con esto, volvemos a zambullirnos en la articulación kantiana entre estética y teleología, es decir, entre reflexión fenomenológica sin concepto y reflexión teleológica, articulación que, en Kant precisamente, es mediatizada por el abismo de lo sublime. Recordemos que, en la

---

<sup>15</sup> Cf. nuestra *Du sublime en politique*, *op. cit.*

experiencia fenomenológica de lo sublime, sobre un fondo de una pérdida simbólica radical, es decir, una *epochè* fenomenológica «vivida» de toda institución simbólica, incluida la de la identidad simbólica del «sujeto», surgen, al mismo tiempo, el *ipse* en su enigma y el instituyente simbólico como enigma que capta y entrega este mismo enigma<sup>16</sup>, más allá de los límites indefinidos de los mundos de los fenómenos de mundo, y con mayor profundidad que en sus entrañas: enigma del *sentido* de la condición humana, del nacimiento, de la vida y de la muerte, pero también del sentido de todo lo que, en ella, hace sentido o es capaz de hacer sentido. Dicho de otra manera, la fenomenología de lo sublime, que es fenomenología del *apeiron* fenomenológico, es aquello mismo en lo cual se abre, al mismo tiempo, el horizonte simbólico más global, el del sentido desde siempre y para siempre enigmático de toda institución simbólica. Y este sentido que, en un estricto punto de vista kantiano, corresponde a una «idea *indeterminada* de la Razón», y sólo se precisa en ella por la arquitectónica de la interrogación (según el objetivo de la Razón teórica o de la Razón práctica), es irreductible al *télos* en cuanto este es, en rigor, irreductible a lo absoluto (Hegel) o al concepto (Fichte), en cuanto, pues, que no puede «subsumir», por un paso indebido, que es el del dogmatismo metafísico, un curso teleológico cualquiera, en el mismo momento en que, por otra parte, constituye como el llamado a la teleología, pero a la teleología haciéndose a sí misma por sus propios medios. Es por este «llamado de sentido» que está ahí como un «soplo de aire fresco» que un sentido se busca, por tanto, en las teleologías, para las contingencias que son *dadas* por la institución simbólica —y esto significa también, llegado el caso, para su transformación histórica con vistas al sentido que ahí se busca; es la raíz de toda elaboración, y de toda reelaboración o invención simbólicas. Este sentido de los sentidos, por tanto, está separado de los significados simbólicamente recortados por el abismo fenomenológico del campo fenomenológico como *apeiron* indefinidamente incoativo y sublime. Es esto mismo lo que impide lo que tiende a tener lugar en el estructuralismo, es decir, la «hipostasiación» de los sistemas simbólicos que, si ésta llegara hasta el límite, correspondería a la degeneración de las instituciones simbólicas en *Gestell* simbólicas, y a la negación de toda Historia o, en lenguaje estructuralista, al problema, en realidad

<sup>16</sup> Cf. Por ejemplo nuestro estudio: «Aperception de l'individu et être-au-monde», en *Kairos*, n.º 2, «L'individu». P.U.M., Toulouse, 1991, pp. 151-186.

insoluble en éste, de la diacronía. Al contrario, es por este mismo «momento» fenomenológico de lo sublime que el campo fenomenológico se abre a la dimensión simbólica de la experiencia, es decir, a algo como una Historia —que se trate o bien, en las sociedades anhistóricas o proto-históricas, de la historicidad diacrónica de las instituciones simbólicas, o se trate, en las sociedades históricas, de la Historia como tal.

Esto significa, por lo menos, que la Historia misma es «objeto» de una institución simbólica, de la cual ya hemos detectado algunos caracteres contradictorios a través del concepto de «crisis». Que la praxis del sentido con miras al aumento de sentido esté ya lanzada por lo sublime, y conduzca ya a transformaciones diacrónicas o a reajustes simbólicos intrínsecos, no significa *eo ipso* que ésta se reflexione como praxis histórica, como lo hemos visto. Para que haya Historia, aún es necesario, por decirlo así, que la diacronía se reflexione como tal como dimensión *irreductible* de la experiencia. Ahora bien, esto, a su vez, como nos da la idea la obra de Husserl, sólo puede hacerse si una cierta «simetría» fenomenológica es restablecida en el campo simbólico entre pasado y futuro: ciertamente, no esa falsa simetría que, homogenizando el tiempo desde la presencia, volvería al tiempo mismo uniforme e intemporal, sino la que, más allá de lo que Husserl pensó, hace corresponder con el pasado transcendental de lo inmemorial, el futuro transcendental de lo inmaduro, en la resonancia en eco de un pasado *y de un futuro* meta-históricos, pero en operación desde su distancia originaria, en toda fase de presencia a partir de entonces histórica, como sentido del sentido a la vez prehistórico y post-histórico, o como instituyente simbólico a la vez inmemorial en lo que ha sido la gesta de su creación, e inmaduro en lo que, para siempre, apunta más allá de la Historia como su horizonte utópico y escatológico. Como si el sentido del sentido nos hubiera siempre ya esperado o acogido, como hombres, seres de sentido y del sentido, desde siempre, y debiera aún, para siempre, esperarnos, acogernos. Esto supone una reelaboración simbólica muy profunda de lo que se entrega como el «presente» simbólico, y es ésta, estrictamente hablando, la que constituye el motivo complejo de la institución de la Historia. No hay, es lo que hemos querido demostrar aquí, institución de la Historia, y en ella, institución de teleología histórica, *sin un llamado de sentido, en abismo*, más allá de todo *télos*, pues *a distancia originaria y abismal de todo lo que se puede concebir en el curso de una Historia*. En este sentido, desde Hegel y Marx hasta los aduladores del liberalismo capitalista,

el «progresismo» occidental es un modo de negación muy activa —y muy virulenta— de la Historia, en cuanto pretende llevar al cumplimiento inmanente lo que no hace más que parpadear en el horizonte utópico y escatológico. Nos damos cuenta hoy en día que a lo sumo esto conduce a una pérdida simbólica sin precedente, a una especie de orden muerto del desorden que hace pensar más bien en la muerte termodinámica del estado de entropía máxima, que en un cumplimiento de sentido. La experiencia de la modernidad, al menos desde el siglo XVIII, sin duda demuestra que no hay nada más mortífero que la ilusión de hacer coincidir el horizonte escatológico con el horizonte teleológico. Porque esta ilusión, Husserl lo había presentido a su manera, él que hablaba de teleología *infinita*, conduce a colapsar la teleología en la determinación *ciega*, la del *Gestell* simbólico, donde nada de lo que es «vivable» y «pensable» parece capaz de escapar de las «insignificancias» del «bricolaje». Hoy, en la mayoría de los casos, la invocación de la Historia no es sino la invocación —estúpida— de una «ley» cuya apariencia de inexorabilidad es la del aumento de la entropía, en que, para el colmo de la ironía más cruel, lo que se supone que debe dar sentido a lo vivible y a lo pensable son ecuaciones de flujo estadísticas de rentabilidad. Esta especie de «naturalización», en segundo grado, de nuestras sociedades, por el *Gestell* simbólico de la «racionalidad», lleva a la crisis a su colmo, y esta crisis es también, muy profundamente, una crisis de la Historia. La única forma que parece subsistir para salir adelante, es preguntarnos, un poco a la manera de Husserl, si todo esto tiene sentido *en última instancia*. El malestar que sentimos y que cada uno siente en su fuero interno, es la señal, ya, de que la Historia no se ha aniquilado en su supuesto cumplimiento, cuyas figuras, aunque fueran de lo más trágicas o de lo más dramáticas, son finalmente también las de lo irrisorio.

## Bibliografía

- Jullien, S. (2020), *La phénoménologie en suspens. Derrida et la question de l'apparaître*. Mémoires des Annales de phénoménologie, Vol. XIV.
- Husserl, E. (2000), *L'origine de la géométrie* (Jacques Derrida, intro. y trad.). París, PUF, 1962. Hay versión en castellano del texto de Husserl en *Estudios de filosofía*, V. 4, pp. 33-54. Y de la traducción de Derrida del texto de Husserl en *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*. Buenos Aires, Manantial, 2000.

- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-35, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd. XV. La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926, hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. IX. La Haya, Nijhoff.
- Husserl, E. (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendante Phänomenologie*, hrsg. Von W. Biemel, Husserliana, Bd. VI. La Haya, Martinus Nijhoff, p. 380. Traducción francesa de J. Derrida, en la edición francesa de G. Granel en París, Gallimard, 1976.
- Maldiney, H. (1991), *Penser l'homme et la folie*. Grenoble, Jérôme Millon, Col. «Krisis».
- Richir, M. (2021), «Releer la 'Krisis' de Husserl. Para una nueva posición de algunos problemas fenomenológicos fundamentales», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 102. Oviedo, pp. 179-213. <<https://www.revistadefilosofia.org/102/102-09.pdf>> [22/02/2022]
- Richir, M. (1992), *Méditations phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, M. (1991), *Du sublime en politique*. París, Payot, Col. «Critique de la politique».
- Richir, M. (1991), «Aperception de l'individu et être-au-monde», en *Kairos*, n.º 2, «L'individu». P.U.M., Toulouse, pp. 151-186.
- Richir, M. (1989), «Synthèse passive et temporalization/spatialisation», en *Husserl*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 9-41, Col. «Krisis».
- Richir, M. (1988), *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble, Jérôme Millon, Col. «Krisis».
- Richir, M. (1987), *Phénomènes, temps et êtres*. Grenoble, Jérôme Millon, Col. «Krisis».
- Schnell, A. (2021), *Der frühe Derrida und die Phänomenologie. Eine Vorlesung*. Klostermann.