

Exilio en acogimiento mutuo

Antonio Paredes Gascón. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)

Recibido 25/11/2023

Resumen

El presente artículo es homenaje sincero a la memoria del Doctor Pablo Posada Varela, fenomenólogo español a quien tuve la suerte de conocer personalmente. Quedé al instante prendado por el misterio de su alma y su aura atrayente y llena de futuro, acogedora. Aquí me he centrado en el estudio que Posada Varela hace sobre un poema de Antonio Machado, descubriendo las «galerías del alma» como los lugares más íntimos de nuestra vida afectiva, que siguiendo a su maestro Richir califica Posada Varela como aquellos que en estratos se abren a diversos niveles en la arquitectura de la subjetividad. Nosotros hemos leído la interpretación que hace el fenomenólogo español de Machado acudiendo a los textos mismos de Richir. Y desde ahí descubrimos que la fenomenología del exilio esbozada por Posada Varela podría comprenderse como un pensamiento de lo que nosotros llamamos ya el «acogimiento mutuo».

Palabras clave: Pablo Posada Varela, Antonio Machado, Marc Richir, Henry Maldiney, exilio, acogimiento mutuo.

Abstract

Exile in a mutual acceptance

This article is a sincere tribute to the memory of Dr. Pablo Posada Varela, a Spanish phenomenologist whom I had the opportunity to meet personally. His enigmatic soul and alluring manners raised in me a lasting impression, still full of future and welcoming wishes. Here, I have focused on Posada Varela's study of a poem by Antonio Machado, discovering the «galleries of the soul», defined as the most intimate places in our emotional lives. Following his teacher and mentor Marc Richir, Posada Varela explains that these galleries open at different levels in the architecture of subjectivity. So, we have read the Spanish phenomenologist's interpretation of Machado by turning to Richir's own texts and realized that the phenomenology of exile outlined by Posada Varela could be understood as a thinking of what we already call the «mutual acceptance».

Key words: Pablo Posada Varela, Antonio Machado, Marc Richir, Henry Maldiney, Exile, Mutual acceptance.

Exilio en acogimiento mutuo

Antonio Paredes Gascón. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)

Recibido 25/11/2023

§ 1. Las galerías del alma. El exilio fuera del presente

Nuestro ensayo quiere establecer un diálogo con el Doctor Pablo Posada Varela, amigo siempre nuestro y la vida más activa y profunda de la actual fenomenología española, cuya carrera, a pesar de haberse truncado tan repentina y dramáticamente fuera de la patria, está ya repleta de obras originales y vivas, en nada complacientes con lo que en nuestros artificiales días se espera sea un trabajo filosófico, tanto en forma como en contenido. No comprendemos mejor homenaje a esta alma tan querida que intentando pensar con ella, acogiéndonos a ella como ella nos acoge aún a quienes la visitamos¹.

Pensaremos aquí a partir de un artículo muy reciente del profesor Posada Varela sobre Antonio Machado, que intenta poner ya el primer soporte y prolegómenos para una «fenomenología del exilio».

En la introducción de ese artículo se acotan pronto los límites de la investigación, dejando muy claro desde el principio que la misma destacará «una específica forma de estratificación de la vida afectiva correspondiente a una arquitectónica de la subjetividad en sentido fuerte» (Posada Varela, 2023: 147). «Arquitectónica “en sentido fuerte”» quiere decir que las instancias del *a priori* de correlación resultarán relativamente independientes del «presente».

La independencia del «presente» de las instancias del *a priori* de correlación nos pone ya en la pretensión de Posada Varela: exponer brevemente, aplicándolo a la comprensión de un poema de Machado, el avance esencial de la fenomenología de Marc Richir. Y para comprender nosotros la cuestión y hacer nuestros sus problemas

¹ Queda su legado ampliamente representado en esta su página personal en Internet: <<https://www.pabloposadavarela.com/>>.

principales —y antes de exponer según nuestro parecer los lugares que en Richir mejor pueden aclararnos las intenciones del pensador español—, continuaremos aún con la introducción que este desarrolla en el inicio de su artículo sobre Machado.

Las dos instancias del *a priori* de correlación que descubrirá Husserl son las que articulan todo fenómeno de la experiencia, cuyas dos partes están constituidas por: i) «lo que es del orden del mundo (la inmanencia intencional)» y ii) «lo que es del orden del sujeto (la inmanencia real)» (Posada Varela, 2023: 147)². Pues bien, la tesis fuerte de Posada Varela, que expresa la tesis fuerte a su vez de su maestro Marc Richir, defiende la independencia de esas dos instancias correlativas del «presente», no estando por lo tanto determinadas desde el «presente» ni para el «presente». Por ello, solamente si tenemos en cuenta la independencia del «presente» de las dos instancias involucradas en la correlación de toda experiencia entre el mundo y el sujeto podremos hacernos una idea de lo que el poeta español Antonio Machado llamaba las «galerías del alma», imagen recurrente en el universo del autor y esencial «a ese modo estructural en que Machado vivía la ausencia, la pérdida, el exilio respecto de un determinado lugar, de un determinado tiempo». Posada Varela afirma entonces: «Sostenemos que ese exilio *queda* como un concreto “vivir” al margen del presente aunque in-sistiendo en el presente» (Posada Varela, 2023: 147, n. 1).

Pero su independencia del «presente» no puede suponer la imposibilidad de pensar la manera en que las «galerías del alma» inciden en el presente sin por ello hacer de ese presente su medio de concreción. Por lo tanto, debemos fijarnos aquí nosotros en lo que de forma capital ya asoma: a pesar de esa emancipada situación respecto al presente de lo que es del orden del mundo y lo que es del orden del sujeto, estas dos instancias «inciden», «in-sisten» en el «presente». No se trata (ni puede tratarse en fenomenología) de una independencia «absoluta», podríamos decir, del fenómeno en toda su profundidad respecto del presente, sino de una independencia con un matiz

² Recordemos que para Husserl, «donación» tiene que ver con la correlación *a priori* entre el contenido del fenómeno y su objeto intencional. Husserl afirma que la donación es «una donación en el fenómeno del conocimiento, en el fenómeno de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra» (Husserl, 1973: 74 (27-29); tr. esp.: Husserl, 1982: 88). Y en *Krisis* nos dirá Husserl que la primera irrupción del *a priori* universal de correlación entre el objeto de la experiencia y los modos de donación aconteció durante la preparación de las *Investigaciones lógicas* en el año 1898, sacudiéndolo de tal modo que desde entonces todo su trabajo estará dominado por la tarea de la formulación de ese *a priori* de correlación (Husserl, 1976: 169, n. 1; tr. esp.: Husserl, 2008: 207, n. 16) (las traducciones del alemán son nuestras).

que iremos descubriendo poco a poco en lo que sigue. Por ello, cree Posada Varela que hay que pensar una «efectividad» de la ausencia que no se reduzca a un mero negativo del presente, lo cual nos pone ya en contacto con una acción que en su mismo hacerse vivo, aunque independiente del presente (iremos viendo cómo ha de ser esto comprendido), ha de mantener con el presente aún un lazo, justamente en y como vida efectiva. Es decir, por muy «de la ausencia» de que se trate aquí la experiencia, no deja de acontecer esta como «*efectividad* de la ausencia». Posada Varela, aunque no se fija en estos matices que nosotros sí intentamos destacar expresamente, añade enseguida no obstante que, respecto a esa «*efectividad* de la ausencia», se tratará de pensar

[...] el modo en que la ausencia se presenta o se hace presente a su manera, imponiendo *su* fenomenicidad como fenomenicidad concreta que insiste al margen del presente, aunque contribuyendo decisivamente a su profundidad, *contando* en y para el presente. [Posada Varela, 2023: 147-148]

A partir de aquí, cree Posada Varela que puede liberarse una «fenomenología (siquiera en ciernes) del exilio», que pondría primero de manifiesto los relieves de la ausencia que conforman el vivir y entendería desde ahí el vivir-la-ausencia ya de modo positivo, y no como un mero negativo de una presencia, o incluso como una presencia que fue. El fenomenólogo español habla de facticidades «generadoras de exilio», en las que hay algo irreductible que ninguna estructura puede «deducir», «y ante las cuales la vida ha de reaccionar». Son, por ejemplo, golpes como la muerte de Leonor (la mujer de Machado), o el estallido de la Guerra Civil. En Machado hay una profunda forma de comprender la ausencia que *amplía* la mera conceptualización de lo ausente como objeto intencional o incluso como representificación de un presente pasado.

Machado piensa una ausencia «vívida» que, pese a todo, no se «vive» —ni alcanza su objeto— desde un presente impresional sino desde determinadas «galerías del alma» que responden a una ejecutividad múltiple y estratificada de la vida transcendental, es decir, de su inmanencia. Inmanencia que no podrá ser ya conceptualizada como siendo de una sola pieza. Por ponerlo de otro modo: los estratos arcaicos de la fenomenología genética no se resuelven en determinadas constituciones a su vez amalgamadas en y con otras hasta llevarnos al presente (al presente desde el que, por caso, nos ponemos a recordar), sino que *despiertan* a su nivel, poniendo en juego horizontes *suyos*, e insistiendo, virtualmente, en los márgenes de la presencia, desde un «vivir» también al

margen del vivir como vivir-presente o vivir el continuo del presente impresional. [Posada Varela, 2023: 149]³

Posada Varela insiste con más claridad en el matiz esencial de su planteamiento al advertir que si bien la posibilidad de una ausencia del objeto intencional no sorprende en la *medida* en que, como objeto intencional, no forma parte de la vida (no es, como diría Husserl, *reell*, sino que su «presencia» es intencional), sin embargo, sí es más difícil (y este es el núcleo de la cuestión) «pensar una suerte de ausencia vivida, un desfase, interno al vivir mismo, y simultáneo al presente en clave de ausencia» (Posada Varela, 2023: 150). Lo difícil pues es abrir en el presente mismo como el «doble fondo» de un «ejecutivo vivir-el-pasado como pasado», según una «temporalidad otra» no reducida ya a un «presente que fue pasado», simplemente revivido (representificado) en presente.

Posada Varela intentará hacernos ver la potencia de la fenomenología de Richir en su aplicación a las «galerías del alma», tan «presentes» (mejor dicho, tan «en presencia») en la poesía de Machado:

[...] creemos que ciertos aspectos de la fenomenología de Marc Richir pueden ayudarnos a entender en toda su radicalidad no tanto el sentido del poema cuanto lo que Antonio Machado pone en juego de modo formal: una temporalización más profunda, más originariamente pasada, que aquello generable a partir de una reconstrucción del pasado en la manera en que fue presente. [Posada Varela, 2023: 152]

³ Podríamos desde ahí nosotros proponer una manera provisional de comprender la cuestión: la ausencia es lo que in-siste porque «está presente» sin objeto. La etimología de *in-sistir* viene a expresar la «acción» de un quedarse clavado en un lugar, de un no moverse hacia ningún sitio sino hacia dentro. O quizás, abandonar ya el flujo incansable su focalizado vagar como continuo del presente para —libre de objetivo, libre de un «ir-hacia» concreto—, dejarse ya ensanchar, ampliando su caudal también en lo hondo, como río que en lago desborda o va a parar ya en el mar. El propio peso del flujo es ahora el protagonista, no la fuerza de su desplazamiento en la atracción de un propósito u otro. Su intención quieta pesa, gana ahora oculta carga, se sumerge, abriéndose su dentro hondo, su inmanencia. Digámoslo mejor con Juan Ramón Jiménez: «Pero yo creo que, en el [romance] que leí antes, Antonio Machado continúa mejor el gran río español del *Romancero* como tradición del río vivo, y sin idea ninguna de continuar nada, sino de espesar cantando su propia actualidad y su propia sucesión épica. “La tierra de Alvargonzález” se ve en seguida que lleva un propósito, una intención, un prejuicio, y eso desvirtúa su espresión. Y, sin duda, Antonio Machado debió comprenderlo así cuando no publicó más romances de ese estilo» (Jiménez, 2010: 200).

Debemos ya reproducir los poemas incluidos por nuestro autor en su meditación de exilio:

1) Poema «LXI, Introducción», de *Galerías*:

Leyendo un claro día
Mis bien amados versos,
he visto en el profundo
espejo de mis sueños

que una verdad divina
temblando está de miedo,
y es una flor que quiere
echar su aroma al viento.

El alma del poeta
Se orienta hacia el misterio
Solo el poeta puede
mirar lo que está lejos
dentro del alma, en turbio
y mago sol envuelto.

En esas galerías,
sin fondo, del recuerdo,
donde las pobres gentes
colgaron cual trofeo

el traje de una fiesta
apolillado y viejo,
allí el poeta sabe
el laborar eterno
mirar de las doradas
abejas de los sueños.

Poetas, con el alma
atenta al hondo cielo,
en la cruel batalla
o en el tranquilo huerto,

la nueva miel labramos
con los dolores viejos,
la veste blanca y pura
pacientemente hacemos,
y bajo el sol bruñimos
el fuerte arnés de hierro.

El alma que no sueña,
el enemigo espejo,
proyecta nuestra imagen
con un perfil grotesco.

Sentimos una ola
de sangre, en nuestro pecho,
que pasa... y sonreímos,
y a laborar volvemos.

[Machado, 1998: 132-133]

2) Poema «LXXXVII, Renacimiento», en *Galerías*:

Galerías del alma... ¡El alma niña!
Su clara luz risueña;
y la pequeña historia,
y la alegría de la vida nueva...

¡Ah, volver a nacer, y andar camino,
ya recobrada la perdida senda!

Y volver a sentir en nuestra mano
aquel latido de la mano buena
de nuestra madre... Y caminar en sueños
por amor de la mano que nos lleva.

[*Ib.*: 144-145]

3) Poema «VIII», en *Soledades*:

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

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

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

La fuente de piedra
vertía su eterno
cristal de leyenda.

Cantaban los niños
canciones ingenuas,

de un algo que pasa
y que nunca llega:
la historia confusa
y clara la pena.

Seguía su cuento
la fuente serena;
borrada la historia,
contaba la pena.

[Ib.: 93-94]

Dirigiéndose ya a Richir, nuestro autor ve y constata más de cerca que la vida «está hecha de toda una serie de relieves de la ausencia», comprendiendo la experiencia como multiestratificación funcionando en simultaneidad desde su diversidad de estratos. La «arquitectónica» de la subjetividad trascendental es en Richir, «directa y efectivamente fenomenológica»: «Es arquitectónica en acto, vida viviendo a diversos niveles a la vez y de distinta forma» (Posada Varela, 2023: 155). Jamás vivimos en un solo «plano» a la vez,

44

[...] ni según la estructura matricial uniforme de la temporalidad, así sea esta husserliana o heideggeriana. Siempre hay, en nosotros, a la vez, infancia, adolescencia, edad adulta y senectud [...]; nuestro «vivir» se zambulle de continuo [...] en los diversos estilos o diversas figuras de la ausencia [...], estamos siempre, de modo múltiple, atravesados por distintos ritmos de temporalización, casi siempre inacabados, muy lentos los unos, rapidísimos otros. [Richir, 1994: 346]⁴

Posada Varela hace a continuación la glosa de las palabras anteriores, asumiendo entre otras cosas que los diversos registros de fenomenalización más profundos conocen versiones del *a priori* de correlación extremadamente violentas que el presente no alcanza a medir o conmensurar, lo cual no significa sin embargo que esos distintos ritmos de vida nos sean definitivamente ajenos, pues encontramos una «transpasibilidad» de la vida (según concepto forjado por Henri Maldiney)⁵. Y porque

⁴ Las traducciones del francés son nuestras.

⁵ Recordemos brevemente que para Henri Maldiney, el acontecimiento, siempre otro, tiene siempre otro rostro. «La transpasibilidad, en la que yo estoy expuesto, excluye toda tentativa de llevarlo [al

hay fenómenos múltiples, estos se fenomenizan por intermitencias o en parpadeo. Por ello, prosigue Posada Varela, no hay algo así como una afectividad de una pieza, sino «vida íntima llamada a crecer con lejanías de mundo (subitáneas o de ritmos lentísimos)» (Posada Varela, 2023: 157). Y cuando las alteridades y lejanías de mundo son del orden de la *fantasía* (incluyendo en esta las evocaciones de un pasado remoto e indeterminado como observamos en Machado, y suelen darse en los sueños o ensoñaciones), no somos capaces de hallar, en el presente vivido, en la inmanencia *reell* —en términos de Husserl—, nada que las sostenga.

En esta «profundización de la vida trascendental», corresponde a la concrecencia de fantasía un tipo de afectividad arquitectónicamente más profundo y arcaico, pasando todo por mantener —como sugiere Maldiney— una transpasibilidad a esos fenómenos. Pero, advierte Posada Varela, esa transpasibilidad lo es también, necesariamente, y en virtud de la doble vertiente del fenómeno, a nosotros mismos, y a partes de nosotros mismos las más veces indisponibles (Posada Varela, 2023: 157). La alteridad arcaica de mundo horada la vida, abriendo en ella dobles fondos, trascendencias de la inmanencia que son las galerías del recuerdo. Y esa alteridad arcaica busca en la vida lo que en ella responde a esos arcanos de mundo.

La inmanencia de la vida no es pues un macizo intransitivo y autorreferido (muy distinto, en esto, a la Autoafección de la vida que describe Michel Henry), sino un espacio cada vez más esponjado (y

acontecimiento] a una expresión ya mía —ella implica al contrario que yo me encaro ya con él para recibir de él mi propio rostro. Ello quiere decir que aquí la respuesta precede y abre la llamada [...]. La apertura a lo originario (no a lo original), la receptividad acogedora del acontecimiento, incluida en la transformación del existente, constituye su transpasibilidad» (Maldiney, 1991: 424). Además, Richir mismo nos dice cómo entiende él la transpasibilidad a partir de Maldiney: «la transpasibilidad es necesariamente transpasibilidad a lo transposable. En un sentido, la transpasibilidad es lo que yo traduciría hoy como *la influenciabilidad por lo virtual*, la capacidad de acogimiento a lo inesperado, a lo imprevisible, a lo que excede el campo de los posibles eidéticos» (Richir, 2015: 184). Y como vemos, lo transposable es lo que Richir llama lo virtual, es decir, algo que no es lo posible en el sentido leibniziano. Recuerda Richir que para Leibniz, es calculando sobre los posibles y escogiendo la mejor composición de los compositibles que Dios ha hecho el mundo. Dios ha escogido por decirlo así la solución más económica sacada de sus cálculos para crear el mundo, de modo que es preciso un cálculo para armonizar los posibles, que forman parte por lo tanto del orden de lo previsible, debiendo pues pensar que hay también diferentes tipos de previsibles: hay previsibles mejores que otros, previsibles más ricos en posibilidades, etc. Desde aquí comprendemos que la eidética en sentido husserliano juega sobre estos posibles, pues es por variación eidética, que es un recorrido de posibles, que se puede desprender algo así como el *eidós* (Richir, 2015: 184).

hecho de galerías) a medida que «descendemos» en la trascendencia *de* la immanencia. [Posada Varela, 2023: 158]

Antes de encarar el último apartado del trabajo de Posada Varela («Los relieves de la ausencia») debemos en lo siguiente acudir ya nosotros a Marc Richir, para ver con nuestros propios ojos eso a lo que se alude en las bellas palabras del filósofo español. Sin embargo, ante la enorme dificultad que supone la obra del fenomenólogo belga para una breve introducción de su pensamiento como pretendemos exponer aquí, en lo que sigue echaremos mano, además de los textos de Richir, de la guía que nos proporcionarán otros pensadores como Alexander Schnell, Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi y el mismo Pablo Posada Varela.

§ 2. Un tiempo distinto según promesa y exigencia

Para ver con más determinación primero en qué consiste la estratificación en Richir, nos parece mejor acceder a ella mediante la temporalización propia del sentido, que como ya hemos podido comprender, es para el pensador belga temporalización en presencia pero sin presente asignable. Y para comprender mejor lo característico de este peculiar tiempo, acudiremos a los fenómenos de lenguaje, que dicen el sentido viniendo a despuntar y el despliegue del sentido. Richir entiende por «fenómenos de lenguaje»

[...] aquellos fenómenos —pertenezcan o no a la expresión lingüística— donde, con arreglo a ciertos encadenamientos, un sentido («*du sens*»), que, de forma fugaz, ya se ha entreabierto para sí mismo, busca estabilizarse o «poseerse». Por simplificar, partiremos aquí del análisis fenomenológico de lo que sucede cuando, habiendo tenido el presentimiento de un sentido, me pongo a hablar (o a escribir) para *decirlo*. [Richir, 2010b: 405]⁶

Según Richir, cuando viene un sentido a despuntar, sería una representación ilusoria entender que la idea consiste ya en una identidad ideal, ya reflexionada, intemporal, que sólo habría que «traducir» o «expresar» en la lengua.

⁶ Estamos transcribiendo literalmente la traducción de Pablo Posada Varela de este texto.

El enigma del sentido viniendo a despuntar reside, precisamente, en que, en cierto modo, ya lo «poseo» o que me encuentro ya «habitado» por ello, mientras que, en otro sentido, pero correlativamente, se me escapa, es huidizo, al punto de que, de alguna manera y por asegurarme de ello, me siento requerido por su despliegue en una palabra que lo diga, y que debo llevar a cabo. [Richir, 2010b: 406-407]⁷.

Según Richir, eso significa algo capital: que incluso en su estado más originario, el sentido que viene a despuntar es ya «de golpe» (*d'un seul coup*)⁸, tanto i) *promesa* de un sentido que se revelará únicamente por su despliegue, como ii) *exigencia* del mismo sentido que se trata de desplegar fielmente en relación a lo que ya de él se ha revelado⁹. Es decir, la «idea» ya se ha dividido, i) según su promesa, en *futuro* y ii) según su exigencia, en *pasado*. Esta división es «originaria e interna al sentido» que viene a despuntar, siendo por lo tanto ese futuro *protencional* y ese pasado *retencional*. Pero como la «idea» no es un objeto intencional (real o imaginado), como no está pues en un «presente intencional» (Husserl), la idea no es ella misma un «presente» (de ahí la impresión que podemos sacar de ella de su «intemporalidad»), ni está ella misma en el presente. Para Richir, las protenciones y las retenciones no son aquí, como sí ocurre en Husserl, protenciones y retenciones de un presente (vivo), sino precisamente protenciones y retenciones internas a la «idea»¹⁰. Estas protenciones y retenciones internas a la idea la constituyen como «diferencia interna»¹¹, la que justamente hay que desplegar. Se trata de un «sentido en incoación» en el que hay ya una presencia, aún inestable, pero sin presente asignable. El sentido en incoación es ya temporalización (en presencia), que no ha de ser pensada como aquella en continuo del presente (Husserl). Por eso, desplegar el sentido es «desplegarlo en presencia sin presente asignable», alargando, por decirlo así, la diferencia interna entre protenciones y retenciones para estabilizarla *en vistas* al sentido.

⁷ Hemos variado en algún artículo y alguna coma la traducción de Posada Varela.

⁸ Aunque la expresión que utiliza Posada Varela para «*d'un seul coup*» le da más protagonismo al avance mismo del sentido («de una sola atacada»), nosotros preferimos «de golpe», que incluye con más determinación al «sujeto» que recibe, y en el que viene a surgir, el sentido.

⁹ Podemos nosotros ya fijarnos aquí en que la iniciativa corresponde por completo al sentido, que como vemos consiste en su origen en haberse ya vivido y en estar aún por vivir. Por lo tanto, el «estar viviéndose» parece perder para Richir peso en el origen.

¹⁰ Es decir, el tiempo y la temporalidad no son los de la conciencia, sino los propios del sentido-fenómeno.

¹¹ «Desajuste interno» es la expresión que emplea Posada Varela para este «*écart interne*».

A partir de lo dicho, cree Richir que debemos continuar así describiendo la cuestión: si es posible el despliegue del sentido (su temporalización «en presencia», no «en el presente»), si la diferencia interna y originaria no queda de alguna manera «bloqueada» sobre sí misma, es que la promesa y la exigencia (que es ya el sentido que viene a despuntar) no solamente se responden (lo son del *mismo* sentido), sino que se entrelazan (*s'enchevêtrent*), y entonces: i) solamente hay promesa de sentido en el futuro protencional (más joven) si no está ya agotada en el pasado retencional (más viejo), y ii) sólo hay exigencia del sentido desde el pasado retencional (más viejo) si algo de ello debe aún ser cumplido en el futuro protencional (más joven), por lo tanto, por una parte, i) si el pasado es *aún* portador del futuro y ii) si el futuro es llevado *ya* por el pasado, o también, i) si hay *aún* algo del futuro en el pasado y ii) si hay *ya* algo de pasado en el futuro. Dicho todavía de otro modo: i) si las retenciones están todavía abiertas a las protenciones y ii) si las protenciones están ya abiertas a las retenciones, «deslizándose» el «sentido haciéndose» en esta mutua apertura, que es como un voladizo del sentido en relación consigo mismo: lo que el sentido integra de sí mismo en sus retenciones (más viejo) permanece abierto, sin ser identificado, a lo que se anuncia de sí mismo en las protenciones (más joven) (Richir, 2010b: 408).

48

Esta «continuidad», «mutua apertura» en su «diferencia», entre las protenciones y las retenciones es la que constituye, no la identidad del sentido, que solo sería ideal, sino su *ipseidad*. Para Richir, la «temporalización en presencia» (sin el presente) es la «temporalización del tiempo de la presencia», del «a la vez» de ese tiempo que es una suerte de «especialización» (diferenciación) de la diferencia originaria entre protenciones y retenciones. Este «a la vez» es por ello también el «a la vez» de las protenciones y retenciones en sus entrelazamientos (*enchevêtements*), aunque, de alguna manera, se trata de las *mismas* protenciones y retenciones que las que están ahí en el origen, en la diferencia originaria, que se abren unas en las otras (*s'éploient les unes dans les autres*) al hilo del despliegue del sentido¹². Que sean las mismas

¹² Como vemos, la «continuidad» del sentido parece abrirse en el despliegue y desarrollo, como ensanchamiento, de la diferencia interna al sentido entre la retención y la protención, ensanchamiento efectuado en el desplazamiento entre pasado y futuro, recorriendo el movimiento del ensanchamiento el recorrido del movimiento de la mutua apertura entre pasado y futuro y viceversa, recorrido vivo entre «exigencia» y «promesa». De exigencia a promesa y de promesa a exigencia va abriéndose, extendiéndose, el espacio-tiempo del sentido haciéndose, también aquí y ahora en descripción. Nosotros comprendemos ya esta mutua apertura entre exigencia y promesa, en y a pesar de su diferencia, como

retenciones y protenciones que las que están en el origen no quiere decir sin embargo que se mantengan idénticas, sino que se *metamorfosean*, siendo esas metamorfosis las que constituyen los «signos» fenomenológicos del sentido.

Este punto sólo puede entenderse bien a su vez comprendiendo que «hacer el sentido» («*faire du sens*»), «temporalizarlo en presencia en vista de sí mismo», no equivale a identificarlo sino a «habitar, desde la ipseidad del sí efectuante (*leistend*), ese hacer, es decir, la ipseidad del sentido haciéndose» (Richir, 2010b: 409)¹³. Por ello, «identificar el sentido» implica hacerlo implosionar *prematuramente* en la identidad de una significatividad o de una significación, o sea, reflexionarlo en un «medio homogéneo e indiferente» a la temporalización misma del sentido: el medio de la conciencia clásica como flujo de transcurso uniforme del presente. Para Richir,

«acogimiento mutuo», en y según el cual, por una parte, i) la promesa del sentido se cifra en que su expresión y comprensión será también su advenimiento, que el sentido seguirá «viniendo a despuntar» según su propia iniciativa; por otra parte, ii) la exigencia del sentido se cifra en que su «viniendo a despuntar» sea mantenido en su propia iniciativa en el «decir», sin que este lo agote o lo interrumpa.

¹³ En nota al margen dice Posada Varela que el texto de Richir entra ahora en la «esencial y difícilísima cuestión» del «mutuo engarce y dependencia» de estas dos dimensiones propias del hacer del sentido. Sin embargo, advierte el fenomenólogo español, se trata de una «dependencia mutua» pero «no estabilizada», pues «no dejará de haber desfases múltiples» entre instancias que no están exactamente en un mismo registro arquitectónico: una es más arcaica que la otra. Por ello la concretud que ambas instancias configuran sólo puede fenomenizarse en parpadeo (Richir, 2010b: 409, n. 13). Lo que nosotros debemos destacar de estas palabras es sobre todo el hecho de tratarse aquí de dos dimensiones o instancias situadas arquitectónicamente en registros distintos (una es más arcaica que otra), lo cual deviene en una fenomenización «en parpadeo» de la concretud de ambas. Es decir, esas dos dimensiones (la ipseidad del sujeto y la ipseidad del sentido) entran en la «presencia» del «mutuo engarce y dependencia» sin pasar por un «presente» que las nivele en perfecta adecuación, o al menos, en perfecta continuación. Y sin embargo, y esta es la cuestión capital para nosotros, ambas dimensiones son las «propias del hacer del sentido». Aunque en «parpadeo», irreductibles la una a la otra, las dos ipseidades efectúan el hacer mismo del sentido. Por lo tanto, el sentido no se hace sin ese «hacer mutuo». En más o menos parpadeo, en más o menos oscilación, más o menos estable o continuo, se trataría de un hacer en y como «acogimiento mutuo» (Posada Varela habla de «mutuo engarce y dependencia») del hacer de la ipseidad del sentido y del hacer de la ipseidad del sujeto. Podemos concretar aún más este «acogimiento mutuo» en y como «hacer»: el «hacer» del «sujeto» deviene el «hacer» del sentido porque el «hacer» del «sujeto» consiste en el «habitar» el «hacer» del sentido. El «sujeto» habita el hacer del sentido. Pero con ello, el hacer del sentido deviene el hacer del «sujeto», esto es, el «habitar» mismo del «sujeto». Que la «exigencia» y la «promesa» partan de la iniciativa del sentido, de su «sí-mismo», en nada impide que la efectividad concreta de las mismas deban acontecer en y como la efectividad del «hacer-habitar» del «sujeto». Despuntaría aquí ya lo que Richir llama, lo veremos, el «enigma de la encarnación del yo», o también, el «enigma que yo soy para mí mismo», o el «enigma de la condición humana», o finalmente, el «enigma de toda institución simbólica».

[...] hacer el sentido no es ni «ir demasiado deprisa», ni «ir demasiado lentamente» (lo que haría perderse las protenciones), sino «ceñirse» de alguna manera al ritmo de temporalización del sentido en su *ipseidad*, es decir, acompañar sin cumplirla totalmente la *reflexividad* propia del sentido en su ipseidad —reflexividad que no es pues reflexión, siendo además este acompañamiento el del despertar, o si se quiere, el de la apercepción trascendental inmediata, el del «yo pienso» kantiano no reflexionado como tal sino surgiendo de la conciencia que efectúa el hacer del sentido. [Richir, 2010b: 409-410]

La reflexividad del sentido haciéndose es lo que ha pensado Richir con la transferencia mutua de unas en las otras de las protenciones y de las retenciones (Richir, 2010b: 410).

Y sin embargo, encontramos un paso aún más atrás hacia el origen, pareciendo ya salir de ese latir del espacio-tiempo entre exigencia y promesa, pues en el «fenómeno de lenguaje» hay otra cosa además de la reflexividad en ipseidad del sentido y que es indisociable de esta en la medida en que es aquello que permite a esta reflexividad permanecer abierta a ella misma a lo largo de todo su desarrollo. Se trata de otra cosa que, por decirlo así, preserva al sentido de su implosión identitaria. Esta otra cosa sólo puede ser, dicho en los términos de Richir, la «inocencia *del lenguaje* en cuanto al sentido», que es lo que hace de este una aventura nunca asegurada de su resultado, y a merced de la cual se efectúa, fenomenológicamente, una *reflexividad* (no una reflexión) sin ipseidad del fenómeno de lenguaje en su fenomenicidad.

Esta reflexividad sin ipseidad es lo que constituye las metamorfosis de las protenciones y retenciones, y sustenta *desde el interior* la temporalización en presencia de lenguaje. En la reflexividad iniciándose del sentido hay una reflexividad que la desborda por su inocencia. Se trata de un movimiento *relativamente* ciego —que Richir llama «esquematismo fenomenológico»— que está en el origen un poco adelantado y un poco retrasado con respecto a sí mismo, y sin que el avance esté determinado ya por un *télos* ni el retraso por una *arjé*. El «esquematismo fenomenológico» —es decir, el «movimiento relativamente ciego compuesto por el movimiento de la promesa ciega (futuro sin *télos*) y el movimiento de la exigencia ciega (pasado sin *arjé*)— no está sometido para Richir a ninguna predeterminación, siendo solamente aquello mismo donde se inscribe, sin haber «creado» el sentido por completo, la temporalización/espacialización del sentido en su ipseidad.

Afinando desde aquí el análisis, y volviendo al punto de partida, al sentido en su origen (*sens en amorce*)¹⁴, lo capital que subraya entonces Richir es que el sentido no es simplemente sentido de sí mismo, «creándose *ex nihilo*» (o creado por Dios) de manera incomprensible a partir de sí mismo (o de Dios). Más bien, el sentido *dice* algo con sentido a propósito de *otra cosa* que él mismo. De ahí que el sentido sólo pueda encontrar su origen yendo «aguas arriba» de sí mismo,

[...] en aquello que, aún no como origen del sentido en cuestión, es ya origen de sentidos plurales, y origen de sentidos plurales indefinidos por completo en «potencialidad», en la frontera inestable entre lenguaje y fuera del lenguaje. [Richir, 2010b: 411]¹⁵

Por el lado del lenguaje, es ahí donde el lenguaje toca ya con lo que no es él. Pues el origen del sentido no es aún lenguaje en la medida en que, en él, no ha tenido aún lugar la división o la diferencia entre protenciones y retenciones. La reflexividad que «libera» al lenguaje como tal es en el origen, sin ipseidad todavía, la reflexividad del avance y el retardo de orden esquemático...

[...] esta reflexividad envía, no a protenciones y retenciones de un sentido haciéndose, sino a premoniciones trascendentales esquemáticas sin *télos* de lo inmaduro para siempre [*l'à jamais immature*] y a reminiscencias trascendentales esquemáticas sin *arjé* de lo para siempre [*pour toujours*] inmemorial, es decir, a lo que llamamos horizontes proto-temporales (proto-espaciales) del pasado y del futuro trascendentales esquemáticos, que no son *a priori* los de un sentido o sentidos habiendo sido, o debiendo ser aún, en presencia. [Richir, 2010b: 411-412]¹⁶

Por ello, aunque todo el lenguaje esté cada vez en tal o cual inicio de sentido, sin embargo, no está ahí ya como sistema de posibles del que podríamos hacer su análisis o su «cálculo», sino que está ahí, por decirlo así, *en ausencia*, como transposable (Maldiney) [virtual] con respecto a toda posibilidad, que sólo puede ser, cada vez, la

¹⁴ «Sentido en esbozo» dice Posada Varela.

¹⁵ Incluimos las difíciles palabras de Richir en este punto, para confrontar con ellas la traducción nuestra: «[...] *dans ce qui, pas encore en amorce du sens en question, est déjà amorce de sens pluriels, et amorce de sens pluriels indéfinis tout en "potentialité", à la frontière instable entre langage et hors langage*».

¹⁶ Observemos nosotros que en lo anterior se destaca (con las distintas expresiones de «*à jamais*» y «*pour toujours*») el «siempre» que parece ya dictar el movimiento mutuo entre pasado y futuro anterior a toda ipseidad.

posibilidad propia del sentido que ha salido a la búsqueda de sí mismo (Richir, 2010b: 412)¹⁷.

Richir continúa expresando de otro modo lo dicho:

[...] en el pasaje del inicio de sentidos plurales a un sentido singular en su inicio, uno de esos sentidos transposibles, mientras todos parpadean en su carácter incoativo por completo inestable, se instala en sí mismo en su propia posibilidad, la cual es ya inicio de su temporalización en presencia, aquello por donde la apertura inmensurable se metamorfosea en diferencia originaria entre protenciones y retenciones. Dicho de otro modo, este pasaje es aquel por el cual estas protenciones y retenciones se acoplan a algo que no es ya de su registro. [Richir, 2010b: 412]¹⁸

§ 3. La nueva fenomenología del sentido haciéndose

Antes de continuar, debemos aclarar, aunque someramente, qué nos dice Richir con expresiones como «orden esquemático» o «promociones y reminiscencias esquemáticas».

Para Richir, el «esquematismo de la fenomenización» es «matriz trascendental» de los fenómenos. Es el «lugar» de acogimiento de la contingencia radical de la fenomenización, que procede del «inconsciente fenomenológico». Escuchemos a Sacha Carlson:

Marc Richir propone una refundición de la fenomenología a partir de una radicalización de la reducción fenomenológica clásica, y merced a la cual entiende poner entre paréntesis no sólo toda posición de ser, sino también, más generalmente, toda ipseidad, toda ontología, toda eidética y, al fin y al cabo, la intencionalidad misma. [Carlson, 2016: 50]

Para ello, Richir se vale de la «*epojé* fenomenológica hiperbólica», por la cual se pone entre paréntesis toda subjetividad y todo *Dasein*, en definitiva, toda instancia que presuntamente habría de mantener unida la vida de la conciencia. La reducción

¹⁷ Ya hemos visto en la nota 6 lo que entiende Maldiney por «transpasibilidad», y la lectura que Richir hace de ello. Y así, podemos comprender con más claridad lo que aquí se juega: el sentido «concreto» haciéndose, (el sentido de la ipseidad), se abre en el «siempre» expedito «en ausencia», imprecisa matriz de lo que desde ella y finalmente «acogido» «siempre» en ella, sale a la búsqueda de sí (el sentido haciéndose entre *exigencia* y *promesa*).

¹⁸ Según nuestra interpretación, estas protenciones y retenciones de la temporalidad singular del sentido haciéndose se acoplan al «siempre» de la esquematización en lenguaje.

consiguiente reconduce entonces todo lo que se da exclusivamente a su estatuto de *apariencia*, pero no ya como apariencia de cosas, de entes u objetos, sino como «apariencia que no remite sino a sí misma y nada más que a sí misma» (Carlson, 2016: 51). La dificultad a partir de ahí reside en el hecho de que el acto de reducción suprime toda posibilidad de punto de vista estable que nos permita ubicarnos en la experiencia y reconocer en ella lo que se nos da. La reducción richiriana abre a un campo indiferenciado, donde la sensación no se distingue de la alucinación, del sueño, de la afectividad. Y el pensar tampoco se distingue con claridad de estas últimas instancias.

Ante el problema de calificar ya ese «campo indiferenciado» como «fenomenológico» con alguna consistencia y no reducirlo a una pura abstracción, Richir sostendrá que, a pesar de todo, ese campo no es un puro caos, pues ha de aparecérsenos de una determinada forma a la conciencia, organizándose indefinidamente y al hilo del «*despertar del pensar*» (Carlson, 2016: 52). Este campo surge cuando no hay aún ni cuerpo propio, ni cuerpo otro, ni cuerpos en general ni cosas, pues todo ello emerge a partir de un anonimato originario. Si queremos describir la experiencia en su nacimiento, hemos de poder describir fenomenológicamente esta forma arcaica de la experiencia «en la que ya siempre estamos inmersos y sumergidos, suerte de matriz de la que no terminamos nunca de salir» (Carlson, 2016: 52). Es en este punto preciso donde interviene ya la noción de «esquematismo trascendental de la fenomenología», que designa...

[...] el ritmo de fenomenalización de estas puras apariencias, resultantes de la reducción fenomenológica en su versión radicalizada. Se trata, en último término, del propio ritmo de emergencia de la experiencia de cada cual a partir de ese fondo anónimo y común. Este ritmo organiza, pues, según Richir, la experiencia *previamente a toda intencionalidad y a toda eidética*. [Carlson, 2016: 52]

Antes de indagar nosotros con más atención en ese campo primigenio de la fenomenicidad, hemos de comprender aún el interés que lleva a Richir hasta ese recóndito lugar.

Como nos muestra Alexander Schnell, en la segunda mitad del siglo XX, la «cosa misma» (aquello que hay que pensar en fenomenología) se desplazará considerablemente desde lo que Husserl entendía por tal. Mientras que el padre

fundador de la fenomenología quería abrir el inmenso campo de un análisis descriptivo de las «estructuras», «operaciones» y «efectuaciones» de la «conciencia trascendental» en consideración a su contenido «esencial» e «idéntico», la fenomenología más reciente, sobre todo en Francia, pone en cuestión el pilar irrevocable para Husserl del método fenomenológico: la solidaridad cerrada y estrecha entre la «conciencia» (*Bewusstsein*) y el «*eidós*». Así, la «cosa» a pensar resulta cada vez más inacabada, heterogénea a toda forma de *sistema* (aunque sea uno «abierto», como en Husserl y Fink) y frágil y reticente en cuanto a la posibilidad de dejarse *decir* y *expresar* en la *lengua filosófica* (Schnell, 2011: 23).

Marc Richir es según Schnell uno de los representantes más significativos de la tercera generación de fenomenólogos en Francia¹⁹, presidiendo todo su proyecto filosófico (lo cual vale para otros representantes mayores de la fenomenología contemporánea francófona) el cuestionamiento de la idea de que toda relación con el mundo —ya sea «afectiva», «comprehensiva», «intelectual», etc.— tendría su origen y fuente en un «sujeto» que se relacionaría con un mundo «exterior». De ahí que el punto de partida de la fenomenología «refundada» de Richir, y esta es su primera *originalidad*, no es la subjetividad individual, sino los «procesos», «operaciones», «efectuaciones» «anónimas» y «*asubjetivas*» del *hacer-se del sentido* (Schnell, 2011: 24).

Richir propondrá un nuevo punto de partida («arquitectónico») de la investigación fenomenológica, punto de partida que frente a Husserl no debe ser ya buscado en las vivencias *intencionales* de la conciencia, o sea, en los actos *objetivadores* para los cuales la percepción proporcionaría la escala a cuyo rasero se mediría toda relación con el objeto. Ese punto de partida serán ahora los tipos de «representación» propios de la *phantasía*, cuyo carácter principal es que son *pre-intencionales* y se sitúan *más acá* de toda percepción objetivadora. Las *phantasíai* no figurables aparecen sólo en la forma de «siluetas» (iniciadoras) o de «sombras», inaccesibles a una aprehensión inmutable, no siendo susceptibles pues de ser fijadas. Las *phantasíai* no figurables son las más capaces de dar cuenta de la originaria *diferencia consigo* que caracteriza a toda experiencia.

¹⁹ Para el autor alemán, se podría decir que Husserl y Heidegger constituyen la primera generación; Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida, Ricœur y Desanti, la segunda, y M. Henry (a caballo entre la segunda y la tercera), K. Held, B. Waldenfels, J.-L. Marion y M. Richir los representantes más importantes de la tercera.

La obra de Richir ilustra la idea que Foucault, por ejemplo, había ya formulado hace tiempo: para el filósofo de hoy no es posible adoptar un punto de vista «a sobrevuelo», pues el punto de vista no es ya una «conciencia filosófica», transparente y clarividente que abriría los ojos a la «conciencia natural» para elevarla a su propio punto de vista. Por lo tanto, la actividad filosófica es una actividad que comprende de una manera absolutamente originaria y primordial que toda experiencia «está *ya* siempre en la diferencia con ella misma», poseyendo una opacidad irreductible (Schnell, 2011: 28-29). Filosofar significa estar sumergido *en* el pensar, cogerlo «en el camino». En la medida en que todo lo que concierne al sentido no tiene para Richir origen asignable, es por completo consecuente y lógico que ello valga en primer lugar también para el discurso que informa de ello.

Para Richir, el papel de la fenomenología es descender más acá de lo que aparece, de lo dado, para despejar a los fenómenos en origen de sus desfiguraciones producidas por las instituciones simbólicas. La idea de una espontánea formación de sentido, que se distingue de toda fundación simbólica de sentido, se mantendrá como fundamental en Richir, en quien se confirmaría la tendencia fundamental de los esfuerzos contemporáneos de la fenomenología francesa, que se alzaría como una «*fenomenología de los acontecimientos del sentido*» («*eine Phänomenologie der Sinnereignisse*») (Gondek-Tengelyi, 2011: 40).

Sin embargo, aunque el sentido que se forma a sí mismo no coincide con el significado de una expresión lingüística, es a la vez inseparable del lenguaje. El sentido no pertenece ni a lo cada vez dicho ni al decir mismo. El sentido es más bien aquello que se puede señalar como lo *por-decir* («lo *a-decir*»: *das Zu-Sagende*) (Gondek-Tengelyi, 2011: 45), exigiendo el «sentido salvaje» ya, con palabras de Merleau-Ponty, una «expresión creadora».

Pero la idea de una expresión creadora de la experiencia se completa con una idea fundamental más, que debe su precisión a una larga discusión con el estructuralismo. Se trata de la idea de una «institución simbólica», que expresa para Richir el hecho de que las formaciones espontáneas de sentido son ya acaparadas y atrapadas por instituciones simbólicas. La cultura no es otra cosa que la totalidad de todas las instituciones simbólicas, que así acaparan además del lenguaje, las formas diferentes de las reglas de cortesía, los usos y costumbres, los rituales religiosos, las reglas

jurídicas, el arte, la ciencia y la filosofía. Toda institución simbólica es institución de *sentido*, sometiendo al sentido que se forma a una «elaboración». La formación subyacente de sentido no surge nunca sin resto en la correspondiente institución simbólica de sentido. Y a partir de esta evidencia se ofrece la tarea que señala Richir a la fenomenología de la formación espontánea de sentido: llevar a cabo una filosofía crítico-subversiva de la cultura (Gondek-Tengelyi, 2011: 47): porque los fenómenos están ya siempre deformados por instituciones simbólicas de sentido, sólo serán accesibles en su verdadera forma (como nada más que fenómenos, *rien que phénomènes*) si las instituciones simbólicas de sentido que los soportan son eliminadas, puestas fuera de juego, o «suspendidas». Por ello, según Richir, «lo dado» no ha de ser igualado en absoluto con el «campo fenomenológico», pues lo dado es más bien el lugar en que se encuentran la dimensión fenomenológica y la dimensión simbólica. Lo propiamente-fenomenológico no se anuncia nunca en la experiencia como «lo dado», sino sólo como «lo por-decir» (*Zu-Sagende*), que exige una expresión creadora. Esta es la razón de que todo fenómeno se deje comprender como «fenómeno-de-lenguaje»: *phénomène de langage*.

56

Posicionándose los fenómenos en contraposición a la donación e institución de sentido, son señalados más bien mediante una indeterminación característica y una ambigüedad por decirlo así «fluyente», porque transformándose continuamente. Los fenómenos son en sí heterogéneos:

[...] a partir de distintos movimientos-de-sentido y de comienzos-de-sentido, se reúnen los sentidos, que por otra parte señalan en distintas direcciones y bosquejan distintas posibilidades de continuidad. [Gondek y Tengelyi, 2011: 48-49]

El objeto de la fenomenología del lenguaje no es otro que el campo total de tales formaciones de sentido. Y remitiéndose Richir a los inicios de la filosofía griega, determinada el pensador belga ese campo total como el *ápeiron*, como «lo indeterminado e ilimitado». Para Richir, este *ápeiron* no puede ser igualado ni con el infinito-actual de la nueva matemática, ni con lo infinito-potencial de la tradición aristotélica. El *ápeiron* se distingue de ambas consideraciones por el hecho de que consta de partes, que no pueden sin embargo ser en general retenidas y aprehendidas por sí mismas al carecer del carácter de la plena individuación. Se trata de formaciones

irisadas de sentido, que actúan unas en otras y se mezclan unas con otras para después volver a desintegrarse (Gondek y Tengelyi, 2011: 49).

El encuentro con el campo fenomenológico así caracterizado es descrito por Richir con términos y conceptos que remiten a Kant, siendo el influjo de la filosofía crítica claramente observable, como en el caso del aspecto de lo infinito en el sentido del *ápeiron*, que Richir relaciona con el sentimiento de lo *sublime*, determinado como la pasión propia del pensamiento. Esta determinación tiene un claro carácter polémico en contra de Heidegger, pues Richir subraya que la tonalidad afectiva fundamental que sostiene hoy el pensamiento no puede ser el estado de ánimo de la angustia o el del aburrimiento profundo, sino el sentimiento de lo sublime. Y con ello se enlaza también el deseo de contrarrestar un giro exclusivo de la fenomenología a la finitud, pues el *ápeiron* es lo infinito, incluso aunque sea considerado de otro modo que en la matemática o en la historia primera de la filosofía. La reflexión fenomenológica de Richir ha de ser comprendida pues como una reflexión sobre este infinito.

§ 4. La *epojé* fenomenológica hiperbólica contra toda institución simbólica

Pero el cambio en el concepto del fenómeno (como «nada más que fenómeno») trae consigo también el cambio en la interpretación de la eidética, de modo que la idea de Husserl de una «intuición de esencias», o de una «intuición eidético-categorial» será considerada en adelante con reservas, pues supone demasiado evidentemente las huellas de la intuición simbólica. Una alternativa al método eidético de Husserl se ofrece en Merleau-Ponty, que en su filosofía última busca un acceso al ámbito en que aquello que corresponde a nuestras esencialidades y significados ha de ser reencontrado en un estado aún salvaje. Una «esencia salvaje» se distingue de un *eidós* en el sentido husserliano por el hecho de que no está fijado conceptualmente, expresando solamente una «cohesión sin concepto» (Merleau-Ponty, 1964: 196; 2010: 136).

En el camino del pensamiento de una nueva eidética con esencias salvajes, encontramos en Richir un nuevo análisis del *cogito* cartesiano, a partir de una argumentación hiperbólica de Descartes, que destaca (en la II meditación de filosofía primera) la figura del genio maligno.

Lo característico de la enunciación del *cogito* en Descartes es según Richir que la certidumbre no recae sobre el «contenido» de los pensamientos, sino sobre el *sum* o el *existir* mismo. Por mucho que me engañe el genio malino, no podrá hacer jamás que yo no sea nada, de modo que la proposición «Yo soy, yo existo» es según Descartes necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncio o la concibo en mi espíritu. Por lo tanto, al hilo de la duda seguida hasta el extremo de la hipérbole, no subsiste nada más que, en la indeterminación, el «descubrimiento» de que «el pensamiento es un atributo que me pertenece», no pudiendo ser separado de mí.

Y sin embargo, cree Richir que la duda hiperbólica llevada a cabo por Descartes no es continuada hasta el final, pues...

[...] ¿qué es lo que me protege, si no es mi auto-apercepción, necesariamente pensamiento en tanto que reflexiva, contra el peligro de que, siendo mis pensamientos ellos mismos ilusiones de pensamientos, sean así en este sentido pensamientos de otro o del Otro? [Richir, 1992: 79-80]

En otras palabras, no se ve en ese estadio de la duda hiperbólica qué es lo que hace que el pensamiento sea lo único que no pueda ser separado de mí. Y por ello extenderá Richir la hipérbole de la duda hasta el punto en que el genio maligno me engañaría sobre la verdad *del hecho* (o más bien, *de la facticidad*) de que yo pienso, yendo más allá de Descartes y cuestionando la «naturaleza» misma del pensamiento.

Practicar la *epojé* incluso respecto al pensamiento es lo que llamará Richir practicar la *epojé* fenomenológica hiperbólica. El Déspota puede ser tan perverso como para rechazar por adelantado acogerme en mi facticidad propia. Para Richir, dudar hiperbólicamente de la «realidad» del pensamiento, plantear la cuestión de la «naturaleza» del pensamiento, de aquello que lo mantiene por algún lado en la ilusión de él mismo, no es otra cosa que reflexionar a fin de cuentas sobre el hecho de que la facticidad del ser y del pensar no es algo obvio, al menos sin la pasibilidad (apertura) —que es *transpasibilidad* en el sentido de Maldiney— de su *acogida*. Se trata para Richir de preguntarnos por el estatuto de la acogida (*accueil*), más allá de las posibilidades ontológico-existenciales de un *Dasein* cerrado sobre sí mismo y sus posibilidades por la muerte (Richir, 1992: 81)²⁰.

²⁰ Con la *epojé* hiperbólica, Richir llega al punto clave: la pregunta por el estatuto de mi acogida en mi facticidad propia de ser y de pensar. Pero, desde ahí asoma ya —lo veremos al instante en la próxima

Practicar la *epojé* fenomenológica hiperbólica es abrirse a lo que llama Richir lo *sublime fenomenológico*. En esta *epojé* hiperbólica nada distingue ya *a priori* el pensar de la ilusión de pensar y, paralelamente, nada distingue ya *a priori* al fenómeno de la ilusión del fenómeno y al fenómeno del pensamiento del fenómeno. La *epojé* hiperbólica implica así la suspensión del pensamiento del ver y del sentir, siendo el ver y el sentir ya pensamiento. Aunque en este «momento», eminentemente *mudo*, el «yo» («*moi*») vacila, sin embargo, no puede ya aparecer cogido como una marioneta por los hilos del Gran Engañador, del Otro.

Lo sublime fenomenológico es ese «momento» en que, sumergido en la incoatividad in-finita de las apariencias (indistintamente fenómenos e ilusiones), en lo que Kant llamaba lo informe, el «yo» [*«moi»*] es empujado a morir, a abandonar las referencias simbólicas que lo identificaban hasta entonces, es empujado a ver en esas referencias, comprendidas las del lenguaje, únicamente el ciego poder de lo maquinal (lo *Gestell* [armazón] simbólico), que no es precisamente pensamiento, sino el juego ciego de los significantes como juego de un Gran Engaño, de una maquinación de la mentira y de la ilusión, de una suerte de complot urdido por el Déspota y donde el «yo» no tiene ya el más mínimo lugar. Sin embargo, ese es solamente aún el momento negativamente sublime, que comporta su vertiente «positiva»: la enigmática auto-apercepción del sí como de un sí que, habiendo atravesado esta muerte, se vuelve a encontrar en el enigma de su encarnación, ya siempre y para siempre *acogido*, en su ipseidad y su *facticidad*, en el enigma mismo como enigma de lo *instituyente* simbólico [no de la *institución*, de esta o de la otra *institución* ya *instituida*, sino de lo *instituyente* como tal] —lo que, *como enigma*, lo tiene en sí mismo en su ipseidad sin jamás haberlo determinado, ni jamás deber determinarlo—. El sublime fenomenológico es por lo tanto de este modo el acogimiento mismo de la facticidad, y ello quiere decir, no solamente de la mía, sino también de la de los otros. Por ello mismo, el vínculo, roto un instante en la vacilación, con la institución simbólica, es reestablecido [...]: la elaboración simbólica es de nuevo posible, en la posibilidad de su invención y de su innovación, en el movimiento único de un pensamiento que reencuentra sus puntos de referencia, y para el cual, en particular, los signos del lenguaje, en lugar de constituir un «sistema» a punto de «funcionar él solo», vuelven a ser signos del sentido haciéndose y no marcas características de conceptos o de significaciones ya completamente hechas. [Richir, 1992: 81-82]²¹

cita extensa de Richir—, que de lo que se trata en definitiva, es de la pregunta por la «acogida» y el «acogimiento» como tales: qué dice «acoger», «acogerse(-a)», «ser acogido». Retengamos este problema en relación con el «enigma que yo soy para mí mismo», etc.

²¹ Como vemos, Richir busca —en el marco último de la pregunta del enigma que yo soy para mí mismo— el lugar del «yo», descubriendo primero que este vive de entrada en el Gran Engaño, «exiliado» fuera de su lugar (momento negativo). A su vez, el momento positivo supone ya alcanzar la auto-apercepción de sí, que así se vuelve a encontrar en el enigma activo de su encarnación. Aquí se muestra ya que se «vuelve a encontrar» viene a decir «recobra el paraíso del que había sido expulsado».

La referencia de Richir al genio maligno ha de comprenderse desde la evidencia de que aquel que conoce el mecanismo efectivo de las ideologías totalitarias, conoce también el peligro de que mis pensamientos sean solamente ilusiones y que sean en realidad pensados por otro o por el completamente Otro (Gondek y Tengelyi, 2011: 52). Tales ideologías (incluida toda institución simbólica) se aplican al rapto de los propios pensamientos y a su reemplazo por clichés hechos a medida, atentando así contra «mi» vida, al engañarme sin que yo sepa jamás ni dónde, ni cómo, ni hasta qué punto, me dividen, haciéndome existir al lado de mí y de «mis» pensamientos, es decir, desencarnado.

Richir suscribe a la *epojé* y a la reducción fenomenológicas una tendencia inherente de desrealización, con la que está relacionada el hecho de que la argumentación hiperbólica aclara el último carácter indiferenciable entre aparición y apariencia. Por ello dice Richir que todo fenómeno «pulsa» («parpadea») entre la aparición y la apariencia, entre el surgir y el desaparecer, entre ser y no-ser. Y el pensamiento de este aparecer «que parpadea» sirve para determinar a la vez la relación del sentido formándose y la conciencia. En lugar de deducir el sentido de la conciencia, intenta Richir comprender la conciencia a partir del sentido formándose. Y por eso iguala nuestro autor el sentido formándose con el fenómeno de lenguaje, que oscila entre el surgir y el desaparecer. No es otra cosa que el sentido que se forma a sí mismo.

Así como es el fenómeno de lenguaje oscilante, así lo es también la conciencia, «parpadeando» entre el surgimiento y la desaparición. Frente a la apercepción trascendental en Kant, el fenómeno de lenguaje no puede nunca captarse en una

Vuelto a encontrar el «yo» (en el enigma de su encarnación), es «ya siempre y para siempre *acogido*» en su *facticidad* (encarnación) en el enigma de lo *instituyente* simbólico, que es ya como tal instituyente de la ipseidad y *facticidad* del «yo», pero sin determinar al «yo» por adelantado. O sea, el instituyente simbólico originario no es el que ya viene hecho y determina (desde la cultura, etc.) al «yo», sino el que determina al «yo» en el determinar (acoger) el «yo» mismo su ipseidad y facticidad, tal y como estas a su vez lo acogen. Se abre así la pasibilidad (la «capacidad de acogimiento», según Richir) de la acción misma de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y del «acogimiento mutuo». Como acabamos de ver, el «sublime fenomenológico» expresa el «acogimiento mismo de la facticidad», mía y de los otros. Así «la elaboración simbólica es de nuevo posible, en la posibilidad de su invención y de su innovación» (desde lo que ella misma exige y promete en su mismo hacerse creativo), volviendo a encontrar el pensamiento sus puntos de referencia y volviendo el lenguaje a ser signos del sentido haciéndose (y no una estructura automática ya completamente hecha). Es decir, la *epojé* hiperbólica reconduce, no solamente al «acogimiento mutuo» (entre el «yo» y los «fenómenos»), sino al hecho de que el «acogimiento mutuo» *se hace*, haciéndose en él y como él mutuamente el «yo» y los fenómenos.

apercepción de sí, sino que debe conformarse con una apercepción medio llevada a cabo, estando en la reflexión sobre sí misma la conciencia por decirlo así a medio camino. La apercepción medio hecha remite desde sí a un algo inconsciente fenomenológico, a partir del cual una y otra vez las formaciones de sentido que se forman ellas mismas surgen y vuelven a hundirse en los malogrados esbozos de sentido (Gondek y Tengelyi, 2011: 56).

Los análisis del fenómeno de sentido nos ponen en contacto con el problema fundamental de que la apercepción en parpadeo nos proporciona solamente un acceso limitado al campo ilimitado e indeterminado de los mundos posibles, campo al que se refieren los fenómenos de lenguaje. La entera fenomenología es sostenida por ello por el encuentro de un sí-mismo finito con lo infinito, encuentro que será comprendido por Richir como una experiencia de lo sublime, que está vinculada con una autorreflexión llevada a cabo parcialmente, con una auto-entre-apercepción (Gondek y Tengelyi, 2011: 60).

§ 5. El enigma de uno mismo

En el encuentro con lo infinito se ve el sí-mismo puesto ante la pregunta «¿quién soy yo?», pregunta a la que no es posible responder de un modo determinado a partir de un fundamento simple. Toda respuesta me determinará de una vez por todas, fijándome en una naturaleza claramente aprehensible, lo cual significa que toda respuesta me matará. En la auto-entre-apercepción experimento al contrario mi ipseidad en el movimiento doble del surgir y del desaparecer. Y como un cambio continuo de un polo al otro este movimiento doble es un «pulsar *entre* la vida y la muerte»²². En ese doble movimiento entre el surgir y el desaparecer mi ipseidad se

²² Recordemos que Posada Varela titula el artículo que aquí comentamos como: «Antonio Machado o los relieves de la ausencia. Prolegómenos a una fenomenología del exilio». Pero en el estudio de la etimología de «exilio» encontramos: 1) «*Ex*» en latín significa originalmente 'fuera', 'fuera de', oponiéndose a «*in*» como «*ab*» se opone a «*ad*» (Ernout y Meillet, 2001: 203). En el sentido de 'fuera de' se han injertado otros sentidos derivados: i) 'a raíz de', 'a continuación de', 'a partir de'; ii) 'de modo conforme a', 'según'; iii) 'de', marcando de qué materia está hecho un objeto. 2) *Exsilium* procede en latín de *exsul* ('desterrado', 'proscrito'). Sobre el plano puramente teórico, las posibles interpretaciones del segundo elemento de *ex(s)ul* son numerosas, encontrando hasta cinco diversas etimologías: i) *ex* + **sal-*, raíz de *subir* (*salire* en italiano): 'saltar'; ii) *ex* + *sol(um)*: 'suelo', 'terreno'; iii) *ex* + **āl-3*: 'vagar', 'andar'; iv) *ex* + **el(ə)*: 'empujar', 'dirigir', 'andar', 'avanzar'; v) *ex* + **sed-*: 'sentarse'. Según Marina

muestra en su individualidad como «ilocalizable», encontrándose pues en el movimiento infinito de su búsqueda. Este es el fundamento de que la entre-apercepción del sí-mismo individual se determine a la vez como «la entre-apercepción fenomenológica de un Otro radical» (Richir, 1992: 372).

Para Richir, esa entre-apercepción fenomenológica del Otro radical la llevamos todos en nosotros en cuanto que nos ponemos en la búsqueda de tal entre-apercepción en el movimiento infinito, estando habitados por esta radical *Unheimlichkeit* (extrañeza) que nos hace irreductiblemente errantes en las idas y venidas de nuestro enigma individuado.

Pero esta habitación no es la de un Dios presente, ni tampoco la de un Dios que solo se encontraría en el estado de cadáver [...] pues es la habitación por parte de una ausencia indefinidamente en fuga en la trascendencia de ausencia del mundo. Si según una lección antigua, la carne de la individuación es una tumba, la carne solo vive, precisamente, como una carne, y no como un cuerpo «animado» desde fuera como por el Gran Otro, si la tumba está vacía, desde siempre y para siempre. En este sentido nos vinculamos con Lévinas, pues el instituyente simbólico, Dios, aparece con el rostro de un inmemorial *de otro orden* que el inmemorial/inmaduro del mundo: es eso únicamente lo que permite escapar al pensamiento de lo instituyente simbólico como de un *arjé*, y por ahí, a la base onto-teológica de «la» metafísica. [Richir, 1992: 372]

Benedetti, ninguna de estas hipótesis se impone sobre las demás de modo definitivo, aunque la autora italiana entabla a continuación una breve discusión analizando cada una de ellas, aduciendo razones ligadas a diversos factores (semánticos o formales, por ejemplo). Y así, llegados al caso iii), dice Benedetti que esta solución es improbable sobre el plano semántico, pues desconcierta la connotación casi patética (**ex-al-*: 'que deambula fuera, en el exterior'), que no se adapta muy bien a la acepción técnico-jurídica del término *exsul*. Además, el elemento indoeuropeo *āl-3*, presente en la familia del griego *ἀλάομαι* ('vagar', 'deambular'), está escasamente documentado fuera del griego. Por estas y otras razones, Benedetti se inclina más bien por el caso iv) (Benedetti, 1988: 164-169). Nosotros, que vamos a considerar el término *exilio* desde el sentido que el artículo de Posada Varela intenta darle —coherente por otra parte por completo al uso con que solemos usarlo en el idioma español—, y fijándonos en que la clasificación de Benedetti viene a dar en todos los casos, excepto en el v), un sentido de 'movimiento', comprenderemos *exilio* 'conforme-al-movimiento', 'según-el-movimiento', más que según la propiedad mayormente «acabada», «estática», de su uso habitual (por ejemplo, 'separación de una persona de la tierra en que vive', o 'expatriación', o 'efecto de estar exiliada una persona', o 'lugar en que vive el exiliado'). Entonces, «estar en el exilio» diría «estar en el ir y venir», «estar en el movimiento como tal», o dicho según Richir, «estar en el pulsar entre la vida y la muerte». «Estar en el exilio» expresaría el 'estar en y como el parpadeo del acceso al campo ilimitado de los mundos posibles'. Y por ello (adelantado quizás mucho la cuestión), una «fenomenología del exilio» vendría a decir el pensamiento móvil adaptándose en lo posible al movimiento y acción de «acogimiento mutuo» (o «participación mutua») entre lo finito y lo infinito.

En esta posición hacemos ya en nuestro propio vivir la experiencia de que en él yacen ocultas capas insospechadas de sentido. Lo que constituye la «vida» del *ipse* o del ego trascendental no es otra cosa que el parpadeo de su entre-apercepción, que hace a la «vivencia» por completo inaprehensible porque ausente, en sus profundidades, en toda aprehensión intuitiva.

En la fenomenología, una vez franqueado el muro de la *dóxa* y de lo que es susceptible de *dóxa*, no subsisten ya más que, por decirlo así, inestabilidades en movimiento, no una *táxis* (ordenamiento, clasificación) o un orden (cosmos, mundo), sino «dinámicas» inestables de inestabilidades, todas no *dóxicas* porque todas no posicionales, por los tanto, solamente testimoniabiles indirectamente en el sentido husserliano. Y así,

[...] por ejemplo, los mundos de los que hablamos con los fenómenos de mundos no son incluso mundos que han sido o serán (en la presencia o en la proto-presencia), ni mundos que podrían ser (de la misma manera), sino «mundos» salvajes en suspenso desde siempre, en un pasado trascendental que no ha tenido lugar jamás, y para siempre, en un futuro trascendental que no tendrá jamás lugar, inmemoriales e inmaduros, literalmente *inimaginables*, pero que *flotan*, por así decir, lateralmente, y de manera evidentemente no posicional, mediante los esquematismos de fenomenización y su dimensión proto-ontológica, en toda proto-presencia de «mundo», y en todo sentido de «mundo» que se hace en presencia en esta proto-presencia. [Richir, 2006: 260]

§ 6. La *chóra*, fenomenológica matriz última

Richir admite que, al no poder partir de lo «inteligible» ya en fenomenología, el campo metadórico de esta corresponde arquitectónicamente al campo de lo que puede pasar en los «movimientos diversos» de la *chóra* (Richir, 2006: 261). Por ello se dirige nuestro autor al *Timeo* de Platón, rescatando en primer lugar la distinción fundamental entre i) lo que es siempre pero no tiene generación y ii) lo que deviene siempre pero nunca es²³, diciendo i) el objeto de la *nóesis* y del *lógos*, siendo pues siempre según lo mismo, y diciendo ii) el ente de la *dóxa*, de la opinión, unida a la sensación sin *lógos*, surgiendo y desvaneciéndose, sin ser nunca realmente. Lo mismo, o lo idéntico, es lo que sirve de modelo al demiurgo para la «fabricación» del mundo. Y sin embargo, en

²³ Platón (1992: 170), *Timeo*, 27d 6-28a 1.

el mundo hay algo que tiene que ver con lo sensible y la *dóxa*: el mundo sólo puede por ahí ser un «viviente» que tiene *nous*, *psyché* y *aísthesis*, suponiendo la *psyché* como reguladora de ella misma, o como mucho, mediadora entre lo que es siempre sin jamás devenir y lo que deviene siempre sin jamás ser. Es preciso pues en el alma algo que concilie lo mismo, girando sobre el círculo de lo mismo, y lo otro (que da acceso a lo sensible y a la *dóxa*), que gira sobre el círculo de lo otro. El mundo es un viviente en la medida en que se auto-organiza en el límite mismo de lo que podría, sin ser jamás, hacer que se derrumbe.

Según Richir, el carácter de esta alteridad es tal que implica su propia necesidad, de modo que su causa, lejos de ser fijada por la imitación icónica del modelo, es errante o errática y sin embargo, es viviente por sí misma, de tal modo que debe dejarse «persuadir» para entrar en el orden. Es así que se introduce la *chóra*, no como el devenir mismo, sino como el «receptáculo» de todo lo que deviene sin jamás ser²⁴. La *chóra* es un *eidos* invisible y sin forma que recibe todo y «participa» de lo inteligible de una manera paradójica (pues está entre i) lo que es siempre pero no tiene generación y ii) lo que deviene siempre pero nunca es) (Platón, 1992: 170: 27d 6– 28a 1). En tanto que «receptáculo», la *chóra* es también «madre» o «nodriza» del devenir, asignando un lugar a toda cosa perceptible.

Lo que importa a Richir es sobre todo el estatuto *metadóxio* (y *metanoético*) de la *chóra*, pues el *lógos* no puede alcanzarla si no es haciéndose quimérico, en construcción, y lo que la toca lo hace sin sensación y sin *dóxa*, teniendo que ver sólo con apariencias transitorias, como las del sueño. Este es para Richir el campo propio de la fenomenología cuando esta se libera de lo que la eidética toma de la influencia secreta de la *dóxa* y cuando restringe a esta al campo de la intencionalidad posicional (en percepción y en imaginación). Pero Richir revierte la perspectiva propia del *Timeo* y en lugar de ser la *chóra* la mediadora inevitable de lo que es siempre el orden del mundo, la *chóra* es su punto de partida, entendiendo que todo lo que es ordenado depende de diferentes tipos de fundaciones (*Stiftungen*), de instituciones simbólicas de las que la

²⁴ Para comprender bien estas palabras y las que siguen, debemos recordar que, para Platón, el universo nació por la combinación de necesidad e inteligencia, formándose al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, pues la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible (*Timeo*, 48 a): *cfr.*, Platón, 1992: 197 (hemos incluido aquí la traducción española).

chóra constituye la base fenomenológica última, lo «arcaico». La *chóra* es base y no fundamento, confiriéndole su necesidad el hecho de ser «lugar» a la vez, de i) los esquematismos fenomenológicos de fenomenización, fuera del lenguaje y en lenguaje, de las *phantasiai*-afecciones, y también, aunque de manera susceptible de ser perturbada, de ii) los *eidóla*, de los simulacros no posicionales (no *dóxicos*) de la imaginación, así como de los afectos correspondientes. Además, para Richir la «necesidad» de la *chóra* es viviente porque la *chóra* es también la de la *Leiblichkeit* (carnalidad) y la de la *Phantasieleiblichkeit* (carnalidad de fantasía), radicalmente infigurables en intuición, o en un *Leibkörper* (cuerpo-carnal) que es ya cosmos coextensivo de lo que se le aparece, en la *Urdoxa* (*protodoxa*), como mundo. La *chóra* como *Leiblichkeit* (y como *Phantasieleiblichkeit*) de todo *Leibkörper* es...

[...] el regazo maternal como trascendental, como receptáculo que acoge y que sujeta, que no «deja caer» en el abismo. Es pues así el «lugar» del «verdadero sí» (Winnicott) individuado, enigmáticamente, en la radical oscuridad de los orígenes, cuando la *Leiblichkeit* se centra, no menos enigmáticamente, sobre un *aquí absoluto*, «percibido» en *phantasia* «perceptiva», haciéndome, por ahí, «mí-mismo» (sí) de otro *aquí absoluto*, mientras que todo lo «demás» de la *Leiblichkeit* (o de la *chóra*) se ha puesto ya en movimiento, hasta los *eidóla* en multitudes de la imaginación, pasando por la cacofonía superabundante de los fenómenos de lenguaje, en una gran parte aún incoativos, reactivándose por decirlo así la presencia (sin presente asignable) cada vez, para abortar más o menos prematuramente. [Richir, 2006: 264]

Expresando la *chóra* «la carnalidad de la carne primordial», emplea Richir para caracterizarla el nombre de «matriz», haciéndonos comprender su lugar arcaico a partir de la relación entre el bebé lactante y la madre, al referirse a esta como «regazo trascendental». Para poner en claro qué quiere decir con esta expresión, se apoya Richir en Donald W. Winnicott, que describe cómo el recién nacido lactante encuentra el pecho materno mediante el instinto, sin poder distinguir sin embargo una parte del cuerpo en la carne de la madre de otras partes de su cuerpo. El pecho es por completo inseparable para el lactante del regazo de la madre, del calor de su cuerpo, de la lisura de su piel, del tono de su voz, etc. La carne primordial del niño recién nacido no se deja reducir al cuerpo perfectamente definido que los adultos le suscriben, pues «ese cuerpo no es para el lactante mismo de ninguna manera distinto del regazo materno, comprendido en sentido amplio» (Gondek y Tengelyi, 2011: 100). Winnicott describe

cómo a partir de este estado inicial (*Anfangszustand*) de carnalidad indistinta resulta después una «zona de transmisión» («*Übergangsbereich*», «*transitional area*») entre la madre y el niño. El factor decisivo en este desarrollo es el desplazamiento temporal que una y otra vez surge entre el sentimiento del hambre del bebé y la respuesta de la madre a la búsqueda de alimento del lactante. Los efectos alucinatorios provocados por este desplazamiento temporal podrían llevar a la destrucción del pecho materno y con ello a la «quiebra» que para Winnicott —y también para Richir— constituye la causa última de la psicosis. Veamos las palabras mismas de Richir:

Las señales fisiológicas del hambre desencadenan acciones corporales del bebé que advierten a la madre, la cual le presenta el seno que el bebé chupa espontáneamente, según un gesto que proviene de la naturaleza, propio a todos los mamíferos. Siguen la ingesta de la leche, la «experiencia» de la satisfacción y el sueño. La paradoja, si atendemos bien, procede del hecho de que para el bebé, no siendo aún éste para sí, no teniendo aún ni dentro ni afuera, ni tampoco de esta manera acceso a lo que sería otro (la madre), el seno que se presenta viene más o menos en el momento justo, como si fuera alucinado, «engendrado», por el hambre y «destruido» por la saciedad». [Richir, 2006: 279]

Según Richir, en este registro fenomenológico absolutamente arcaico, nada permite distinguir en sí mismo o intrínsecamente el seno como seno dado por la madre del seno como seno alucinado por el bebé. Además, por «seno» debemos entender también todo lo que lo «rodea»: el regazo, el calor del cuerpo de la madre, etc. Por lo tanto, lo que es «percibido» por el lactante no lo es como un cuerpo (*Körper*), ni como el cuerpo del otro maternal (*Leibkörper*) en una percepción (*Wahrnehmung*) y una empatía (*Einfühlung*), sino propiamente en lo que, a partir de Husserl, llama Richir una «phantasía “perceptiva”» (*perzeptive Phantasie*), que posee ciertamente su «cosidad» (*Sachlichkeit*), pero no trata de la realidad (*Realität*) de una cosa (*Ding*) real (*real*).

Y esta *phantasía* es, como toda *phantasía*, solo muy vagamente figurativa, estando por completo irreductiblemente habitada por la afección que la pone en movimiento, hasta el punto de que *phantasía* y afección son ahí indiscernibles. [Richir, 2006: 279]

Prosigue Richir: las cosas irían aparentemente por sí mismas, sin drama, si los ritmos biológicos del hambre recurrente estuvieran en perfecto acuerdo con las

respuestas maternas conducentes a la ingestión y a la saciedad del lactante. Pero hay desde el principio ya *desfases* entre los ritmos del hambre recurrente y los ritmos de las respuestas maternas. El engendramiento del seno, y sobre todo de la secuencia que inicia, por el hambre, no es «automático». Y esta situación es ya, de alguna manera, situación «humana», es decir, profundamente enigmática: se puede admitir que, ya por una suerte de hábito cinestésico adquirido por la repetición del acto de alimentarse, el hambre engendra «a contratiempo» (y no «justo a tiempo») la alucinación, es decir, la *phantasía*-afección del seno, pero «en vacío», es decir, sin continuación (Richir, 2006: 280).

En esta situación elemental se esboza ya una temporalización, advirtiéndole a su vez Richir que el regazo, fáctica y necesariamente en el origen regazo maternal, es la matriz que no abandonamos nunca, o dicho por nosotros ya de modo positivo: la matriz en la que ya «siempre» estamos desde «siempre» y para «siempre», de modo que la *chóra*, según la entiende Richir, diría el «siempre» del «acogimiento mutuo».

La zona transicional que es la *chóra* se abre solamente si el seno mismo deviene «objeto transicional», no «objeto» para otra cosa que él, ni «objeto» reemplazable para nosotros por otro objeto, sino «objeto» parcial y más o menos vagamente figurado en intuición que abre a la *Sachlichkeit* de «algo» radicalmente infigurable, es decir, la *Leiblichkeit*, la *chóra* en que vienen a deslizarse o a flotar indefinidamente la alteridad en sus *phantasíai*-afecciones, «perceptivas» o no.

En este registro arcaico, tiene la boca del lactante un carácter «muy extraño o paradójico»: la boca es a la vez en ella misma (puesto que hay en ella *Empfindnisse*)²⁵ y en otra cosa que ella misma, que no es «su» lugar, sino la *chóra*. La boca es la sede en que la alteridad «vive», pero como infigurable madre, nodriza o receptáculo, y a la vez es la boca la sede en que debe advenir el *cuero* del lactante como lugar, es decir, como aquí absoluto. Dicho esto, añade Richir que en este punto sentimos que para este

²⁵ Seguimos aquí el nombre que da Antonio Ziri6n en su extraordinaria traducci6n de *Ideas II* de Husserl. Las *Empfindnisse* son 'sensaciones localizadas' corporales. Por ejemplo, al levantar una cosa, experimento su peso, pero tengo a la vez sensaciones localizadas de su peso, que tienen su localizaci6n en el cuerpo. Y as6, cuando mi cuerpo entra en una relaci6n f6sica con otras cosas materiales (mediante golpe, presi6n, empuj6n, etc.), ofrece en general, no solamente la experiencia de acontecimientos f6sicos, referidos al cuerpo y a las cosas, sino tambi6n acontecimientos espec6ficos del cuerpo del tipo que llama Husserl «*Empfindnisse*». Tales acontecimientos faltan en las cosas «s6lo» materiales (Husserl, 1952: 146 (7-15); tr. esp.: 1997: 185-186).

advenimiento es preciso algo «más», consistiendo toda la dificultad metodológica en el hecho de que no podemos presuponer la naturaleza de ese «más», y debemos sin embargo caracterizarlo en su justo lugar (arquitectónicamente), porque, precisamente, «lo tenemos siempre en nosotros» sin saber muy bien cómo (Richir, 2006: 283).

§ 7. El acogimiento mutuo

Habiendo en lo anterior descubierto nosotros la *chóra* como seno y matriz, regazo, de una transición de «acogimiento mutuo», como base última del campo fenomenológico en Marc Richir, debemos intentar en lo que sigue aún más justificaciones de esta *phantasia*-perceptiva que en este punto adviene.

Pensando Richir justamente la cuestión del acogimiento, o de la recepción, de la facticidad del *Dasein* por el *Dasein* mismo —lo cual, como sabemos ya a partir de lo que hemos visto nosotros, tiene relación con la *epojé* hiperbólica que pone entre paréntesis la facticidad del sí mismo—, destaca nuestro autor la «transubjetividad» de la afectividad, indicando que esta es tanto afectividad de *carne* como afectividad del yo (*du moi*), y que en ella es tanto la carne misma la que se recibe como un yo *en su facticidad* que recibe otro yo en su facticidad.

Dicho de otro modo, [...] solo hay acogimiento de una facticidad por otra facticidad, y acogimiento de mi propia facticidad por mí-mismo en la medida en que este acogimiento está interiormente dividido en una carne interna y en una carne externa. Dicho aún de otro modo, [...] yo solo «experimento» [«ressens»] la *Stimmung* [la tonalidad afectiva] si la siento con un «dentro» estrictamente coextensivo de un «afuera» que recubre y sobre el que se extiende (en la *distorsión originaria*) [...] En otros términos aún, [...] solo puede haber acogimiento o recepción [...] de la facticidad como facticidad de un yo, o más bien, de una *Jemeinigkeit* [«mieidad»: cualidad de ser-me-propio-en-cada-caso] sobre el fondo de un anonimato fenomenológico que la desborda y donde ella va oscuramente a extraer los recursos de su individuación. [Richir, 1992: 41]

Richir recurre a Maldiney para describir la recepción, o acogimiento, del acontecimiento (en este caso, de la facticidad coexitensiva en un dentro y un afuera), afirmando que el acontecimiento, como aquello que hace sentido, aquello en lo que se hace el sentido como en un *Ereignis*, supone, en su imprevisibilidad, una receptividad o una capacidad de acogimiento que no es del orden de la posibilidad de poder-ser o

existir (como en el Heidegger de *Ser y tiempo*). Para Maldiney, mientras que la apertura de la *posibilidad* como tal es el ser mismo del proyecto, la apertura al acontecimiento (y al encuentro) es del orden de la *pasibilidad* (Maldiney, 1991: 321). Veamos las palabras mismas de Maldiney en su contexto:

El acogimiento del acontecimiento supone una apertura al aparecer que no tiene la estructura del proyecto. El horizonte del que surge, *el cual se abre con él*, no es el de un mundo del que yo sería su abridor. El acontecimiento no está en mi poder. Si la apertura de la *posibilidad* como tal es el ser mismo del proyecto, la apertura al acontecimiento (y al encuentro) es del orden de la *pasibilidad* [...]. Todo acontecimiento que se abre a nosotros, abiertos nosotros a él, comporta una dimensión *pática* [*pathique*] según la cual somos acordados, cada vez, al mundo entero. [Maldiney, 1991: 321]

Fijémonos bien: la transpasibilidad tiene que ver, como advertimos implícitamente en lo anterior, no sólo con nuestro «acogimiento» (apertura, recepción) del acontecimiento, sino con el «acogimiento» (apertura, recepción) del acontecimiento a nosotros: «Todo acontecimiento que se abre a nosotros, abiertos nosotros a él». La transpasibilidad expresaría pues el «acogimiento mutuo» de dos aperturas: la del yo (que no ejerce ya dominio) y la del acontecimiento, expresando las dos aperturas mutuas del interior y el exterior coextensivos.

Para Maldiney, un acontecimiento es una experiencia en y por la cual nos aprehendemos a nosotros mismos con el mundo. «Esta “comunicación simbiótica con las coas” posee cada vez su tono propio que determina el cómo de todos nuestros encuentros en el mundo que nos abre el acontecimiento» (Maldiney, 1991: 322). La transpasibilidad, la apertura, no es nada que podamos esperar, pues ningún *a priori* determina la posibilidad del acontecimiento. Más allá de todo aquello de lo que somos pasibles, nuestro encuentro con el acontecimiento es del orden de lo transpasible. Para Maldiney, aquello a lo que la transpasibilidad da apertura es el horizonte vuelto hacia mí de lo «fuera de la espera» (Maldiney, 1991: 323).

Pues bien, esta es según Richir la dimensión que es preciso introducir para pensar la receptividad de la *facticidad* misma: la *pasibilidad* como la «capacidad de acogimiento», de recepción, del acontecimiento, es decir, de lo «real» en el sentido de lo que me sorprende. Y esta «capacidad de acogimiento» debe según Richir *transformarse* ella misma en ella misma para mantenerse como capacidad de *apertura*.

Esta «capacidad de acogimiento» es en este sentido una *transpasibilidad* más allá de lo posible ontológico-existencial y de lo posible de tal o cual facticidad que hace acontecimiento. Y lo que es difícil de pensar, pero absolutamente crucial, añade Richir, es que esta transpasibilidad no lleva a la actividad, sino que es puesta en obra, por razones arquitectónicas, en «síntesis pasivas de tercer orden», pues son síntesis pasivas *de facticidades* y por lo tanto, *de mundos* (Richir, 1992: 49)²⁶.

Como vemos, la cuestión de las síntesis pasivas y sus grados tiene que ver con el modo de comprender los modos posibles (*pasibles*, podríamos decir también) de entrar en relación con el hacerse mismo del sentido, que depende en último término del acogimiento mutuo de las facticidades, de los mundos, acogimiento que acontece en y

²⁶ Richir establece la siguiente división entre las síntesis pasivas, clasificadas en tres grados: 1) síntesis pasivas de primer grado. Es lo más simple, asegura Richir. Las síntesis pasivas de primer grado son de hecho las asociaciones libres tal y como las utiliza la cura psicoanalítica o psicoterapéutica. La asociación que aquí encontramos lo es entre los afectos que «acompañan» a las imágenes de la imaginación. Son los afectos, traslados arquitectónicos de las afecciones en el registro de la intencionalidad, que se llaman unos a otros en las asociaciones libres de toda mención intencional y de toda estabilización eidética. Son vestigios superficiales de los juegos de la afectividad en sus profundidades. Y de ahí su interés para el psicoanálisis. 2) Síntesis pasivas de segundo grado. Estas son según Richir las que hacen que una pluralidad de *concretudes* (*concrétudes*) se mantengan juntas, en concrecencia, como partes concretas de un mismo fenómeno. Pero aquí, las asociaciones no son ya de afectos sino de afecciones, o sea, de *phantasíai*, que en ellas mismas son sombras, procediendo de lo visual sólo por excepción. Las síntesis pasivas de segundo grado son, como asociaciones de afecciones (de *phantasíai*), asociaciones de movimientos del alma, siendo ejemplo de ellas la música pura, el jugar con movimientos del alma y encadenarlos en una suerte de unidad que se mantiene de parte a parte: «una forma de lenguaje que encadena las *phantasíai*-afecciones y dice algo» (Richir, 2015: 178). 3) Síntesis pasivas de tercer grado. Estas síntesis pasivas han de comprenderse según Richir como aquellas que son producidas por el esquematismo: son pues los fenómenos que resuenan con los otros fenómenos. De nuevo mediante el ejemplo de la música, dice Richir que es algo que el genio (que va más allá de aquel que tiene talento, que solo busca seguir las reglas para producir lo agradable o lo espectacular) presenta e intenta seguir, con mayor o menor éxito. La «cosa» se le escapa, es extremadamente fugaz, requiriendo a la vez promesa y exigencia del lenguaje. Pero sólo parpadea, enigmáticamente, para algunos. Y una vez que es iniciada, que ha «despertado el espíritu creador», es preciso aún llegar a conciliarla con la lengua, la retórica, de manera que hable, silenciosamente más allá de estas últimas. «Así, el esquematismo es eso mismo que permite que la “cosa” se diga, “cosa” relativamente trascendente en relación al sujeto compositor o auditor y que les habla “de lejos”» (Richir, 2015: 180). Lo que el artista encuentra procede del esquematismo, que es relativamente trascendente en relación con toda elaboración técnica, así como en relación con los materiales técnicos utilizados. «Desde ese momento, en el marco de un fragmento de música o de un poema, el genio consiste en hacerlo hablar más allá de las notas o las palabras, en estar en guardia respecto a lo que se origina como sentido y en cuya máxima proximidad se trata de encontrarse; encontrarse, es decir, también encontrarse a sí, lo más cerca de sí, en contacto íntimo consigo, como aquel que asiste al sentido (como la comadrona asiste a la parturienta), y como aquel que asiste al sentido, que está atento a lo que “pasa”» (Richir, 2015: 180). Observemos nosotros: «lo que pasa» dice a la vez lo otro que sí y lo más íntimo de sí en su «mutuo acogimiento».

como el esquematismo de la fenomenización, «matriz trascendental» de los fenómenos. Es el «lugar» de acogimiento de la contingencia radical de la fenomenización, que procede del «inconsciente fenomenológico» (Richir, 1992: 54-55).

Para Richir, la interfacticidad esquemática de las síntesis pasivas de tercer grado supone conmocionar la concepción heideggeriana de la afectividad, pues esta se muestra ahora no solamente temporalizada por un pasado «trascendental» que no ha tenido lugar jamás en el presente, sino también, en virtud de su inmadurez, por un futuro «trascendental» que no tendrá lugar jamás en el presente:

[...] la afectividad me muestra como no habiendo nunca acabado «mi» tiempo, como siempre inestable [*en porte-à-faux*], aunque yo quiera en la más firme «resolución», en relación a lo que sería el cumplimiento de un «destino», como siendo siempre, en un futuro que jamás advendrá, no «mi» infancia, sino la infancia, por delante de mí. Es esto que hace, por decirlo así, la «eterna» juventud del encuentro interfaccional [*interfacticielle*] como poder de acoger el «acontecimiento», como poder de ser aún «sorprendido», y en este sentido, «maravillado» —pero también [...] «aterrorizado». [Richir, 1992: 55]

Por lo tanto, lo que podríamos llamar nosotros ya la «capacidad del acogimiento», como «eterna capacidad juvenil de todo encuentro interfaccional», se muestra favorecida por la «interfacticidad esquemática», que propugna —para acoger el propio ritmo de emergencia de la experiencia de cada cual (como fenómeno de sentido en su hacerse) a partir del fondo anónimo y común (*chóra*) en que «siempre» estamos ya inmersos— una trascendentalidad sin presente, «que no ha tenido lugar jamás en el presente», sino que es temporalizada desde «siempre» y para «siempre» por i) «un pasado “trascendental” que no ha tenido lugar jamás en el presente» («desde “siempre”») y por ii) «por un futuro “trascendental” que no tendrá lugar jamás en el presente» («para “siempre”»). Vuelve así de nuevo un «siempre» como temporalidad propia de todo «acogimiento».

Continúa Richir (descendiendo hacia adelante): la proto-temporalización del encuentro interfaccional es coextensiva de una proto-espacialización, pues sabemos que un encuentro interfaccional lo es de dos quiasmos (reversibilidades) proto-espaciales de interioridad y de exterioridad, quiasmos que no se superponen hasta el punto de coincidir. La proto-espacialización es, como la proto-temporalización, inaccesible:

[...] mi interioridad profunda no me es accesible más que la del otro, aunque no sea justamente de la misma manera. Si yo profundizo en mí, solo encuentro el abismo, igual, aunque de otro modo, que en el otro, si profundizo en él. Proto-espacios radicalmente en otro lugar [*ailleurs*], porque, precisamente, *fuera del tiempo* de la presencia, irreductibles al *simul* del «al mismo tiempo» del tiempo presente haciendo espacio, y que constituyen toda la distancia de mí a mí, de mí al otro y del otro al otro. [Richir, 1992: 56]

Llegamos así a lo que Richir llama el «fondo del inconsciente fenomenológico», pudiendo añadir nosotros que esa proto-espacialización de mi interioridad profunda, que descubre esta «en otro lugar», supone la apertura de la espacialidad del «siempre» del «acogimiento». Y por aquí damos cuenta ya, espacio-temporalmente, de las «galerías del alma» de Machado, en relación a la comprensión que de ellas abre Posada Varela. Por lo tanto, el «fondo del inconsciente fenomenológico», y su lugar (la *chóra* matricial) expresaría el regazo que me acoge y a la vez se inserta en mí, a mi través su «otro lugar» de aparecer/desaparecer. El «enigma de mí mismo» indicaría el misterio de esa interpenetración —atisbo de *perijóresis*—, entre el sentido haciéndose y «mi» vida.

Para Richir, el campo del inconsciente fenomenológico en su incesante esquematización salvaje es un *ápeiron* fenomenológico en «eterno» espejismo (*miroitement*) o centelleo de la fenomenicidad. Este *ápeiron* es *unheimlich*, de una «extrañeza» (o «inquietante extrañeza») como «esquematismo constitutivo de las síntesis pasivas de tercer grado», en cuyos huecos se sedimentan las síntesis pasivas de segundo grado. Este esquematismo, que es la matriz donde se acoge la facticidad —tanto la mía como la de los otros—, yo no lo he hecho, precisamente, ni lo haré jamás, no más que el otro o los otros. El *ápeiron* es *unheimlich*: «en un sentido, siempre inhabitado y para siempre inhabitable» (Richir, 1992: 58). Y añade Richir: lo «sublime fenomenológico», es «el encuentro fenomenológico —en y por una facticidad coextensiva con otras facticidades—, del *ápeiron* o de lo ilimitado fenomenológicos» (Richir, 1992: 58).

De nuevo en lugar capital, debemos nosotros destacar lo siguiente: Richir afirma a la vez que el *ápeiron* es inhabitable para siempre pero a la vez que es la matriz fenomenológica, de la que sabemos que acoge la facticidad, es decir, el *ápeiron* es habitado por la facticidad, la mía y la del otro y los otros, por lo tanto, ya es habitado

por «mí». Este problema quizás se resuelva si comprendemos que el hecho de que el *ápeiron* sea «siempre inhabitado y para siempre inhabitable», lo es, como dice Richir, «en un sentido». Ese «en un sentido» nos diría que yo no puedo habitarlo, pero comprendiendo ese «yo» como el «yo intencional», el «yo que opera en el presente y lo domina»: yo no he hecho el *ápeiron* ni lo haré jamás. Ese «inhabitar» expresaría pues la negatividad que niega sobre todo a su habitante como dueño del presente. O dicho de otro modo: el que se adueña del presente no puede habitar lo que no tiene presente. Pero lo que no tiene presente sí puede ser habitado por aquel que no se adueña del presente ni lo persigue. Lo «sublime fenomenológico», como «encuentro fenomenológico del *ápeiron* o de lo ilimitado fenomenológicos», indicaría ya que ese «encuentro», «inconsciente», según el ritmo propio del fenómeno, según la iniciativa de este por lo tanto, expresa un «acogimiento» de la facticidad, que debemos comprender nosotros, en y durante el preciso acontecer del «encuentro», como un «acogimiento mutuo» entre las facticidades cualesquiera que se encuentren, así como entre estas y la matriz ilimitada de su acogimiento.

Richir nos dirá, respecto al ejemplo de mi percepción de un campo de lavanda en un paseo de verano, que considerado el campo circunscrito en sus límites, en su color y su forma, etc., no deja de ser una «carta postal», el cliché de un campo de lavanda, y no el que yo percibo cuando paseo. En realidad, yo percibo este campo siempre desde un punto de vista, en esbozos y en movimiento, con el viento que lo hace oloroso, con la luz y el calor que hacen vibrar sus colores al hilo de las horas. Porque toda visión panorámica es abstracta e inhumana, lo que cuenta es más bien la inscripción de mi «carne» en movimiento en el espacio, mi afectividad, la manera en que la mirada yerra, rebota, vuelve a alzarse, se pierde, vuelve a engendrarse. Ahí el fenómeno aún no se ha transformado en cliché, sino que se percibe de manera móvil, incluso arcaica.

Al regresar al fenómeno en estado salvaje, yo soy incitado a dejar aflorar lo que me conmueve, lo que me afecta, lo que me moviliza en esta percepción. Todo ocurre como si la apertura del paisaje fuera simultáneamente la apertura al enigma que yo soy para mí mismo. [Richir, 2010a: 61-65]

En lo anterior parece cumplirse lo que apuntábamos: en la consideración del «fenómeno como nada más que fenómeno», como «fenómeno salvaje», sin abstracción desde una visión panorámica abstracta e inhumana, yo me hago humano, dejo de ser

el yo que experimenta según esa visión panorámica en su dominio y aflora otro yo: el yo que se conmueve, que es afectado, el yo abierto al enigma que es para sí mismo habitando y dando vida al misterio del «acogimiento mutuo»: este yo que se abre habita pues ya en la apertura misma del fenómeno salvaje, que abriéndose habita en el abrirse de aquel.

En la experiencia de lo sublime fenomenológico yo atravieso mi muerte a mi propia identidad simbólicamente instituida, encontrando mi ipseidad misma (y no esa identidad) —en el enigma de lo instituyente simbólico—, solamente como *enigma*. Y es en el mismo enigma, que se me escapa, que lo que parecía como el fenómeno de mi facticidad se «recarga», en el abismo, de carne o de concretudes fenomenológicas (Richir, 1992: 115). Entonces, estas sólo me pertenecen ya «en propiedad» («*en propre*») «de modo secundario», con sólo que, precisamente, haya abandonado en la aventura todo lo que yo «creía» ser, con sólo que haya encontrado *fenomenológicamente* lo instituyente simbólico, no como un poder simbólico despótico que, agazapado tras la muerte, sólo espera, con toda su habilidad, atentar contra mi vida, arrojándome indefinidamente a la condición de «juguete» y esclavo, sino como un poder simbólico *sin ningún poder* sobre mi ser y sobre mis pensamientos, y que sin embargo «me ha *acogido* siempre y debe siempre aún acogerme» (Richir, 1992: 116)²⁷. Según Richir, este poder sin poder del instituyente simbólico es pues, de alguna manera, la configuración simbólica de la transpasibilidad, a la que corresponde fenomenológicamente, pero a través del abismo y por así decir, en su otro borde, la carne o la fenomenicidad como transpasibilidad de —es decir, como susceptibilidad a— *todo* fenómeno²⁸. Mi vida

²⁷ Así comprendemos que la experiencia de lo sublime fenomenológico (para nosotros, la experiencia del «acogimiento mutuo») supondría el fin del «dominio», pues no solamente yo adquiero mi auténtica humanidad fuera ya del control de lo que me adviene, sino que también lo instituyente simbólico pierde sobre mí su despótico poder simbólico.

²⁸ Volvamos a hacer referencia a Maldiney (a quien Richir cita con profusión), en el mismo sentido que ya conocemos. Maldiney habla de la receptividad, «la cual no es del orden del proyecto sino del acogimiento, de la apertura, y que no admite ningún *a priori*». Esta receptividad espera sin esperar nada, manteniéndose abierta más allá de toda anticipación posible. «Es lo que llamo la transpasibilidad». Y es en la ausencia de transpasibilidad que se instalan ya la esquizofrenia y la melancolía, comenzando la depresión (Maldiney, 1991: 114). Dice también Maldiney: «La amistad y el amor son hechos de llamadas silenciosas en un espacio ya abierto por el acogimiento» (Maldiney, 1991: 404). Además: «El acontecimiento, el verdadero acontecimiento-advenimiento que nos expone al riesgo de devenir otro, es imprevisible. Es un encuentro con la alteridad cuyo significado insignificante revela nuestra alteridad. Es por sí transformador. Abre un mundo al ser-ahí que lo acoge al transformarse y cuyo acogimiento consiste en esta transformación misma, en un devenir otro» (*ibid.*: 419). Démonos cuenta

concreta o carnal, que mantiene más o menos juntos —y a menudo más mal que bien— los dos bordes del abismo, no es según Richir otra cosa que esta extraña (y cruel) marcha sobre la cuerda floja por encima del abismo, en un ir y venir incesante y flotante desde una punta a la otra. Este es el enigma de la condición humana. Caer de esta cuerda floja es siempre posible, pero es siempre en la «catástrofe» de la psicosis, en que los dos bordes del abismo tienden a separarse, cortocircuitando, como ha mostrado Maldiney, la transposibilidad y la transpasibilidad, esto es, dividiendo la ipseidad entre Sí y Otro. Es decir, según nos parece, impidiendo el «acogimiento mutuo».

En ese ir y venir por la cuerda floja se nos aparecen los ecos lejanos de una multiplicidad infinita de mundos a la vez transpasibles (acogibles) y transposibles (virtuales), así como los ecos aparentemente más próximos en el encuentro y el acogimiento, interfaciales, de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje y de los fenómenos de lenguaje (que constituyen la mayoría de los fenómenos que reconocemos antes que nada y la mayor parte del tiempo) (Richir, 1992: 132-133). De ello resulta correlativamente «la mutación del Dios clásico de la onto-teología en *instituyente simbólico*, instituyendo sin poder de causación o de engendramiento, y lo que es la clave del enigma de toda institución simbólica, no solamente a distancia de lo que procede del campo fenomenológico, sino también en *irreductible* inestabilidad [*porte-à-faux*] respecto de él. Lo que aparece como un extraordinario [...] poder de emancipación del cogito cartesiano en relación a toda figura despótica de la divinidad, toma de ello desde entonces una no menos extraordinaria concretud fenomenológica, la cual únicamente, en tanto que concretud encarnada o de carne, es la apropiada para hacernos encontrar el instituyente simbólico de otro modo, como la figura a la vez emblemática (simbólica) y enigmática del *acogimiento* transpasible, desde siempre y para siempre, de nuestra propia facticidad» (Richir, 1992: 133).

de estas palabras: el devenir otro —que nos pone ya en contacto con las «galerías del alma»— expresa el «acogimiento mutuo» entre el acontecimiento y el yo devenido otro. Entonces, el devenir yo-otro del yo, así como el carácter de «otro» del acontecimiento indican ya la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» como expresión del «acogimiento mutuo».

§ 8. Las galerías del acogimiento

Debemos aplicar ya lo que hemos aprendido a la lectura de Posada Varela de la poesía de Machado, considerada ya desde Richir. Para ello, retomando primero el artículo del fenomenólogo español, en su apartado último (4. «Los relieves de la ausencia») se afirma que si ciertas experiencias nos tocan de forma profunda (por ejemplo, «asistir por casualidad a un coro de niños en torno a una fuente cantando canciones»), es porque hay ya una suerte de concrecencia virtual con una profundidad de vida inaudita, de modo que eso arcaico (el canto cercando el agua) no habría podido «aparecer con la profundidad poética que atesora» (Posada Varela, 2023: 158). Así resuena en nosotros un arcaísmo, cuerpo y carne adentro, en concrecencia con arcanos de mundo: «una galería del alma, galería del recuerdo, excavada en nuestra propia afectividad» (Posada Varela, 2023: 159). A continuación, introduce nuestro autor el poema 3) de *Soledades* (el poema «VIII» que ya hemos recogido aquí en el § 1), el cual ilustra a la perfección el sentido de una arquitectónica de la inmanencia misma.

Destacando primero de esa pieza la idea de una «irreductibilidad entre registros» (pues son varias y específicas las «galerías del alma»), sin que ello suponga desconocer ciertas resonancias (algunas galerías desembocan en otras, sin menoscabar sin embargo la mutua irreductibilidad de las mismas), Posada Varela se sorprende de esa multiestratificación, pues no es fácil conjugarla con el hecho de que nuestra vida es «una». Pero sólo admitiendo esa paradoja podremos ya comprender mejor el decir del poeta, en particular cuando este describe el verter en coro los niños sus almas que sueñan, «cual vierten sus aguas / las fuentes de piedra: / con monotonías / de risas eternas / que no son alegres, / con lágrimas viejas / que no son amargas / y dicen tristezas, / tristezas de amores / de antiguas leyendas». Posada Varela subraya el hecho de que ni las «risas eternas» son «alegres», ni las «lágrimas viejas» «amargas».

¿Por qué? Sencillamente por ser del orden de una afectividad que podríamos decir «protontológica» y que ya se temporaliza —que ya hace concrecencia— *antes y aparte* de llegar a afecto presente —por ejemplo, la amargura y alegría comunes, las que hallan una saturación impresional— *antes* (arquitectónicamente) y *aparte* de toda lágrima y risa *efectivas*: la concretud propia de estas «risas eternas» y «lágrimas viejas» es efectiva y, sin embargo, su concrecencia se fragua al margen y a

distancia de las risas y lágrimas que suenan, que se dibujan, que tienen un gusto amargo; al margen, pues, de toda *hylè* afectiva presente que pudiera detectarse al albur de una suerte de corte transversal del instante impresional, de lo «efectivamente» sentido en presente (si hacemos coincidir «efectividad» con «impresionalidad»). Y, sin embargo, esas «risas eternas» y «lágrimas viejas» son *vida vivida*: no por no hallarse localizadas en una inmanencia impresional son menos vida o inmanencia. [Posada Varela, 2023: 161]

De hecho, y bien pensado, añade nuestro autor, puede que en esas «risas eternas» y en esas «lágrimas viejas» haya más pena y alegría que en ninguna pena o alegría de lágrima o risa efectivas. Es decir, quizás las «risas eternas» y las «lágrimas viejas» son el fondo de las lágrimas y risas impresionalmente lloradas y reídas cuando estas últimas son de veras:

[...] son la pena y alegría profundas (no tanto imaginarias cuanto *virtuales*) [«transposibles» diríamos ya con Maldiney], las que otorgan profundidad a la pena y alegría (*impresionales*, detectables en una sensación) que rompe a llorar o rompe a reír [*Idem.*]

Por ello es necesario pensar una alegría y una pena, no *impresionales* sino *virtuales*, pero no por ello menos *efectivas*, pues consigue *comunicar* («de un extraño modo», puntualiza Posada Varela) con el registro arquitectónico derivado de la pena y alegría impresionales. Por lo tanto, el «exceso de figuración» en el presente (las «lágrimas amargas», y no las «viejas»; las «risas alegres», no las «eternas») puede «detener» el sentido, embotarlo e impedir su flujo, su «sereno saberse», el cual consiste en una «copertenencia entre sentido y afectividad». Por ello, «evocar» no ha de ser traer al presente una imagen o el aspecto de lo que fue presente, pues con ello se pierde la afección de lo evocado y de lo que de su sentido aún latía. En la excesiva figuración, el sentido es «extirpado de su cohabitación con la afectividad», derivando en un sentido incomprensible, «confuso», «cuando, sin embargo, la “claridad” está a nuestro alcance no bien ampliamos el perímetro de la efectividad fenomenológica más allá del presente impresional» (Posada Varela, 2023: 163). Es capital darse cuenta de ello porque desde ahí podemos comprender la interacción del sentido con la afectividad, en nuestro caso concreto, respecto al sentido del poema. Y a la pregunta de dónde buscar el sentido no podemos sino responder que el mismo se manifiesta en el hecho de que la escena presenciada (los niños cantando en corro en torno a la fuente) nos «dice» algo, pues *ya*

se ha manifestado su sentido en los arcanos de nuestra subjetividad: «ya sabemos/sentimos algo de lo que está en juego al presenciar la escena (según una extraña familiaridad)» (Posada Varela, 2023: 163). Todo consiste entonces en saber cómo habérselas con la «historia» contada por la canción cantada por los niños. Nuestro autor concluye tajante:

[...] esta «historia», es historia «borrada» y «confusa» cuando se la toma por sí misma (cuando uno trata de «imaginar» o «representificar» lo que ahí se cuenta) y se opone a la «pena» que Machado dirá ser «clara» y que, en rigor, corresponde a otra temporalización del sentido. [Posada Varela, 2023: 163]

Entonces, si la pena es «clara», la historia no necesita ya serlo («En los labios niños, / las canciones llevan / confusa la historia / y clara la pena»). El sentido no está en la «historia», sino en la «pena»: «Sería un error, en Machado, separar afectividad de sentido» (Posada Varela, 2023: 164). Pero también sería un error según nuestro autor llevar hasta el final que «borrada la historia, / contaba la pena», es decir, concluir «que desaparezca el sentido y quede el afecto», pues en estos «niveles arquitectónicos» no se da ya tal disyuntiva, en consideración a «la profundidad del sentido transmitido: este no puede sino vivir en inherencia a la afectividad» (Posada Varela, 2023: 164). La historia contada es sólo un epifenómeno del sentido, el cual transita de otro modo: primero, con «serenidad» («Seguía su cuento / la fuente serena»). La «serenidad» del canto indica que su sentido está sujeto a una temporalización distinta, más arcaica, al margen del presente.

Se trata, en suma, y como indica el propio poema, de la temporalidad correspondiente a «un algo que pasa / y que nunca llega: / la historia confusa / y clara la pena». Algo, a fin de cuentas, a la vez inmemorial (ya siempre ahí) e inmaduro (siempre por venir). [Id.]

Las afecciones por lo tanto no llenan un presente aquí, justamente por la profundidad que la inmanencia de su concreción moviliza en nosotros. Se trata de inmanencias indisponibles como «trascendencias *de* la inmanencia», consistentes en el «trenzado de pasado y futuro inmemoriales», trezado refractario, insiste Posada Varela, a pasar por el presente. Para Machado, revelar tales inmanencias es justamente la labor de la lírica: «traer a la palabra, de un modo más o menos estabilizado, la

profundidad de lo que, pese a ser inmanente (y sernos insignemente propio), no se atiende a un presente» (Posada Varela, 2023: 165).

Pero, advierte Posada Varela, la difícil tarea de «estabilización en lengua» (como sabemos nosotros ya, de «institución simbólica»), ha de acometerse de forma que el poema guarde en sus versos el «tremolar de la afección». Nuestro autor recuerda que Machado gustaba de comparar la faena de la poesía a una imaginaria faena de pescar peces que, sin embargo, «habrían de permanecer —de ahí la dificultad de la poesía— *vivos tras haber sido pescados*». Y añade el pensador español: «Evidentemente, la faena es imposible. Aunque lo que persigue es la eternización del paso del tiempo» (Posada Varela, 2023: 165, n. 8).

Concluyendo: la posibilidad de que existan «galerías del alma» depende de sostener que el presente no es denominador común de la concrecencia y por ende, tampoco de la inmanencia. Pero eso, lejos de impedir que haya efectiva inmanencia, las «galerías del alma» la amplían:

[...] el vivir habrá de pensarse como viviéndose a varios niveles a la vez y como atravesado por galerías en principio indisponibles, que se vuelven súbitamente transitables al albur de un recuerdo o de un sueño. He ahí lo que, en estas páginas, y a la luz de la poesía de Antonio Machado, hemos querido mostrar a modo de obligado (aunque no exclusivo) prolegómeno a una fenomenología del exilio —de su efectiva vivencia— todavía por hacer. [Posada Varela, 2023: 165]

Sólo nos queda a nosotros intentar ya ultimar, sin clausurar sin embargo, una descripción que haga algo de justicia al avance de Posada Varela, queriendo acompañar en lo posible su intento de alzar desde el pensamiento la obra del poeta Antonio Machado, hito distinguido del alma tan difícil, ¡ay!, de habitar viva de España.

En una ocasión, el poeta, viendo cómo lucen, en noche de amor, miles de estrellas blancas, piensa que todas ellas en su corazón arden. Pero en otra noche, distinta, siente el poeta ya la mala tristeza, «que enturbia la pura llama». Entonces, el corazón bosteza y el histrión declama: «Las galerías / del alma que espera están / desiertas, mudas, vacías» (Machado, 1998: 101).

El contraste entre una y otra situación nos pone ante un hecho evidente y muy simple: las «galerías del alma» habitadas pueden serlo sólo en soledad o en compañía: «Desde el umbral de un sueño me llamaron... / Era la buena voz, la voz querida. /

—Dime: ¿vendrás conmigo a ver el alma?... / Llegó a mi corazón una caricia. / Contigo siempre... Y avancé en mi sueño / por una larga, escueta galería, / sintiendo el roce de la veste pura / y el palpitar suave de la mano amiga» (Machado, 1998: 134). «Y nada importa ya que el vino de oro / rebose de tu copa cristalina, / o el agrio zumo enturbie el puro vaso... / Tú sabes las secretas galerías / del alma, los caminos de los sueños, / y la tarde tranquila / donde van a morir... Allí te aguardan / las hadas silenciosas de la vida, / y hacia un jardín de eterna primavera / te llevarán un día» (*ib.*: 137). «Galerías del alma... ¡El alma niña! / Su clara luz risueña; / y la pequeña historia, / y la alegría de la vida nueva... / ¡Ah, volver a nacer, y andar camino, / ya recobrada la perdida senda! / Y volver a sentir en nuestra mano / aquel latido de la mano buena / de nuestra madre... Y caminar en sueños / por amor de la mano que nos lleva» (*ib.*: 144-145)²⁹.

Las galerías del alma niña exigen y esperan sólo el tránsito de amantes. Las galerías del alma niña hacen el «siempre» de «acogimiento mutuo», «siempre» en compañía. Y cuando no es el hada, la madre, Dios o el amigo, será también la soledad la que acompañe.

Ya sabemos nosotros que «estar en el exilio» dice ese estar en parpadeo que acerca y aleja los mundos y galerías posibles. Y así nos lleva y nos trae en la chóra el exilio, también de la mano, primerísima ya, que solo exige y espera siempre acogimiento, manos buenas en las nuestras abriendo sin cesar, instituyentes, caminos.

Hemos intentado hacer ver en lo anterior que la «matriz trascendental» de los fenómenos dice implícitamente en Richir el «acogimiento mutuo» a todos los niveles (desde el más profundo hasta el presente)³⁰ de toda facticidad y de todo proceso (por ejemplo, el hacerse del sentido). También sabemos que en Maldiney, la «transpasibilidad» expresa claramente nuestra «capacidad de acogimiento» del acontecimiento. Pero si el verdadero acontecimiento-advenimiento es por sí transformador, consistiendo justamente en nuestro devenir-otro, acoger nosotros el acontecimiento supone a la vez, no solamente acogernos a nosotros mismos sino acogernos por entero el acontecimiento, justamente al transformarnos en aquellos que sólo así lo acogen. Devenimos otro en el acontecimiento de un «acogimiento mutuo»

²⁹ Este es el poema 2) que ya hemos incluido en el § 1 y que recoge también Posada Varela en su ensayo.

³⁰ Que en el «presente» se pierda o no el «acogimiento mutuo» es cuestión que no podemos tratar ya aquí.

que abre las «galerías del alma» en un «siempre» que es ya «acción-tú», que une las manos en exilio en jardín de eterna primavera, proto-espacializando en «siempre» mi interioridad profunda, descubierta ya en «otro lugar». La *chóra* matricial que me acoge en su regazo lo hace horadando el mío en esas galerías y huertos de «mi» alma ya no sólo mía. El «enigma de mí mismo» dice el «misterio del “acogimiento mutuo”», el que un día nos dio para «siempre» la mano amiga, la mano buena, de nuestro Pablo Posada Varela.

Bibliografía

- Benedetti, Marina (1988), *I composti radicali latini. Esame storico e comparativo*. Pisa, Giardini Editori e Stampatori.
- Carlson, Sacha (2016), «Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir)», en *Acta Mexicana de Fenomenología*, n.º 1, (trad.: Pablo Posada Varela), pp. 49-74 <<http://actamexicanadefenomenologia.org/documents/NumeroUno/4-AMF-Sacha-Carlson-Del-esquematismo-en-fenomenologia.pdf>>, [8/11/2023].
- Ernout, Alfred et Meillet, Alfred (2001), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4. Paris, Klincksieck.
- Gondek, Hans-Dieter y Tengelyi, László (2011), *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Husserl, Edmund (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (trad.: Julia V. Iribarne). Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Husserl, Edmund (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo (Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución)* (trad.: Antonio Zirión). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, Edmund (1982), *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* (trad.: Miguel García-Baró). México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en Walter Biemel (hrsg.), *Husserliana*, Band VI. Haag, Martinus Nijhoff [1936].
- Husserl, Edmund (1973), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, en Walter Biemel (hrsg.), *Husserliana*, Band II, 2. Haag, Martinus Nijhoff [1907].
- Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch (Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution)*, en Marly Biemel (hrsg.), *Husserliana*, Band IV. Haag, Martinus Nijhoff.
- Jiménez, Juan Ramón (2010), «El Romance, río de la lengua española», en *Obras de Juan Ramón Jiménez*, 43 (*Conferencias*, II). Madrid, Visor Libros [1959].
- Machado, Antonio (1998), *Soledades. Galerías*, en *Poesías completas* (Manuel Alvar, ed.). Madrid, Espasa Calpe [1907]. Col. Austral.
- Maldiney, Henri (1991), *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010), *Lo visible y lo invisible* (trad.: Estela Consigli y Bernard Capdevielle). Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Le visible et l'invisible*. Paris, Éditions Gallimard.
- Platón (1992), *Timeo*, en *Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias)* (trad.: M^a. Ángeles Durán y Francisco Lisi). Madrid, Gredos.
- Posada Varela, Pablo (2023), «Antonio Machado o los relieves de la ausencia. Prolegómenos a una fenomenología del exilio», en Matei Chihai, Jesús Guillermo Ferrer Ortega, Sergio Pérez-Gatica, Niklas Schmich (eds.), *Caminos cruzados: filosofía y literatura del exilio español en América Latina*. Madrid y Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert.
- Richir, Marc (2015), *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- Richir, Marc (2010a), «Le nulle part me hante» (entrevista por: Michel Eltchaninoff y Martin Legros), en *Philosophie Magazine*, n.º 42, pp. 61-65 <<https://marc-richir.eu/wp>>

- [content/uploads/sites/3/2017/03/10_-%C2%AB-Le-nulle-part-me-hante-%C2%BB.pdf](#)>, [12/11/2023].
- Richir, Marc (2010*b*), «Sobre los fenómenos de lenguaje», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, año VI, n.º 34 (tr. Pablo Posada Varela), pp. 405-417 <<https://old.revistadefilosofia.org/34-10.pdf>>, [5/11/2023].
- Richir, Marc (2006), *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- Richir, Marc (1994), «Vie et mort en phénoménologie», en *Alter*, n.º 2 (*Temporalité et affection*), pp. 333-365 <https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/94_104-Vie-et-mort-et-ph%C3%A9nom%C3%A9nologie.pdf>, [2/11/2023].
- Richir, Marc (1992), *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- Schnell, Alexander (2011), *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*. Bruxelles, Éditions OUSIA.

