

## La nada y el fenómeno

### La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* (2)

Sacha Carlson

Université Catholique de Louvain (UCL).

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

Traducido por Pablo Posada Varela

#### §1. Introducción

Este artículo constituye la segunda entrega<sup>1</sup> del comentario pormenorizado de un pasaje estratégico de la tercera *Meditación fenomenológica*<sup>2</sup> en el que Marc Richir se emplea en la *concreta* puesta en juego de lo que llama la *epojé* fenomenológica hiperbólica<sup>3</sup>. En la primera parte de dicho comentario – recordémoslo brevemente – habíamos mostrado que la *epojé* richiriana era llamada “hiperbólica” en la precisa medida en que debe prolongarse hasta poner fuera de juego no sólo toda subjetividad (o *Dasein*) como presunto fundamento del fenómeno, sino también, toda ontología, clásica o “fundamental”. Así, gracias a la “deconstrucción” de estas estructuras ilusorias – que Richir entiende, de modo general, como deconstrucción del “simulacro ontológico”<sup>4</sup> – el fenómeno en su fenomenalidad puede ser cercado y aproximado como “*nada sino fenómeno*” – como apariencia que no es otra cosa que sí misma, liberada, de ese modo, de todo marco de determinación (subjetivo, eidético, ontológico) que le viniese desde otro lugar. De ahí la pregunta en la que la primera parte de nuestro comentario había desembocado: si, efectivamente, el fenómeno desborda todo marco subjetivo, ¿cabe sostener que sea puramente anónimo, incluso ilusorio, desplegándose como un simple caos? El fenómeno, al dejar de estar encerrado en una subjetividad, no por ello deja de ser, a pesar de todo, fenómeno para alguien, y ser el fenómeno de *alguno*<sup>5</sup>.

La estrategia de Richir para abordar esta cuestión consiste, aquí, en partir de nuevo de una tesis fundamental y ya antigua de su fenomenología, a saber, que el fenómeno en su fenomenalización es indisoluble

<sup>1</sup> El lector puede consultar la primera parte de nuestro comentario: Sacha Carlson, “En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones Fenomenológicas*”. *Eikasia* n° 51, Septiembre de 2013, pp. 9-28.

<sup>2</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, col. « Krisis », J. Millon, Grenoble (que citaré, a partir de ahora : MP), 1992 : 91-111.

<sup>3</sup> Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir” (*Eikasia* n°40, 2011, pp. 239-290). Para una presentación más detallada y específica de la tercera *Meditación fenomenológica*, así como una exposición de lo que está en juego en la *epojé* fenomenológica hiperbólica, pueden consultarse los artículos siguientes: S. Carlson : « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », tr. esp. de P. Posada Varela, in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405; « Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », tr. esp. de P. Posada Varela, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n°46, 2012, pp. 91-106 ; « Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico” », tr. esp. por P. Posada Varela, *Eikasia* n°47, 2013, pp. 245-250; 6/2013 - « Hipérbole y lenguaje. El “resultado” de la *epojé* hiperbólica », tr. esp. por P. Posada Varela, in *Eikasia* n°47, 2013, pp. 339-349. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

<sup>4</sup> Recordemos que el simulacro ontológico es el nombre que Richir elige darle a la subjetividad (o al *Dasein*) en tanto que fundamento ilusorio de lo que aparece como ente. Sobre este punto, puede consultarse mi artículo: « Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico” », *art. cit.*

<sup>5</sup> NdT: “de quelqu’un”.

del pensar de la fenomenalización. En otras palabras, cumple considerar rigurosamente que si bien el fenómeno está siempre recubierto u oculto en la actitud natural, jamás aparece *como tal* si no es para alguien o *alguno*, es decir, para el fenomenólogo que efectúa la *epojé*. Es pues necesario “integrar” el pensamiento del fenomenólogo “en” el fenómeno mismo, de tal suerte que no sea ya sólo el fenómeno apercebido en el extremo de la hipérbole (que hasta ahora Richir ha considerado como la facticidad del ser y del pensar) lo que se trata de describir y de analizar, sino también, al mismo tiempo, el pensar del propio fenomenólogo en tanto en cuanto mira y sostiene con la mirada el fenómeno apercebido<sup>6</sup>. De este modo, y como quisiera demostrar en lo que sigue, podemos adelantar que el análisis fenomenológico se despliega bajo la forma de una ecuación con tres incógnitas *ligadas*: en primer lugar, hemos de distinguir el fenómeno mismo como apariencia – en tanto que mera y sola apariencia – apercebida en la punta extrema de la hipérbole; está luego la fenomenalidad del fenómeno, que no aparece como tal, pero que, siempre en la hipérbole, parece o trasparece [paraît] a sobrehaz del fenómeno como aquello en virtud de lo cual la apariencia aparece; y está, por fin, el pensar del propio fenomenólogo que, al efectuar la *epojé* hiperbólica, apercebe el fenómeno en su fenomenalidad: para facilitarme las cosas, me referiré a este pensar del fenomenólogo como “pensar fenomenologizante”<sup>7</sup>.

Por ver de articular estas tres “variables”, Richir formula sucesivamente dos hipótesis que parecen ser eco la una de la otra: una primera hipótesis que manifiestamente refuerza la ilusión constitutiva del simulacro ontológico, y una segunda que, apoyándose sobre la estructura de ilusión de la primera, busca desentrañar la articulación de los diferentes momentos del fenómeno.

## §2. El “nada sino fenómeno” y su pensamiento

La *primera hipótesis* persigue, en primer lugar, describir con mayor precisión la “naturaleza” del “pensar fenomenologizante”, y situar su “lugar” propio en el fenómeno:

“Acaso tengamos que sostener que el pensar no haya de pensar *en nada* para estar en disposición de abrirse al fenómeno como nada más que fenómeno?”<sup>8</sup>

Cabría alegar, efectivamente, que, en la medida en que, con la *epojé*, el fenomenólogo se empeña en no pensar *nada sino* la apariencia, su pensar no sería sino pensar o pensamiento de “Nada” (o mero pensar en nada). Pero (no) pensar en nada ¿acaso es, aún, pensar? Para empezar, podemos poner en tela de juicio que el

6 Se podrá objetar que se trata del mismo pensamiento dado que el punto de partida necesario del fenomenólogo es el análisis de su propia vivencia, que re-efectúa el tipo de vivencia a analizar. Con todo, persiste un desajuste entre la vivencia analizada y la vivencia analizante: este desajuste es el que Richir busca describir rigurosamente a redropelo de la interpretación husserliana, según la cual la vivencia analizada es *adecuada* a la vivencia analizante en la medida en que ambas vivencias pertenecen al mismo flujo temporal uniforme y continuo de la subjetividad transcendental. Es pues su concepción no husserliana de la temporalidad lo que le conduce a Richir a interrogarse sobre dicho desajuste.

7 Richir se hace aquí eco de la expresión de Fink cuando éste habla de “yo fenomenologizante”.

<sup>8</sup> MP, p. 102.

pensamiento sea capaz de sostener, como objeto de pensamiento, a la Nada en su pureza – sólo un Dios sería capaz de algo así, ¡y convendría que el filósofo tuviera presente, de vez en cuando, que no es Dios ! Pero ¿qué esa “nada” del fenómeno como “*nada* sino” fenómeno? Pues bien, es la invisible distancia del fenómeno respecto de sí mismo, aquello en virtud de lo cual el fenómeno es fenómeno, es decir, su fenomenalidad. Ello entrañaría pues, según esta primera hipótesis, que el “pensar fenomenologizante” ocupase el lugar de la fenomenalidad, hasta el extremo de confundirse con ella. La dificultad de una concepción tal reside en que el pensar puro de la “nada” del fenómeno, que también es, indisociablemente, pensar como fenómeno o fenómeno del pensar, no aportaría, de hecho, ninguna concreción a la fenomenalidad, no aportaría, por ende, fenómeno ninguno: el pensar puro de la “nada” sería irreducible al pensar del fenómeno, de suerte que lo que se percibe en el extremo de la hipérbole no sería, al fin y al cabo, y paradójicamente, sino fenomenalidad sin fenómeno; o acaso fenomenalidad fenomenalizándose (tomando el estatuto de fenómeno). Vislumbramos ya adónde nos conduce esta hipótesis: a la ilusión constitutiva del simulacro ontológico, por la que la nada se auto-aparecería de forma pura y sin resto. Se impone, ahora, considerar las cosas de modo distinto: con todo, advertiremos que esta primera hipótesis, en tanto que ilusoria, le servirá a Richir cuando menos de “peldaño” para desplegar poco a poco una segunda hipótesis<sup>9</sup>.

La *segunda hipótesis* formulada por Richir comienza, efectivamente, apoyándose sobre una crítica de la primera :

“En medio de todo esto quizá se nos haya olvidado que la apuesta [enjeu] de la *epojé* fenomenológica hiperbólica residía, precisamente, en pensar el fenómeno como nada sino *fenómeno*. Es decir, pensarlo en la nada aparente o aparente de su fenomenalidad, y que no es la nada [rien] o la Nada pura [néant] “en general”<sup>10</sup>.

La dificultad está pues en que de puro querer concentrar demasiado el pensar fenomenologizante sobre la pureza de la “nada”, éste acaba perdiendo al fenómeno mismo, desenganchándose de él en lo que de singular y concreto tuviere ; efectivamente, no deja de ser cierto que la única atestación posible del puro pensar de la nada no es otra que el “x en tanto que x” de los lógicos, donde la indiferenciación del fenómeno (“x”) se consume por entero. Es pues menester tener en cuenta, incluso en el extremo de la hipérbole, que no es el *concepto* de fenómeno, sino *tal o cual* fenómeno lo que aparece como nada sino fenómeno, con su concreta dotación<sup>11</sup> [teneur] en fenomenalidad : no es un “x” abstracto y sin savia lo que percibo, sino que es *este* fenómeno – esta idea que me ronda, este paisaje que contemplo, esta tristeza que me turba, o el rostro del ser amado que me sonrío – por lo tanto es *este* fenómeno en particular lo que me esfuerzo, *metódicamente*, por no tomar sino en su estricta fenomenalidad. Por esta vía desembocamos de nuevo en la lacerante cuestión que ha invadido este trabajo : ¿de qué manera todos estos fenómenos – todas estas vivencias (no psicológicas sino fenomenológicamente reducidas) – se manifiestan

<sup>9</sup> En su texto, Richir no distingue explícitamente dos hipótesis ; pero esta distinción me parece útil para la inteligibilidad del texto.

<sup>10</sup> Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992. (Citado “MP”). p. 103.

<sup>11</sup> NdT: Comoquiera que en “teneur” está resonando la voz alemana *Gehalt*, nos decidimos, al menos aquí, por una de las soluciones que para este término de estricta fenomenología husserliana propone Agustín Serrano de Haro: “dotación”. (Agradezco al profesor Antonio Ziri3n que me haya comunicado esta soluci3n de Agustín Serrano).

desde el instante en que me resuelvo a tomarlas simple y exclusivamente como *nada más que fenómenos*? Y, correlativamente: ¿Cómo transparece la fenomenalidad a sobrehaz de dichos fenómenos? Pero también: ¿cuál es la “naturaleza” del pensar fenomenologizante cuando éste se engancha al fenómeno como nada más que fenómeno, pensar que, para tomar parte en el fenómeno, también debe *en cierto modo* – que habrá que elucidar – transparecer a haces con fenómeno. El texto de Richir empieza desgranando algunos elementos de respuesta a toda esta batería de preguntas como sigue:

“Esto significa que el pensar [i.e. pensar el fenómeno] desde la nada aparente del pensar en sus apariencias – incluyendo cualquier “contenido” de pensamiento – es, en realidad, el pensar desde su *ilusión transcendental*, desde lo que el pensar del fenómeno como nada sino fenómeno retroyecta, a partir del *a posteriori* de la facticidad, en el *a priori* de sus condiciones de posibilidad. Ahora bien, lo característico, es que éstas se entremezclan e inmiscuyen en la incoatividad del pensar [...]”<sup>12</sup>.

Es importante comprender que en el extremo de la hipérbole apariencia e ilusión se vuelven indisociables: si la *epojé* me lleva a sospechar de la ilusión de estar pensando y de estar siendo (quizá, aun creyendo pensar y creyendo ser, resulte que ni pienso *de veras* ni, tampoco, soy *de veras*), no me queda otra salida que *tomar esta ilusión en su apariencia*. Ahora bien, ¿qué es la apariencia, el aparecer o el tomar apariencia de una ilusión? No se trata de su “resultado” o de su “producto”, sino del conjunto de su proceso. Por esta vía, volvemos a encontrarnos con lo que Richir ya había dilucidado en sus *Recherches phénoménologiques*, a saber, que la estructura de una ilusión transcendental siempre consiste en retroyectar un *a priori* desde un *a posteriori*: así, lo que se da en la facticidad (la vivencia) siempre *aparece* como rezagado, como retrasado respecto de su origen, ya pasado y recóndito. Aparece pues bajo la forma del *a posteriori* de un *a priori*. El fenómeno como apariencia de la ilusión transcendental es, por lo tanto, algo así como la apariencia *a posteriori* de ser el *a posteriori* de un *a priori*<sup>13</sup>; o, por ponerlo en un lenguaje más clásico, aunque menos preciso desde el punto del vista fenomenológico, pero que, por ahora, puede ayudar a comprender mejor las cosas: lo que aparece, aparece siempre como el “efecto” de una “causa” que, a su vez, no aparece nunca como tal, que se limita a indicarse a través de su “efecto”. Tomar el fenómeno desde su ilusión transcendental significa, por lo tanto, tomarlo en el movimiento mismo de su acontecimiento o advenida. Éste se cifra en el juego de remisiones del *a posteriori* en el *a priori*, y del *a priori* en el *a posteriori*, y ello en tanto que el *a posteriori* remite a un *a priori* como a su origen, mientras que el *a priori* remite al *a posteriori* como la única instancia en la que puede mostrarse. De este modo obtenemos, con esta segunda

12 MP, p. 103

13 Hay que recordar que el único punto de partida legítimo de la fenomenología – que es, al menos al principio y por razones metodológicas, “ateo” y “anontológico” (cf. “Langage et institution symbolique”, en *Annales de Phénoménologie*, nº6, 2005, p. 126) – es el *a posteriori*, puesto que este juego del *a posteriori* y del *a priori* sólo *aparece* como *a posteriori*: únicamente en la vivencia o la facticidad (*a posteriori*) *despunta* un *a priori*. De ahí que sentar que las cosas tal y como se dan en las vivencias son *efectivamente* la huella *a posteriori* de un *a priori* que sería *verdaderamente* resulta ser un procedimiento dogmático dado que jamás tendremos acceso a ese presunto *a priori*.

hipótesis, una primera descripción del fenómeno como nada sino fenómeno : el fenómeno aparece como “parpadeando” entre dos polos, el de su *a priori* y el de su *a posteriori*. Pero lo que entonces nos queda por comprender es, qué se hizo<sup>14</sup>, en todo ello, tanto de la fenomenalidad como del pensar fenomenologizante, qué es de ello toda vez que consideramos al fenómeno en parpadeo desde su ilusión transcendental.

### §3. Fenomenalidad del fenómeno y pensamiento del fenómeno

Hemos observado que, según la primera de las hipótesis consideradas, el pensar fenomenologizante, de puro emplearse en pensar esa nada o nonada ínsita en el nada sino fenómeno, terminaba identificándose con la fenomenalidad del fenómeno. Ahora bien, dicha identificación, tal y como hemos visto, resulta abusiva por cuanto procede de la ilusión transcendental coextensiva del simulacro ontológico. Así y todo, esta identificación, en tanto en cuanto procede de la ilusión transcendental, ha de albergar también una motivación propiamente fenomenológica<sup>15</sup>. En otros términos, no es descabellado augurar que el pensar fenomenologizante está ligado a la fenomenalidad del fenómeno sin por ello confundirse con ésta ya que ese es, precisamente, el efecto de captura de la ilusión: inducir tal creencia. Richir se explica al respecto en una página de una complejidad extrema, y en la que vuelve a considerar la estructura de la ilusión constitutiva de la primera de las hipótesis, aquella según la cual el pensar fenomenologizante en tanto que pensamiento de la nada (del nada sino fenómeno) se identificaría con la fenomenalidad, la cual sería también, a la vez, fenómeno como auto-aparición de la nada:

“Comprendemos así que si el pensamiento no es ya nada, nada distinto al “nada más que” del fenómeno, esta nada cobra, a su vez, apariencia, y lo hace *como* nada, y ello al extremo que esta reflexividad de la nada supone, a su vez, que su ipseidad nada es sino la nada intercalada como diferencia entre la nada y la nada misma, y que, si resulta que esta nada intercalada aparece como ipse, es porque es este ipse lo que, en virtud de su ek-statis hacia la nada en que termina desvaneciéndose como ipse, hace *ser* a la nada misma; de este modo, la nada como apariencia sí se distingue, efectivamente, de la nada como aparición de la apariencia”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> La alusión sintáctica a Jorge Manrique es, aquí, mucho más que un simple homenaje.

<sup>15</sup> Richir se explica sobre el particular del modo siguiente : «Mientras que sólo puede darse confusión entre fenomenalidad y pensar puro siempre y cuando fenomenalidad y pensar puro, como rótulos de problemas por tratar, se tomen en una incoatividad que *parece* la misma” (MP, p. 104). Confundir fenomenalidad y pensar puro corresponde, pues, a ilusionarse. Y la estrategia fenomenológica practicada a lo largo de todo este párrafo por Richir para desactivar la ilusión consiste, precisamente, en tomar en consideración *la apariencia de la ilusión*. Por otro lado, en la medida en que la ilusión consiste, aquí, en hacer *parecer* el pensar puro como idéntico a la fenomenalidad, deberá Richir, en las páginas que siguen, sondear esta apariencia para extraer su carácter propiamente fenomenológico como apariencia de la ilusión. Así, Richir prosigue del modo siguiente: “Ahora bien, este parecer al menos debe poseer una consistencia arquitectónica que hemos de perseguir y desplegar” (*Ibid.*). Es la razón por la cual la segunda hipótesis considerada aquí por Richir consiste en apoyarse sobre la primera de las hipótesis que, como habíamos mostrado, procedía de una ilusión.

<sup>16</sup> MP, pp. 104-105 (el subrayado es mío).

En aras a comprender este difícil texto, hemos de mirar, primero, por captar la perspectiva que es, aquí, la de Richir. Efectivamente, conviene tener presente que el pensar de la “nada” considerado en la primera hipótesis no se atesta fenomenológicamente (un pensar puro de ese jaez sencillamente “no existe”): se trata, precisamente, de una ilusión transcendental. Sin embargo, la estrategia de Richir consistirá aquí en empujar hasta el final la *lógica interna* de esta ilusión. Al hacerlo, su objetivo será entonces mostrar lo que su última frase (que he subrayado) expresa, a saber, que incluso siendo fieles a esta hipótesis ilusoria, se hace necesario pensar un desajuste entre el fenómeno y su fenomenalidad – es decir, entre lo que aparece (la apariencia) y el acontecimiento o el carácter de aparecer (la aparición). Para mostrarlo, Richir empieza por “desplegar” con mayor precisión esta ilusión. ¿Qué es pues lo que sucede si el pensar se reduce al pensar de la nada? Cumple, en primer lugar, preguntarse de qué pensar se hace aquí cuestión: ¿acaso se trata del que he llamado pensar fenomenologizante o del pensar como fenómeno (la facticidad)? Es altamente significativo que Richir no lo precise en su texto; efectivamente, conviene recordar que el pensar como fenómeno no es nunca otra cosa que *mi* pensar, sobre el que siempre podré reflexionar y que siempre podré aperebir mediante mi pensar fenomenologizante al efectuar la *epojé*. Lo que hay que captar aquí es el hecho de que si *por hipótesis* el pensar se limita a atenerse a la nada, será entonces el todo de mi pensar lo que se volverá, a partir de ese momento, pensar de la nada – y así será tanto (pensar) de mi pensar como fenómeno, como (pensar) del pensar fenomenologizante. Si, por lo tanto, el fenomenólogo, en la punta extrema de la hipérbole, se esmera en pensar la nada con vistas a acoger el fenómeno (el fenómeno entendido como *nada* más que fenómeno), el fenómeno que de resultas de ello se le da no es otro que la propia nada (si pienso en nada, ¿de dónde podría proceder fenómeno ninguno distinto de la nada misma?), no es otro que *la nada como fenómeno*. Ahora bien, no sabemos, claro está, qué pueda ser el fenómeno de nada o de la nada<sup>17</sup> – conviene recordar que se trata, en el caso que nos ocupa, de una hipótesis no atestable. Así y todo, en la medida en que conocemos la estructura *formal* de los fenómenos en general, cabe suponer que este supuesto fenómeno de la nada habría de estructurarse de idéntica forma. Además, Richir precisa en su texto que el fenómeno de la nada necesariamente comporta una “nada” o “nonada [rien]” *intercalada* entre la nada y la nada [entre le rien et le rien]. Y es que, como ya me expliqué en punto a ello en otras ocasiones<sup>18</sup>, un fenómeno sólo es fenómeno si no aparece del todo, si guarda, en su seno, una porción de no apariencia o no aparecencia<sup>19</sup>: precisamente la nada o nonada en que consiste la invisible distancia del fenómeno respecto de sí mismo, y que marca, por lo tanto, el lugar de la fenomenalidad. Por lo demás, el razonamiento de Richir puede resumirse como sigue: *si* la nada es un fenómeno (el fenómeno de la nada o la nada como fenómeno), *entonces* ha de haber, necesariamente, distancia entre nada y nada, distancia que también habrá de ser, a su vez, una nada invisible que le permita al fenómeno (en este caso: a la nada o al fenómeno de la nada) reflejarse [se réfléchir] o reflexionar(se) sin concepto. Dicho de otro modo, *si* de veras es la nada un fenómeno,

<sup>17</sup> En el sentido, claro está, del genitivo objetivo: la nada o nonada [rien] como fenómeno.

<sup>18</sup> Cf. en particular mi artículo, “En el extremo de la hipérbole”, *art. cit.*

<sup>19</sup> Retomamos, en esta versión española de nuestro texto, el término que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha rescatado del castellano antiguo y que sería algo así como el equivalente no tanto del “apparence” francés cuanto de “parence”), término inexistente (pero morfológicamente posible, vecino de “paraître” y “parution”) y que Richir, en ocasiones, ha echado en falta en el vocabulario del francés. La introducción, por parte de Ricardo Urbina, de la voz antigua “aparencia” nos ha llevado a plantearnos este tipo de cuestiones semánticas en relación a nuestra propia lengua materna – cuestiones absolutamente pertinentes para la fenomenología en general y para la fenomenología richiriana en particular.

entonces ha de comportar una nada que permita la reflexión<sup>20</sup> del fenómeno como nada sino fenómeno: *sin embargo, esta nada “intercalada” no puede identificarse con la nada como fenómeno*, so pena de impedir, entonces, la fenomenalización de la nada. Es pues legítimo concluir, con Richir, que *aún cuando* la nada pudiese ser fenómeno, debería necesariamente preservar su reflexividad de fenómeno, es decir, su desajuste respecto de sí mismo manteniendo así la distancia entre el fenómeno (como nada sino fenómeno) y su fenomenalidad (esa nada o simple nonada “intercalada” entre la nada y la nada).

Esta hipótesis, claro está, es poco menos que absurda y, en todo caso, resulta imposible de imaginar comoquiera que nos hace incurrir en contradicción pues nos lleva a suponer, a fin de cuentas, que esa nada es, de hecho, “algo”. El propio Richir precisa que nos encontramos, aquí, “en el colmo de la hipérbole y del simulacro”<sup>21</sup>: se trata, por así decirlo, de lo que bien pudiera llamarse una *ilusión hiperbólica*. Sin embargo, es importante que nos ciñamos, por ahora, al movimiento de reflexión crítica de esta primera hipótesis esbozada por Richir, y ello al objeto de extraer de ella una consecuencia distinta. Richir hace notar, efectivamente, que la nada ha de aparecer “como nada”. Es una forma de decir que el fenómeno de la nada, en la medida en que el pensamiento supuestamente se adhiere a la nada de forma pura, radical y exclusiva, aparece si bien no individuado, al menos sí provisto (como todo fenómeno) de su ipse: es la nada *la que* ha de aparecer y no algo cualquier otra cosa o algo, en suma, distinto de ella. Pero esto genera la ilusión siguiente: si la nada como fenómeno parece<sup>22</sup> con su ipse, no puede extraerlo y aquilatarlo si no es en virtud de su reflexividad en vista de sí misma, de tal suerte que es, precisamente, la “nada intercalada” como lugar de la reflexividad lo que constituye la fuente de ipseidad del fenómeno; más aún: en la medida en que, según la otra vertiente de la misma ilusión, la “nada intercalada”, es decir, la fenomenalidad, se supone identificada con el fenómeno fenomenalizándose, podemos decir que dicha ilusión nos conduce a creer que la propia fenomenalidad posee un ipse. He ahí las dos críticas que Richir formula respecto de la primera hipótesis considerada: en primer lugar, que el pensamiento fenomenologizante como pensamiento de nada pueda identificarse con la fenomenalidad y, en segundo lugar, que la fenomenalidad pueda tener un ipse. Sin embargo, en la medida en que, como hemos observado, esta primera hipótesis no es, en realidad, sino una figura extrema de la ilusión del simulacro ontológico, estas dos críticas permiten a su vez y, por así decirlo, de rebote, ahondar en la “deconstrucción” de los engranajes más fundamentales de la ilusión constitutiva del simulacro ontológico. Dos fueron los momentos que habíamos aislado dentro de la estructura de esta ilusión – suerte de “doble remesa” escribía Richir. Se trataba, por un lado, de la ilusión en virtud de la cual la fenomenalidad podía, a

<sup>20</sup> Reflexión inherente a la fenomenalidad del fenómeno y que sólo muy derivadamente tiene que ver con lo que suele entenderse por “reflexión” como operación voluntaria (y psicológica) de un sujeto. De hecho, hasta cierto punto cabe sostener, en fenomenología, que la reflexión activa y voluntaria se funda en la reflexividad pasiva y *suya del* fenómeno, que esta última, más fundamental y continuamente operante, es retomada por aquélla.

<sup>21</sup> MP, p. 105.

<sup>22</sup> Este uso richiriano de “paraître”, y que mienta un “parecer” en cierto modo más primitivo que el “aparecer *de*” algo, tendría pues – por prolongar una nota anterior – su correspondiente substantivo en el término “aparencia” usado por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Por lo demás, limitar el concepto de fenómeno a ser mera manifestación de una substancia constituye uno de los errores más comunes por lo que hace a la interpretación de la fenomenología desde la filosofía clásica. El concepto de fenómeno que pone en boga la fenomenología ha de distinguirse del concepto griego de fenómeno como mera apariencia (engañosa o no) *tras* la cual se manifestaría una substancia. Para la fenomenología, las apariencias no son cualidades más o menos volátiles que emanen de términos ontológicos estables. Si cabe hacer distinciones entre meras apariencias, objetos o términos más o menos estables y relaciones típicas o esenciales, ello se hará siempre *en* el fenómeno (fenomenológicamente entendido).

su vez, tomar apariencia (fenomenalizarse, volverse fenómeno), y, por el otro, y correlativamente, de la ilusión de que la fenomenalidad, autoapareciéndose, pudiese ser, al tiempo, la fenomenalidad de toda apariencia. La crítica a la primera hipótesis que acabamos de caracterizar permite aquilatar la descripción del simulacro ontológico como sigue : comprendemos que es el hecho de considerarla (siempre ilusoriamente) como provista de un ipse lo que le permite a la fenomenalidad erigirse ilusoriamente en fenómeno, arrogarse estatuto de fenómeno; es también la razón por la cual, según el mismo movimiento de dicha ilusión, damos por sentado que los fenómenos en general aparecen con un ipse. Sin embargo, comprendemos también que es la confusión entre la fenomenalidad y el pensar lo que posibilita dicha concepción de la fenomenalidad como necesariamente provista de un ipse : sobre este punto se concentrará, en definitiva, toda la meditación de Richir : el ipse permitirá, efectivamente, distinguir de una atacada y como en un mismo trazo fenomenalidad y pensar – tanto el pensamiento como fenómeno como el pensar fenomenologizante.

#### §4. Anonimato e ipseidad del fenómeno

Retomemos las cosas desde más cerca, ciñéndonos aún más a los problemas y, en primer lugar, a los que se refieren a la fenomenalidad, a propósito de la cual Richir se explica una vez más en el siguiente texto :

“Aun cuando la fenomenalidad sea aquello mismo en lo que se refleja [se réflexi] el fenómeno, no ya para auto-aparecerse en transparencia, sino para *fenomenalizarse*, la fenomenalidad, por sí misma, no está para o en vista de sí misma provista de reflexividad, y menos aún de ipseidad – creerlo sería ceder a la ilusión transcendental constitutiva, en suma, de la onto-teología que reside, estructuralmente, no sólo en la “metafísica” de la subjetividad transcendental, sino también en la “metafísica” del *Dasein*. Por decirlo de otro modo, pensar que la fenomenalidad está originariamente provista de ipseidad es pensar que puede, a su vez, tomar apariencia y volverse ella misma apariencia, y hacerlo en esa suerte de facticidad purificada o “quintaesenciada” que es la pura forma del existir fáctico”<sup>23</sup>.

La fenomenalidad – recordémoslo – es *aquello en lo que y por lo que* un fenómeno aparece – se refleja [se réflexi] o se fenomenaliza: es, si se quiere, el carácter de aparecer del fenómeno mediante el cual el fenómeno aparece *como* fenómeno<sup>24</sup>. Dicho carácter, como ya sabemos, entraña un aparecer que no aparece del todo y sin resto, entraña el no reflejarse o retomarse por completo, sino guardar o celar reservas de inapariencia. De ahí que la

23 MP, p. 106.

24 Quisiera recordar que el término de reflexión aquí usado por Richir se refiere, precisamente, al hecho de que el fenómeno aparece *como fenómeno* : el movimiento de aparecer es reflexivo por cuanto la apariencia “se sabe” (en virtud de un “saber” originario que, evidentemente, no es del orden de un conocimiento) apariencia cuando aparece.



fenomenalidad pueda ser definida, provisionalmente aún, como el carácter propio de aquel aparecer y de aquella reflexión que jamás aparecen por completo, según un ritmo que todavía habremos de precisar. Pero lo más importante, y también lo más difícil de comprender, es que este *carácter* de aparecer no es “algo” que pueda, a su vez, aparecer : cuando Richir escribe que la fenomenalidad no comporta reflexividad alguna *con vistas a sí misma*, nos está diciendo que si bien hace posible la manifestación del fenómeno, ella misma no se manifiesta. Y el texto citado precisa que creer que la fenomenalidad pueda a su vez aparecer, aparecer ella *misma* como tal, es crearla ilusoriamente provista de ese “*misma*”, de “*mismidad*”, de un ipse tal y como lo viene creyendo la tradición metafísica: en la estricta medida en que la fenomenalidad se limita a ser *aquello en virtud de la cual* el fenómeno es fenómeno (aquello en virtud de lo cual aparece como fenómeno y, por lo tanto, se refleja, retoma o reflexiona – sin concepto – como fenómeno), y ello sin ser, propiamente hablando, a su vez fenómeno, la fenomenalidad ha de ser pensada como fundamentalmente sin ipse, y *por lo tanto como esencialmente anónima*: “La fenomenalidad, he ahí su sobrecogedora paradoja para el lenguaje clásico de la filosofía, no puede pues concebir-“*se*” si no es en ausencia de todo sí-mismo, de todo ipse, de toda reflexividad, y es eso mismo lo que la hace literalmente inconcebible y convierte a la fenomenología en algo tan sumamente difícil”<sup>25</sup>.

Llegamos así a captar con mayor precisión el desajuste que mantiene a la fenomenología richiriana no sólo a distancia de todo idealismo, así fuese trascendental, sino también de todo espinosismo fenomenológico. Se da, efectivamente, un “momento” anónimo y sin ipse en el fenómeno : se trata – ahora lo comprendemos – del “momento” o del “lugar” de la fenomenalidad que, al carecer de ipse, corresponde a un anonimato originario del fenómeno que desborda – que precede y rebasa – ampliamente el marco de la subjetividad, y que, como anónima, constituye también la dimensión universal del fenómeno. De ahí que también se imponga señalar que...

“[...] efectivamente, la fenomenalidad como dimensión *universal* de los fenómenos es la única susceptible de conferir consistencia y cohesión a los fenómenos y, a partir de ahí, a lo que puede entonces decantarse como *campo fenomenológico*”<sup>26</sup>.

Por supuesto, la universalidad del campo fenomenológico no es del orden del concepto: se trata, como decía Merleau-Ponty, de una “cohesión sin concepto”. Así y todo, por lo que hace a la cuestión del espinosismo fenomenológico, cumple hacer notar, sobre todo, que esta dimensión anónima y universal no es sino un momento del fenómeno: aquel, precisamente, que corresponde a su fenomenalidad. Dicho momento, como hemos visto, tiende a autonomizarse en el simulacro ontológico, en el que se antoja entonces exclusivo, como si, de modo originario, no hubiese sino fenomenalidad. Así pues, la distancia respecto de la versión espinosista del simulacro ontológico se marca asimismo teniendo en cuenta el preciso lugar de la fenomenalidad como momento inaparente y sin ipse del fenómeno, y que marca el ritmo propio de fenomenalización de éste. Se impone pues que abundemos aquí en precisiones:

---

25 MP, p. 106.

26 MP, p. 106.

“[...] la fenomenalidad no reside en la ipseidad sino en el parpadeo de la ipseidad entre su desaparición y su aparición, entre presencia y ausencia. El parpadeo es el “resultado” efectivo de la *epojé* hiperbólica. Y comprendemos al punto el absurdo consistente en aducir que sería entonces el parpadeo mismo aquello que “se” aparece ya que éste sólo entra en juego en el latido [battement] en eclipses de todo “sí-mismo”, y apenas sí se sostiene, si es que puede, en la doble inminencia – inminencia que jamás llega a término – de la desaparición y aparición puras del “sí-mismo”: el “sí-mismo” no aparece sino de puro desaparecer, y sólo desaparece a fuer de aparecer; se ve pues embarcado en el doble-movimiento en espiral, virando indefinidamente en sí mismo de modo inestable, entre su aparecer en su desaparición – su surgimiento *en* su fuga – y su desaparecer *en* su aparición – su desvanecimiento en el movimiento de su fijación”<sup>27</sup>.

Por lo tanto, tal y como Richir lo había mostrado ya desde las *Recherches phénoménologiques*, el fenómeno se fenomenaliza parpadeando<sup>28</sup>. Es pues el parpadeo como tal lo definitorio de la fenomenalidad<sup>29</sup>. No es ésta pues ni el fenómeno mismo, que corresponde al todo de lo que parpadea entre sus distintos polos, ni tampoco cualquiera de los polos del parpadeo, que no son, en suma, sino los polos de la ilusión transcendental constitutiva del fenómeno. La fenomenalidad es, antes bien, el parpadeo como tal<sup>30</sup>, y que sólo cabe describir como el doble-movimiento universal y anónimo de aparición y de desaparición del fenómeno según los polos de su ilusión transcendental<sup>31</sup>.

Si, por lo tanto, el fenómeno, con albergar una parte anónima y universal, no por ello queda sumido en género alguno de espinosismo fenomenológico (con arreglo al cual los fenómenos se pensarían solos, exentos de todo ipse) ello se debe a que siempre concurre, *por otra parte*, ese otro momento del fenómeno que aislé e identifiqué como el pensar fenomenologizante. La primera hipótesis considerada tomaba este pensar como puro pensar de/en nada: mas ello equivalía, como explicábamos, a llevar la hipérbole demasiado lejos, hasta generar una suerte de ilusión hiperbólica, ilícita también. No era ello óbice para que el pensar fenomenologizante no debiera emplearse en pensar el fenómeno como nada sino fenómeno, es decir, no tanto emplearse en pensar la nada pura, cuanto, más bien, el nada sino fenómeno, es decir, a fin de cuentas, el fenómeno en *su* fenomenalidad. ¿Cómo caracterizar entonces de modo más preciso este pensar?

27 MP, p. 107.

28 Sobre este punto, el lector puede remitirse a mi artículo : « Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico” », tr. esp. por P. Posada Varela, *Eikasia* n° 47, 2013, [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), pp. 245-250.

29 En entero rigor, habría que distinguir el parpadeo como *operación* (el hecho o el movimiento de parpadear) o, para ser más precisos, como *transoperación* (retomando, aquí, la terminología de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina), es decir, la *fenomenalización*, y el parpadeo como *figura* (en griego : *skhēma*) de dicha operación, es decir, la *fenomenalidad*.

30 ... habría que evitar aquí a toda costa hablar del parpadeo *mismo* o del parpadeo *como tal* : ello equivaldría, precisamente, en ceder a la ilusión transcendental tomando un polo del parpadeo por el parpadeo “como tal”.

31 Precisemos también que el doble-movimiento de aparición/desaparición se hace también con sus múltiples armónicos, tal y como Richir pone pormenorizadamente de manifiesto en sus *Recherches Phénoménologiques* : se trata de distintos pares posibles formados por los polos de la ilusión transcendental : *a priori/a posteriori*, centro/periferia, todo/parte, etc.

“Pensar en nada o pensar la nada (el “nada sino” del fenómeno) no es otra cosa que ese lance en el que el pensamiento (con su contenido de sentido) parpadea entre la presencia y la ausencia, entre esa apariencia que, de desplegarse, lo haría desaparecer como pensamiento, y la inapariencia que, engulléndolo, lo haría aparecer de nuevas, y así una y otra vez, indefinidamente”<sup>32</sup>.

Pensar el fenómeno con arreglo a su fenomenalidad viene a ser sumirse en la fenomenalidad, es decir, en ese movimiento anónimo del fenómeno mediante el cual el ipse del fenómeno parpadea entre su aparición y su desaparición, y mediante el cual, asimismo, mi propio ipse empieza a vacilar : cuando la solidez del mundo que me rodea parece desvanecerse, pierdo con ella también mis puntos de referencia propios y tiendo a perderme yo mismo. Así :

“Pensar el fenómeno como nada sino fenómeno es, en cierto modo, exponerse a la muerte, es abrirse al “momento” de lo sublime fenomenológico, a la desaparición del ipse con sus referentes simbólicos ya siempre instituidos”<sup>33</sup>.

Pensar el fenómeno como nada sino fenómeno es dejarse llevar por el movimiento de aparición/desaparición del fenómeno al son del cual se esboza, como *en eco* al fenómeno, mi propio movimiento de aparición/desaparición, como si me encontrase a pique de morir perdiendo así todos mis referentes [repères] (simbólicos) y al tiempo estuviese a punto de recobrar mi singularidad más radical. Tal y como escribe Richir, esto describe perfectamente la experiencia de lo sublime. Se entenderá pues en qué sentido todo pensar del fenómeno como nada sino fenómeno es también, *eo ipso*, experiencia de lo sublime. Sin embargo, hemos de insistir por encima de todo en que los diversos momentos del fenómeno, con responderse en eco los unos a los otros a sobrehaz de esta sacudida sublime, no por ello dejan de estar separados y a distancia los unos de los otros. Insistamos en este punto: la experiencia de lo sublime es, efectivamente, la de la sacudida [ébranlement] de toda ipseidad, tanto la de mi ipseidad como la de la ipseidad del fenómeno y, dicho con mayor generalidad, la de toda ipseidad posible por cuanto toda ipseidad vuelve, por así decirlo, al movimiento de la fenomenalidad: el pensar (sublime) del fenómeno como nada sino fenómeno es el pensar de ese fenómeno parpadeando entre su aparición y su desaparición, y en virtud del cual me pongo yo mismo a parpadear entre mi ausencia y mi presencia. Dicho de otro modo, mediante la fenomenalidad de mi propio pensar, mediante el parpadeo de *mi* pensar, puedo apercebir, en eco o resonancia, el parpadeo de los fenómenos: en este sentido, la fenomenalidad corresponde, efectivamente, al “medio de comunicación”<sup>34</sup> de los fenómenos, a lo que fragua su cohesión sin concepto, pero también a lo que me permite acceder a ellos. Así y todo, es necesario mantener cierta diferencia entre mi pensar en tanto que fenómeno parpadeante, y los demás fenómenos, parpadeantes también. Urge, asimismo, mantener una diferencia entre mi

---

32 MP, p. 107.

33 MP, 106.

34 MP, p. 108.

pensar como fenómeno y mi pensar como pensar fenomenologizante: es este punto lo que, para terminar, tenemos que tratar de comprender.

En el extremo de la hipérbole, tal y como he dicho, la facticidad de mi pensar se pone a vacilar y a parpadear entre su presencia y su ausencia, y ello a tal punto que mi pensar, devuelto a su originaria fenomenalidad, *parece* entonces no ya como *mi* pensar, sino como *el* pensar universal y anónimo – *mi* facticidad *parece* y se insinúa entonces como *la* facticidad<sup>35</sup>. Hemos de inquirir más decididamente sobre este “parecer” con arreglo al cual la facticidad se arroga los rasgos de la fenomenalidad universal y anónima de todos los fenómenos : ¿sobre qué se apoya este “parecer” y qué es lo que le otorga su lugar ? Una cosa hay clara y segura: en el extremo de la hipérbole ya no es el yo concreto lo que sub-tiende este *parecer* de la facticidad como anónima, sino una figura bastante más arcaica de la unidad del yo (o del sí-mismo):

“La hipérbole de la *epojé* empuja las cosas hasta el extremo en el que no es ya el sí-mismo concreto y encarnado el que, en el cogito, se apercibe como fenómeno fáctico de existir, sino que, cortocircuitando lo que le otorga al cogito, en el simulacro ontológico, su papel “fundador”, es más bien la forma depurada del existir fáctico, es decir, su ipseidad depurada hasta su anonimización [anonymisation], la que, al ser (o más bien parecer) como la forma de la nada del pensar (y del “nada más” del nada sino fenómeno), parpadea, en realidad, entre su aniquilación y su surgimiento, en una espiral in-finita en doble virazón [revirement] (virando de la aniquilación al surgimiento, y del surgimiento a la aniquilación, sin que se cumpla jamás ninguno de ambos extremos en detrimento del otro); doble virazón que es, en sí misma, doble virazón *inestable*”<sup>36</sup>.

Es pues, como tal, el doble-movimiento del pensar en tanto que parpadea entre su surgimiento y su aniquilación aquello que sub-tiende este parecer de la facticidad anónima. Y este doble-movimiento, Richir lo refiere a la “forma depurada del existir fáctico”. Notemos las precauciones terminológicas que toma el propio Richir: por un lado, habla de la forma del existir *fáctico*; lo cual significa que esa forma es, efectivamente, la del fenómeno en toda su concreción y no, por ejemplo, el fenómeno como fenómeno de conocimiento. Por otro lado, en la medida en que la forma, como forma, ha de ser necesariamente entendida como al menos parcialmente segregada del fenómeno, Richir se refiere a ella como la forma *depurada [épurée]*, y no simplemente “pura”, lo cual albergaría visos de metafísica y conllevaría los peligros que ya nos rondaron en el análisis del simulacro ontológico. Lo que, a fin de cuentas, busca Richir decantar aquí, no es otra cosa que la *unidad* del doble-movimiento, en virtud de la cual cualquier fenómeno, por anónimo que sea, no deja de ser fenómeno para *alguien [quelqu'un]*. Esto sólo es posible si, en cierto modo, *el* pensar (la unidad del pensar) toma apariencia en el vado mismo del fenómeno [au creux du phénomène], de tal modo que el fenómeno y el pensar sigan manteniéndose el uno aparte del otro [à

<sup>35</sup> Cf. MP, p. 107.

<sup>36</sup> MP, p. 108.

l'écart l'un de l'autre]. Esto equivale a sostener que, en efecto, sí que ha de haber algo así como una “apercepción trascendental” que deba acompañar a todos los fenómenos. Suerte de “apercepción trascendental” que, por ende, hace que la inmersión del pensar en la fenomenalidad no sea una inmersión total: si es cierto que mi pensar se pone a parpadear entre su aparición y su desaparición para parecer, al cabo, como anónimo, no es menos cierto que, hasta cierto punto, se retiene también secretamente, parcialmente celado en sí mismo, para mantener, así, un cierto desajuste entre la fenomenalidad del pensar y la fenomenalidad en general, desajuste en el que media la unidad de la apercepción trascendental:

“La apercepción trascendental no es otra cosa que la *unidad* de este impulso [poussée] que lleva a descender y a remontar el abismo en el que se abisma la ipseidad en su parpadeo indefinido y sin término o meta *a priori* identificables”<sup>37</sup>.

En resumidas cuentas, la apercepción trascendental que acompaña a todo fenómeno como la raíz más arcaica del sí-mismo es la unidad del doble-movimiento de la fenomenalización, eso mismo que Richir denomina aquí el “impulso” o “empuje”, y que mantiene unidos a los diferentes polos del parpadeo sin por ello determinarlos: mientras que, en la experiencia de lo sublime, me siento *a punto* o *a pique de* desaparecer al tiempo que a punto, también, de emerger del caos, lo que sí está claro es que ya no sé si soy o no soy, si pienso o no pienso; mas siempre permanece, en el “fondo sin fondo” de la subjetividad, ese “sentir” en el que “se experimenta [s'éprouve]” la aparición y la desaparición de un ipse posible – o incluso de una multitud de ipses posibles. A este respecto, conviene precisar que esta “apercepción trascendental” arcaica ha de distinguirse de la apercepción trascendental “estándar”, tanto en Husserl como en Kant. Mientras que la apercepción trascendental “estándar” es ese estado, corriente como el que más, en el cual “sé” que yo soy yo y no otro, y que estoy despierto (o incluso que sueño; al menos en ciertos momentos del sueño), sin necesitar, para saberlo, de reflexión alguna, la apercepción trascendental “arcaica”, por su parte, es un estado del pensar que le permite al pensamiento mantenerse sin elemento estable sobre el cual apoyarse, ni siquiera el que corresponde a la certeza fáctica de existir en que consiste la apercepción “estándar”. Así pues, la apercepción “arcaica” nada tiene de una reflexión sobre sí mismo, ni de una proximidad consigo: por el contrario, se trata, tan sólo, del movimiento apenas esbozado del eclipse de sí, movimiento retomado por el ipse no bien se esboza su eclipse, eclipse al punto desbaratado pero que vuelve a cernirse sobre el ipse no bien trata, este último, de asentar su fenomenalidad más allá de su repentino surgimiento. Este doble movimiento correspondiente a la apercepción arcaica no consiste, a fin de cuentas, sino en una perpetua virazón de virazones – o en el esbozo de un esbozo<sup>38</sup>. Movimiento incontrolable e indomeñable que sin embargo sólo se sostiene a fuer de verse incesantemente retomado desde el esbozo de su pérdida. He ahí, al fin y al cabo, el “resultado” de la *epojé* fenomenológica hiperbólica tal y como se presenta en este texto de la tercera de las *Meditaciones fenomenológicas* de Marc Richir.

<sup>37</sup> MP, p. 109.

<sup>38</sup> Dicho aquí en homenaje a lo que Melville decía de su *Moby Dick*: “a draft of a draft”; obra que, como sabemos, Richir ha comentado con mucho tino y no menos pasión (cf. *Melville. Les assises du monde*. Hachette, 1996).

