

Reducción y ontología.

Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico”

Sacha Carlson

Filósofo, compositor, creador de www.laphenomenologierichirienne.org

UCL. Université Catholique de Louvain

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal)¹

Sabemos que la fenomenología richiriana², desplegada desde hace más de treinta años en direcciones tan variadas como complementarias, fue sin embargo concebida en primer término como una simple reelaboración del proyecto husserliano. Sabemos también que Richir se vincula a la obra del fundador de la fenomenología de la mano de una reinterpretación de la reducción fenomenológica: antes que tratar de reconducir las cosas que nos son dadas en la actitud natural a las vivencias intencionales de un Yo puro, Richir entiende, más bien, radicalizar el procedimiento husserliano tomando todas esas vivencias como simples apariencias: no ya como vivencias tendidas hacia su correspondiente objeto intencional, sino antes bien al modo de “fenómenos como nada sino fenómenos” que no remiten, en su estructura, a otra cosa que no sea ellos mismos. Se tratará, a partir de entonces, de comprender cómo pueda, ese acto de reducción radicalizada, verse concretamente efectuado; y de comprender, correlativamente, cómo lo que se ofrece al término de dicha reducción puede atestarse, para el fenomenólogo, como fenómeno. Ahora bien, sabemos que la primera respuesta que Richir explícitamente aporta a este doble interrogante nos la encontramos en sus *Recherches phénoménologiques*³: es necesario, explica Richir, reducir el “simulacro ontológico”; y, más exactamente, reducirlo como simulacro para tomarlo como simple apariencia. Pero ¿qué es, entonces, el “simulacro ontológico” – noción que no nos encontramos ni en Husserl, ni en Heidegger?⁴

En el marco de estas consideraciones preliminares, podemos empezar por explicar las cosas de modo muy sencillo⁴. En realidad, se trata de comprender que el simulacro ontológico es, de hecho, y en un primer momento, el nombre que Richir elige otorgar a la subjetividad (o al *Dasein*). Y lo que esta nueva denominación busca poner en claro no es otra cosa que la *estructura fenomenal o fenoménica* de la subjetividad *cuando ésta funciona como fundamento*. En efecto ¿qué sucede, fenomenológicamente hablando, cuando suponemos que toda cosa y todo ser han de estar necesariamente fundados en el Yo? Diremos entonces que la subjetividad *aparece* como un fenómeno del que supuestamente hubiera de *salir* cualquier otro fenómeno. Sin embargo, la tesis de Richir consiste en sostener que en régimen propiamente fenomenológico la subjetividad o el *Dasein* ha de analizarse como un *simulacro*. En otras palabras, se entiende que si bien la subjetividad es un fenómeno a mismo título que los demás, ésta alberga la particularidad de funcionar como un *simulacro* cuyo efecto consiste en producir una diferencia respecto de lo que no es ello mismo como simulacro. Es así como este simulacro se halla en medida de ver todo lo que no es él mismo, pero haciéndolo *por sí mismo y desde sí mismo*. Dicho de modo más concreto, habremos de admitir que no es una cosa u otra en sí misma – por ejemplo la ventana del vecino de enfrente, allá abajo – lo que veo delante de mí como anunciándoseme de suyo, desde sí mismo; antes bien diremos que soy yo quien ve dicha ventana – o, por caso, al vecino en pijama, apoyado sobre el alfeizar. *Los seres y las cosas me hablan, se (me) significan en tanto en cuanto soy yo quien los hago hablar, quien les concede voz (y vez)*. Pero ¿en qué sentido es *ontológico* dicho simulacro? Es ontológico porque su efecto de simulacro acarrea la posición de sí mismo como ente y la correlativa posición de lo que el simulacro ontológico “ve”, haciendo posición de ello como siendo del orden del ser. Estamos ya, por lo tanto, en posición de ofrecer una definición general del simulacro ontológico: diremos que *es una apariencia que ofrece el aspecto de darse como el origen – como el a priori – de cualquier otra apariencia, por ende a posteriori, haciéndose al tiempo pasar por aquel ser que confiere ser a todas las demás*

¹ NdT: Agradezco a Pelayo Pérez García una última lectura, atenta y generosa, de mi traducción de este texto de Sacha Carlson. Esa lectura permitió detectar algunos errores que se me escaparon y también mejorar algunas formulaciones.

² Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, *En torno a la singularidad filosófica y fenomenológica de Marc Richir*.pdf, (Eikasía n°40, 2011, pp. 239-290). Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

³ Cf. Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques*, 2 tomes, Éditions Ousia, Bruxelles, 1981-83.

⁴ ...tal y como hace Richir en un libro en que recojo toda una serie de entrevistas que le he hecho recientemente y que se publicará próximamente en J. Millon. La traducción al español de este libro de entrevistas a Richir ya está en curso. A cargo de ella está Alejandro Arozamena.

apariencias.

Las consideraciones que siguen quisieran mostrar cómo le es dado a Richir elaborar este concepto de simulacro ontológico, por vez primera, en sus *Recherches phénoménologiques*. Quisiera, en particular, subrayar que la forja de dicha noción se hace al calor de una lectura crítica de Husserl; asimismo, quisiera poner de manifiesto cómo, merced a un extraño vuelco en que alienta el entero sentido de la reducción fenomenológica, serán las nociones de ilusión y de simulacro las que llevarán a Richir a replantearse la cuestión del fenómeno como apariencia con inusitada radicalidad.



§1. La reducción fenomenológica husserliana como simulación

No quisiera aquí entrar en los detalles del texto extremadamente complejo de las dos primeras *Recherches*, en que Richir introduce por vez primera la cuestión del simulacro ontológico. Preferiría atravesar la problemática de manera global para cercar después los asuntos cruciales, que serán discutidos más adelante. Comencemos recordando que una interpretación crítica de la reducción fenomenológica en Husserl será lo que dé pie, ya desde la primera *Recherche*, para forjar la noción de simulacro ontológico. Richir, efectivamente, emprende su reflexión partiendo de la definición propiamente husserliana del fenómeno, y en particular a partir de lo que se ha dado en llamar el “giro transcendental” de la fenomenología, con arreglo al cual el fenómeno, como vivencia intencional, se piensa de manera estrictamente coextensiva con la reducción fenomenológica. En este contexto, el fenómeno ya no se considera, simplemente, como el *a priori* psíquico correlativo de un *a priori* objetivo – es así como, en esa época, interpreta Richir globalmente la problemática husserliana de las *Investigaciones Lógicas*⁵ –, sino que se lo entiende a partir de la subjetividad transcendental, definida mediante la reflexividad pura de un *cogito* cuyos fenómenos son las *cogitationes* intuitas en la reflexión⁶. En aras a una mayor precisión, en la esfera de inmanencia de la subjetividad transcendental los fenómenos se constituyen como *sistemas de apariciones tendidos cada vez hacia un apareciente que conforma el horizonte de aquéllos*⁷ – por ejemplo, en la percepción sensible, la cosa percibida (el apareciente) nunca aparece si no es a través de una serie de apariciones sensibles: las *Abschattungen*. Ahora bien, es característico de la lectura crítica de Richir el buscar, por encima de todo, cuestionar el modo de aparecer propio del fenómeno y del campo fenomenológico, eso mismo que, en definitiva, llamará la *fenomenalización*.

A este respecto, conviene que hagamos notar dos cosas: por un lado, que las apariciones jamás aparecen en sí mismas sino sólo en tanto en cuanto están teleológicamente *tendidas* hacia el apareciente; por otro lado, que el apareciente no aparece verdaderamente *él mismo y como tal*, y ello, no tanto por ocultarse en lo *aparecido*⁸, sino porque no hace sino *anunciarse* a través de sus apariciones. De ello se desprende que el campo fenomenológico que constituye la subjetividad transcendental con sus fenómenos no aparece en propio pudiendo, sin embargo, ser apercibido *en la medida en que está difiriendo de sí sin tregua*⁹. Esa es la situación paradójica que Richir entiende analizar desde la teoría husserliana de la reducción fenomenológica para, como veremos, terminar radicalizando su ejercicio – y hacerlo “allende lo que el propio Husserl jamás osara”¹⁰.

Para comprender lo que está en juego podemos volver a ese punto de partida que Husserl llamó “actitud natural” (*natürliche Einstellung*). Ésta, como sabemos, se define como la más “natural” de las actitudes o la más espontánea en el hombre. Actitud por la cual compartimos todos un mismo mundo y donde las cosas y los seres se sostienen por sí solos y se nos presentan delante, siempre prestos a ser vistos, a una posible captación. Situándonos en ese contexto, la reducción fenomenológica consiste en *desasirse* de dicha impresión de auto-consistencia del mundo y de las cosas para así llevar nuestra atención hacia el movimiento de constitución subjetiva que los constituye. Ahora bien, la dificultad, como sabemos, es doble: de un lado, no resulta tan fácil deshacerse de una impresión tan profundísimamente arraigada en la experiencia y que incluso parece configurar la propia piel de ésta, su íntima osamenta y su más básico arquitebe; de hecho, Husserl no dudará en caracterizar la actitud

5 Cf. Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques I, II et III*. Éditions Ousia, Bruxelles, 1981. pp. 9-15. En adelante, nos referiremos a al primer tomo de las *Recherches Phénoménologiques* por “RP/I”.

6 Cf. RP/I, p. 16.

7 Cf. RP/I, pp. 16 sq.

8 Cf. RP/I, p. 17.

9 Cf. RP/I, p. 25.

10 RP/I, p. 19 (la cursiva es de Richir).

fenomenológica como un pensamiento radicalmente "no natural". Por otro lado, tampoco es tan sencillo conducir la mirada al aparecer mismo, pues ¿qué sería mirar un movimiento (i.e. el movimiento de constitución)? La dificultad pende, evidentemente, de que la conversión de la mirada requerida no consiste tanto en posarla sobre otra cosa, cuanto en *ver de otro modo*: ver el acontecimiento del aparecer de la cosa incluso antes de que cristalice en un objeto (*Gegen-stand*) que se sostenga de suyo delante de mí como ya siempre dado. En ese mismo sentido, y como Richir nos dice, toda esta compleja operación requiere, paradójicamente, remontar más acá de la evidencia deslumbrante y cuasi-cegadora de la actitud natural; evidencia que, sin embargo, no podemos erradicar, haciendo *como si* el objeto natural no estuviese ya dado en la actitud natural para así sondear su aparecer, un aparecer que, con todo, parece ya siempre haber acontecido. ¿Cómo hemos de pensar entonces lo propio de la mirada fenomenológica, la que busca empuñar el movimiento de constitución de la cosa, y que sólo puede acompañar dicho movimiento a condición de no fijarse o instalarse (*einstellen*) jamás? ¿Acaso esta mirada es estrictamente consecretaria de un *como si* o de una *simulación* tal y como Richir lo sugiere desde la primera de sus *Recherches phénoménologiques*?

Una vez más, Richir se explica al respecto examinando de modo crítico la posición de Husserl. En el marco de la fenomenología husserliana, es característico que el acceso a los fenómenos se presente siempre como la vuelta reflexiva sobre el Yo de la subjetividad trascendental bajo la forma de un cogito. La dificultad consiguiente consiste, ante todo, en no tomar al yo como algo estable en el ser, como una cosa que está en el mundo y que sería pues del orden de la actitud natural, sino más bien como el propio movimiento del aparecer de las cosas, es decir, en últimas, y según Husserl, como el flujo de temporalización del presente vivo provisto de sus retenciones y de sus protenciones. Ahora bien, la dificultad es auténtica pues como advierte el propio Husserl, típico de esta tesitura es que la mirada no pueda evitar considerar al Yo que está examinando como algo, como una cosa que es tan cosa como las demás cosas del mundo – se trata de eso que Husserl denomina el "Yo psicológico" –, y así perder de vista al "Yo trascendental" en su movimiento de temporalización cuando precisamente era lo que se trataba de desvelar. Como escribe Husserl en una serie de textos que Richir no dudará en citar con profusión y comentar con minucia¹¹, el campo fenomenológico-transcendental está separado del campo psicológico por un "abismo" y, con todo, también ha de reconocerse que ambos son paralelos y que, de este modo, pudiera parecer que es una "nada [rien]", una minucia o "nonada" lo que los separa: pues bien, eso mismo da cuenta de la confusión, prácticamente inevitable, entre ambos campos, el psicológico y el fenomenológico, confusión que Husserl tratará de pensar bajo la especie de lo que llamó "psicologismo trascendental"¹², y cuyo dispositivo tratará de desmontar Richir, entendiéndolo como el propio de una ilusión trascendental de carácter intrínsecamente fenomenológico.

Será éste el punto de partida de Richir, la espita a través de la cual se hincará la cuña de su propia interpretación para abrirse luego camino: hacerse enteramente cargo de que la fenomenología ha de bregar (y jugar), ya desde el inicio de su empresa, con una *ilusión trascendental* celada en el corazón mismo del cogito¹³. Se trata de la ilusión de una reflexividad pura del cogito que supuestamente ofrecería directamente el Yo trascendental en su pureza cuando, en entero rigor fenomenológico, no es sino en un mixto de Yo psicológico y Yo trascendental aquello en lo que, una y otra vez, desembocan nuestras apercepciones. Como nos dice Richir, "el cogito procede, sin lugar a dudas, de una presuposición fundamental según la cual el pensamiento es una vida constantemente presente a sí misma que puede percibirse *a sí misma* sin que haya de mediar acto reflexivo ninguno; todo ello de suerte que todo pensamiento es el acto vivo que emana de un centro eternamente activo, de una fuente – el origen – que es la fuente misma del ser; presuposición a la que se añade la de que hay fijación de este pensar interno y vivificante de y hacia el exterior, fijación bajo la forma de positivaciones sucesivas que corresponden a otros tantos grados de acrecentamiento de la *pasividad*, de la *pérdida del sí mismo* – del sí mismo transparente a sí propio de un puro presente vivo, inmanente a sí mismo"¹⁴. El cogito funciona pues *como si* habilitase un acceso directo al campo fenomenológico-transcendental cuando, en el fondo, no hace sino ofrecer un mixto entre lo psicológico y lo trascendental que explica, además, la confusión en que consiste el psicologismo trascendental. Ahora bien, esta figura ilusoria del cogito es una forma particular de lo que Richir denomina, de modo general, el *simulacro ontológico*. La referida figura de pensamiento se piensa como *simulacro* pues con ello se mienta el hecho de que su esencial factor constitutivo lo conforma una ilusión; y de este simulacro se dice que es *ontológico* en la

11 Cf. *Hua IX*, pp. 340 sqq., et *Hua I*, p. 71 – textos citados y comentados por Richir en *RP/I*, pp. 19 sqq.

12 Se tendrá en cuenta, a este respecto, que la cuestión del psicologismo es ya antigua, en la reflexión de Richir, dado que, ya en 1969 publica un artículo titulado: «Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires». Artículo disponible en www.laphenomenologierichirienne.org

13 Cf. *RP/I*, p. 19.

14 *RP/I*, p. 28.

medida en que se da – en virtud de su ilusión – como origen de todo ser, es decir, en los términos de Husserl, como ser absoluto y constituyente. Sentado lo anterior, podemos adelantar que todos los esfuerzos de Richir se centrarán en analizar – es decir, también en deconstruir, en desmontar, en desleír y “des-enlazar” o “des-anudar”¹⁵ – la estructura del simulacro ontológico *como ilusión*. Así las cosas, toda la dificultad se cifrará en caminar por el estrecho lindero, por la escarpada cresta que considera la ilusión como ilusión *sin* por ello *caer en la ilusión*. A este efecto, sólo cabe “acompañar” el movimiento de constitución del simulacro ontológico pero de una forma un punto desplazada para no quedar prendidos en su efecto ilusionante¹⁶. Se tratará, por último, de analizar su estructura propiamente fenomenológica y transcendental sin ceder al movimiento de ontologización que lo caracteriza. En resumidas cuentas, nos incumbirá también localizar, en los pliegues de su estructura, el “paso” o “desliz” que de lo transcendental/fenomenológico resbala hacia lo ontológico¹⁷.

§2. La descripción fenomenológica del simulacro ontológico

Llegado a este punto, hemos de detenernos a precisar mejor la idea de simulacro ontológico : ¿de qué modo se encuentra el análisis fenomenológico con dicha noción y qué puede decir acerca de la misma? A este propósito es cuando menos característico que el análisis que de él propone Richir a lo largo de su segunda *Recherche phénoménologique* proceda por tanteos sucesivos, como si su escritura buscara empuñar vez a vez el movimiento mismo de esta figura del pensamiento denominada “simulacro ontológico”, como si buscara palpar todos sus contornos, registrar la más recóndita de sus peripecias. Distinguiremos, de entrada, tres rasgos principales que Richir va paulatinamente decantando en su texto. Por prioridades de claridad expositiva, optaremos por ir directos al grano.

El primer rasgo consiste en ser, el simulacro ontológico, una figura del pensar con arreglo a la cual algo *aparece* : en el caso del cogito, lo que supuestamente ha de aparecer es el Yo transcendental. Ello equivale a sostener que el simulacro ontológico se inserta en el campo fenomenológico merced a una estructura de aparecer característica. Notaremos ya, a este respecto, que el Yo no aparece de igual forma que las cosas del mundo, directamente aparentes y aparecidas en y ante la conciencia natural y cuya estructura de aparecencia¹⁸ puede ser puesta de manifiesto mediante el análisis fenomenológico : muy al contrario, el Yo aparece paradójicamente como lo que, en primer término, es inaparente – como el inaparente de principio que hace que toda apariencia¹⁹ sea posible, de modo análogo a como en Husserl el Yo transcendental no aparece inmediatamente y, sin embargo, contiene todas y cada una de las estructuras del aparecer.

El segundo rasgo nos permitirá comprender mejor el anterior : hemos visto que el simulacro ontológico se despliega como la ilusión de una pura reflexividad en virtud de la cual el Yo puede considerarse o avistarse en el cogito. Pues bien, esta vuelta reflexiva sobre sí mismo, si es inmediata, también habrá de ser avistamiento o vislumbre del *acto* mismo mediante el cual el Yo es apercebido. Así, lo que aparece en el cogito, no es únicamente el Yo tomado como una cosa fija en el ser, susceptible de captación mediante vislumbre estabilizada, sino también el surgimiento mismo del cogito y de dicha vislumbre como tales: tal aparece en el momento mismo de su emergencia, en la punta más extrema de su *origen*. Sólo así puede Richir escribir que, dicho ahora en términos generales²⁰, el simulacro ontológico toma la forma de una apariencia (el Yo) en la cual también toma apariencia su propio origen. Y si vamos hasta reducir el concepto mismo de origen, por considerar que está demasiado gravado ontológicamente²¹, diremos que el simulacro ontológico es aquella “apariencia en la que toma apariencia la *aparición* de la apariencia”, o también, que es “una apariencia en la cual toma apariencia su propia *aparición* [...]”²²: una apariencia que es también apariencia de su propia *aparición*²³. Y aún más : se adivinará la coalescencia entre, de un lado la apariencia y su propia *aparición* (su origen) y, de otro, el Yo, con su extraño estatuto de ser su propio origen fenomenológico, como si surgiese pura y simplemente desde sí mismo cual emerge una *causa sui*. Además, este rasgo característico nos permite comprender que si el simulacro ontológico se inserta en el campo

15 Cf. RP/I, p. 99.

16 Cf. RP/I, p. 97.

17 Cf. RP/I, p. 107.

18 Retomamos aquí un término usado por nuestro amigo Ricardo S. Ortiz de Urbina en su “Estromatología”.

19 O “aparencia” podríamos aquí decir con Ricardo S. Ortiz de Urbina, que recupera con mucho tino esta antigua voz del castellano antiguo.

20 Recordemos que el cogito se interpretará, al cabo, como *un caso más*, una instanciación más (de otras posibles) de la estructura del simulacro ontológico.

21 Cf. RP/I, p. 95.

22 RP/I, p. 95.

23 Cf. también RP/I, p. 61. : «el *simulacro ontológico* no puede ser sino *apariciencia de la aparición de la apariencia* – o, si se quiere, el mito que de su propia *aparición* se fabrica la *apariciencia*”.

fenomenológico como aparecer de la apariencia en general, no deja de ser, también, del orden de lo que podríamos denominar el campo transcendental como región del origen, del *a priori* (fenomenológico) y del fundamento.

Esto último encuentra precisamente confirmación en el *tercer rasgo*. Se trata de ese enigmático vuelco en virtud del cual la apariencia singular que se ofrece junto a su propio origen también se da, en ese mismo movimiento, como origen de toda apariencia, de toda posición y de todo ser: así las cosas, “el simulacro ontológico es [...] la apariencia en la cual toma apariencia la aparición [en general], por lo tanto *la apariencia de la aparición*”²⁴. De hecho, podríamos ilustrar todo esto con los ejemplos clásicos de la filosofía; y en primer lugar con el del cogito como auto-apercepción del Yo, ejemplo del que, como habíamos señalado, partía la lectura crítica que Richir hace de Husserl: efectivamente, se trata de una apariencia (de algo que aparece: el Yo) que se percibe en el momento mismo de su emergencia (el Yo se piensa a sí mismo, en el preciso momento en que piensa, como siendo origen de su propio pensar); sin embargo, en virtud de lo anterior, y comoquiera que el Yo se aparece a sí mismo como siendo su propio origen, resulta que el resto de apariencias (apariencias de cosas y seres del mundo) parecen estar ya siempre retrasadas respecto de la auto-aparición del Yo, de suerte que el Yo también aparece como la condición de posibilidad de toda cosa y de todo ser: en esta figura del simulacro ontológico se funda la estructura profunda del idealismo. Y cabría de este modo prolongar esta aproximación crítica de la cuestión evocando la figura de Dios (el Dios de los filósofos) como pura reflexividad de sí a sí (la *νόησις νοήσεως* de que nos habla Aristóteles en el libro Λ de la *Metafísica*) como origen y causa de toda cosa²⁵; o también la de la substancia espinosista como causa inmanente a todos sus modos: pues, de hecho, no se trata de simulacros ontológicos propiamente dichos – Richir parece reservar dicho término a la subjetividad –, se trata, con todo, de figuras análogas a esa misma ilusión transcendental del origen que parece acuciar a la filosofía desde su origen más remoto²⁶.

§3. El simulacro y el fenómeno

Sentadas estas bases teóricas, se estila que completemos esta primera descripción del simulacro ontológico en su más amplia generalidad: efectivamente, aún queda comprender de cerca su “funcionamiento”. Dicho de otro modo, no hay que olvidar que el simulacro ontológico es una figura ilusoria, una ilusión transcendental cuya estructura ha de ser sacada a la luz. Se trata, en definitiva, de desvelar la “verdadera naturaleza” del simulacro ontológico²⁷. Bastará, para empezar, con hacer notar que la pura auto-apercepción de sí jamás tiene de veras lugar en el simulacro ontológico, y que, antes bien, éste está animado y ensalmado por la (fantasiosa) fantasía e incluso el *fanstama*²⁸ de asistir a su propia emergencia desde la nada y desde la radical no-fenomenalidad²⁹: no se trata pues de una realización del puro e inmediato pensamiento de sí, sino de lo que Richir denominaba, en sus trabajos anteriores, el fantasma del narcisismo absoluto, identificado también con la luz³⁰. Ahora bien, si pensamos las cosas con detenimiento, habríamos de hacernos la siguiente pregunta: ¿qué sería menester para que el simulacro (aquí: el Yo) se apareciese pura y simplemente a sí mismo de manera originaria? En cierto sentido haría falta que dejase de aparecer para poder aparecerse a sí mismo. O también, « [haría falta] pues que se desvaneciese como apariencia para resurgir con su apariencia. Sin embargo, sólo puede desvanecerse como apariencia si se piensa fuera de su apariencia, de tal suerte que su sí-mismo desprovisto de apariencia pudiese asistir al nacimiento, a la emergencia

24 RP/I, p. 95.

25 Haría falta, algún día, retomar la problemática del simulacro ontológico en las *Recherches*, leyendo al alimón, en contrapunto, las diferentes figuras de la filosofía entre las cuales Richir se debate implícitamente: la tradición platónica y neoplatónica en primer lugar, cuya asimilación y lenta meditación por parte de Richir se deja notar en cada una de las páginas de las *Recherches Phénoménologiques*; pero también, paralelamente, los grandes textos del Idealismo alemán. Mencionemos también a Heidegger, recordando una indicación del propio Richir, consignada sobre la contraportada del primero de los tomos de la obra, y según la cual la 2ª de sus *Recherches Phénoménologiques* consistiría en una “confrontación implícita con el pensamiento de Heidegger”.

26 Por otro lado (“Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », *art. cit.*) he propuesto pensar la cuestión del simulacro ontológico como figura del origen radical y auto-consistente del fenómeno (que, de resultas de ello, deviene en fundamentalmente *único*), como dándose bajo la forma de una ilusoria “substancia fenomenológica”, en el marco de un espinosismo fenomenológico o transcendental. Con ser cierto que Richir no hace uso explícito de esta noción, me ha parecido que nos las habíamos, aquí, con un concepto operatorio. Concepto que, por lo demás, nos volvemos a encontrar en particular en el contexto de las críticas que Richir opone a algunos de sus contemporáneos, como por ejemplo Michel Henry.

27 Cf. RP/I, p. 132.

28 NdT: por lo tanto en el sentido de deseo fantasmático, de fantasía fantasmática.

29 Cf. RP/I, p. 121.

30 En *Le rien et son apparence*, que Richir cita en RP/I, p. 122. Cf. también, sobre este punto, el segundo capítulo de mi tesis. Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Thèse doctorale co-dirigée par Michel Dupuis et Guy Vankeerkhoven, Université Catholique de Louvain-La-Neuve, 2012 (de próxima publicación).

fuera de la inapariencia de su sí-mismo provisto, esta vez sí, de *su* apariencia. [...] haría falta que se desdoblase o se dividiese entre un sí-mismo inaparente pero existente y un sí-mismo varado [enlisé] en su apariencia, de tal forma que fuera ese sí-mismo inaparente el que asistiese a la emergencia, fuera de la inapariencia, de su sí mismo, varado en la apariencia. A este efecto, sería necesario que se reflejase o reflexionase [se réfléchisse] como sí-mismo inaparente diferente del sí-mismo aparente y por lo tanto que, de ese modo, se apareciese también, a la inversa, como sí-mismo inaparente [...]”³¹. Dicho de otro modo, es en ese supuesto *desvanecimiento* instantáneo del Yo – con arreglo al cual el Yo puede supuestamente desdoblarse y verse viéndose – donde reside el secreto de la magia infundida por el simulacro ontológico. Este engullirse, este sumirse [engloutissement] es pues como una “pequeña muerte” que el Yo debe atravesar para poder aperebirse a sí mismo en su génesis y terminar por asentarse, de ese modo, en la estabilidad de su ser. Como lo explica también Richir a propósito de esta estructura : “se trata de la ilusión de su sumisión [engloutissement] inminente en el hueco y los dintornos [entours] de inapariencia de su apariencia, y de su resurgimiento, correlativamente inminente en tanto que apariencia, como margen aparente de sus simas [gouffres] de inapariencia. Así, *en la medida en que este sumirse / resurgir es, a decir verdad, un doble movimiento, la ilusión transcendental es aquello en lo que se refleja [se réfléchit] la apariencia que toma el doble movimiento de la fenomenalización*, difiriéndose en esta reflexión de *la apariencia bajo la cual aparece el simulacro ontológico*, tras lo cual, la ilusión transcendental aparece como la apariencia o la ilusión de que hay un « hay » por el que la apariencia llega a aparecerse, a estabilizarse fuera de la inapariencia [...]”³².

Comprendemos entonces que el simulacro ontológico funciona como un ser (en términos generales : una apariencia) que aparece en sí mismo únicamente al albur de la inminencia de su propia desaparición pues atraviesa, por así decirlo, su propia muerte, pero lo hace *seguro de su reaparición* : aparece en el momento de su desaparición como asegurado de su reaparición³³ ; y es sólo entonces cuando puede aparecer como un ser estabilizado fuera de la apariencia, incluso antes de su parencia [parution], como sosteniéndose de suyo en el lugar de su origen, que no puede sino ser lugar u origen de toda cosa. He ahí la razón por la cual el simulacro ontológico aparece también, de esa misma atacada, como el origen de todo ser – como la aparición de toda apariencia. Esta ilusión es pues, efectivamente, la del origen de una apariencia apareciéndose a sí misma, y dándose, por ende, como el origen del que surge todo ser. Con todo, la deconstrucción del simulacro ontológico – que corresponde también a su « reducción »³⁴ – nos ha enseñado que aquello bajo cuyo aspecto se daba el simulacro ontológico no era más que una apariencia ilusoria. Y, como sabemos, la fenomenalidad de la ilusión transcendental es la del parpadeo³⁵. Así, hay que comprender el sumirse / resurgir del simulacro ontológico como un doble movimiento que caracteriza en propio la « vida del pensar »³⁶ y la del fenómeno. El pensamiento del simulacro conduce, por lo tanto, al pensamiento del fenómeno.

Podemos pues concluir esta breve travesía de la problemática del simulacro ontológico en las dos primeras *Recherches phénoménologiques* anunciando que la aproximación que a continuación se esbozará es una concepción de la reducción fenomenológica como reducción *del* simulacro ontológico y, correlativamente, una reducción *a* la apariencia como tal. Richir se explica sobre este expediente en estos términos (entre otros) : « para ganar la especificidad de la apariencia como tal, no se trata tanto de poner fuera de juego toda posición de una exterioridad por una interioridad – esa última sólo es una premisa de la reducción – cuanto de desplegar mediante el pensar un movimiento que empuña los caracteres de la distorsión originaria, a saber, un movimiento que es *a la vez* englobante y desplegado, un movimiento que *desenrolla* el afuera en el adentro, por lo tanto un *doble-movimiento de enroscamiento/desenroscamiento [dérroulement/enroulement]* que jamás ha de cerrarse sobre un adentro [...] y que, en el mismo movimiento, jamás ha de abrirse sobre un afuera prescrito y sellado [forclos] respecto de un adentro. Ese doble-movimiento lo hemos designado como el *doble-movimiento de la fenomenalización*: efectivamente en él y sólo en él se fenomenaliza la apariencia como tal y no, claro está, como apariencia determinada por anticipado [...], sino precisamente [...] como *la apariencia en tanto que tal*, es decir como la apariencia a priori, como toda apariencia posible”³⁷. ¿Cómo puede un pensar desplegarse concretamente cuando se efectúa la reducción³⁸ ?

31 RP/I, p. 121.

32 RP/I, p. 125.

33 Cf. RP/I, p. 127.

34 Cf. RP/I, p. 47.

35 Cf. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir, op. cit.*

36 Cf. RP/I, p. 236.

37 RP/I, pp. 41-42.

38 Trato de esta cuestión en mi obra y artículos, ya citados.