La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva.

Pablo Posada Varela

Université Paris - Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal

Para Marc Richir, en testimonio de amistad y de agradecimiento

Sumario

Nota editorial

Prólogo

1. SOBRE LAS “COSAS MISMAS” DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA IDEA DE CONCRECIÓN FENOMENOLÓGICA

§ 1. *Del lado de la teoría transcendental de los elementos: ¿Qué son las “cosas mismas” de la fenomenología?*

§ 2. *Excursión literario-greguerística hacia la idea de concreción fenomenológica*

§ 3. *Unidad de biografía y pluralidad de la greguería. La originaria pluralidad de las esencias salvajes*

2. PARENCIA DEL GENIO MALIGNO Y CONCRESCENCIAS HIPERBÓLICAS

§ 4. *Del lado de la teoría transcendental del método: el desajuste no esquemático como matriz de la teoría transcendental del método*

§ 5. *Anonimato transcendental y anonimato fenomenologizante*

§ 6⁶⁶. *Primera comparecencia del Genio Maligno*

§ 7. *Inminencia, parencia y multiestratificación de la experiencia: inciso metodológico*

§ 8. *Sobre la inasibilidad de la concreción fenomenológica como concrecencia entre ambos tipos de anonimato (transcendental y fenomenologizante). La decantación (Nuanzierung) de la vida transcendental*

§ 9. *Fenomenología como hiperbolización. “Fenómeno” como disparadero hiperbólico. El matiz de reflexividad consectorio de la exageración hiperbólica*

§ 10. *La idea de concrecencia hiperbólica: vislumbre anticipada*

Nota editorial

El origen fáctico de estos dos escritos es un artículo anterior, titulado “Arquitectónica y concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica”, aparecido en la sección “Marc Richir” del número 9 de la revista *Investigaciones Fenomenológicas*¹. Aquel artículo ya era bastante amplio. Debo a la generosidad de los directores de la revista, Javier San Martín Sala y Agustín Serrano de Haro, el haber podido publicarlo. Debo también a María Luz Pintos Peñaranda una primera decantación del texto desde una versión bastante amplia, origen directo de estos dos que ahora ofrezco. No olvido la generosidad de Sonia Ester Rodríguez García a la hora de realizar algunos pequeños añadidos y correcciones de los que el primero de estos dos textos se ha beneficiado. Agradezco infinitamente la paciencia y el riguroso trabajo editorial de estas dos personas.

Lo cierto es que el *humus* textual de aquel artículo desbordaba con mucho el tamaño estipulado para las contribuciones a *Investigaciones Fenomenológicas*. Hubo toda una parte, la parte propiamente arquitectónica, que fue obligado e incluso sensato dejar al margen. Siendo este de *Eikasia* un especial exclusivamente dedicado a Richir, he decidido recuperar esa primera versión y dividirla, a su vez, en dos partes. Versión que, por lo demás, había seguido trabajando por mi cuenta en lo que luego han sido sus dos partes: esta misma y la que corresponde al artículo, incluido también en este número de *Eikasia*, y titulado “Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)”.

Por lo que hace al presente texto, he de decir que tras mucho bregar, me he visto absolutamente incapaz de ir eliminando las líneas o partes ya aparecidas en *Investigaciones Fenomenológicas* sin introducir efectos que, al hilo de ir intentando tal supresión, me iban apareciendo como absolutamente catastróficos para la legibilidad del texto e incluso para su relación – propedéutica – para con el segundo de los artículos, a saber, el citado “Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)”. Así pues, el primero de los textos que aquí presento contiene algunas de las partes de “Arquitectónica y concrecencia”, ya pre-contenidas en su versión amplia y de origen. Estas líneas no pueden considerarse como una segunda parte de aquél sino, más bien, como la versión del mismo que recupera su primigenio engranaje en un todo más amplio (del que el segundo artículo también es parte). Todo que, a su vez, he vuelto a remodelar².

Y, por supuesto, están las partes que hubieron de quedar fuera: algunas caen en el primero de los artículos: este que sigue. El segundo de ellos (“Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)”) está exclusivamente compuesto por materiales que quedaron fuera de “Arquitectónica y concrecencia” pero que ya conocieron una primera redacción para aquella ocasión. A ese segundo artículo se antepone una introducción recapitulativa que hace que el texto, de temática ligeramente distinta, valga por sí mismo.

En cualquier caso, por lo que hace al primero de los textos, el que sigue de modo inmediato a estas líneas, que se me perdonen pues las evidentes repeticiones respecto de “Arquitectónica y concrecencia” que se

¹ http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html.

² Agradezco a Pelayo Pérez García y a Javier Arias Navarro una atenta lectura de esta última versión que me permitió detectar algunos errores. Vuelvo sobre ello más adelante.

reconocerán en algunos párrafos de las líneas que siguen. Con todo, creo que recuperar ese texto en su primera versión (reformulada y más amplia) hace que el siguiente, dedicado a la propia arquitectónica pero extraído del mismo *humus*, sea más legible.

Prólogo

En el presente artículo trato de sentar las bases de un tratamiento mereológico de la epojé fenomenológica hiperbólica, sentando así las bases para un siguiente trabajo, también incluido en este número de *Eikasia*, y donde intento un acercamiento mereológico a la arquitectónica. Acercamiento mereológico al “dato” propiamente fenomenológico que es la multiestratificación de la experiencia. Por lo demás, este trabajo constituye una suerte de introducción a otro, recientemente publicado³. En realidad, ese otro trabajo valdría como la continuación o, al menos, una posible continuación de lo que aquí intentamos. Dicho de otro modo: el presente trabajo es un preámbulo de aquél, ya publicado (titulado “Concrétudes en concrecences”⁴).

Este artículo corresponde al primero de los dos grandes bloques en que se organizaba el texto que sirvió de base a “Arquitectónica y concrecencia”: uno fenomenológico (donde se elabora un acercamiento intuitivo a la cuestión de la concreción, las concretudes y la concrecencia) y otro metodológico (donde se explicita lo que ha de entenderse como arquitectónica fenomenológica). Por lo demás, aparte de esta división en dos grandes bloques, el texto se subdivide en varios párrafos, con encabezamientos temáticos, que, creo, facilitan su comprensión y guían mejor la lectura.

Por otro lado, cumple señalar, por lo que hace a la fenomenología de Richir y a lo que empieza a asentarse como su recepción en lengua española (fenómeno del que, afortunadamente, mis aportaciones no son sino un capítulo más, entre otros tantos, y acaso ni tan siquiera un capítulo decisivo), que, a día de hoy, nos ha parecido más interesante guardarnos de elaborar una presentación o introducción más a su fenomenología⁵. Creo que, encaminada esta recepción en español de la obra richiriana, encaminada desde, afortunadamente –repito–, vetas varias (y no exclusivas mías), son los textos del propio Richir los que, lento a lento, van cumpliendo cada vez mejor ese propósito introductorio⁶. Lo cumplen, en todo caso, bastante mejor de lo que yo mismo pudiera hacerlo. En

³ Este artículo es una suerte de prolegómeno fenomenológico y metodológico a otro artículo, a saber, “Concrétudes en concrecences”, publicado en la revista *Annales de Phénoménologie*, nº11, Amiens, 2012, pp. 7-56. www.annaesdephenomenologie.org.

⁴ *Art. cit.*

⁵ En los números 34 y 40 de *Eikasia* www.revistadefilosofia.com pueden ya encontrarse multitud de presentaciones, en español, de la fenomenología de Marc Richir. Cumple también señalar la extraordinaria página web montada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org con multitud de artículos disponibles, artículos de y sobre Richir, e incluso algunos libros del propio Richir. En espera de la tesis doctoral de Sacha Carlson, codirigida por Guy van Kerckhoven, que trata sobre el conjunto de la obra de Richir con una profundidad, precisión y exhaustividad hasta ahora inauditas en el panorama de la bibliografía richiriana, podemos remitir a su excelente trabajo, publicado en el número 34 de *Eikasia* y por lo tanto disponible en línea: Sacha Carlson : *L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique.pdf* (Tesina, Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve), 1997). También puede consultarse, creo que con provecho, la siguiente presentación general de la fenomenología de Richir: Pablo Posada Varela, *En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir.pdf*, (*Eikasia* nº40, 2011). Remitimos también, obviamente, a los trabajos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que es, a mi parecer y hasta donde yo sé, el más profundo conocedor (no sólo en el mundo de habla hispana) de la obra de Richir.

⁶ No fue otro el propósito que presidió a la traducción y anotación que de tres textos introductorios de Richir hice para el número 9 de la revista de la Sociedad Española de Fenomenología, *Investigaciones Fenomenológicas* http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html. Como hemos señalado en la “nota editorial”, en ese mismo número de *Investigaciones Fenomenológicas* se encontrará una versión más corta de la primera parte de este texto.

cualquier caso, quizá no esté de más aclarar, por desbaratar de entrada toda falsa expectativa, que el presente texto, inspirado en ciertos elementos de la fenomenología de Richir, no es, en primer término, una *presentación* de la fenomenología richiriana, lo cual no quiere decir que algunos puntos de ésta no se aclaren a la luz de lo que aquí decimos. Acaso tanto más por hacerlo con un lenguaje ligeramente distinto.

Añadamos un breve comentario filológico. Hay cierta oposición –a veces feroz (demasiado a mi parecer)- a la introducción del neologismo “concretud”. A veces, sobre todo cuando se insiste en el carácter adjetivo y múltiple de que está hecho lo concreto, me parece que cabe preferir “concretud” o “concretudes” a “concretos” o “concreciones” a pesar de que sólo estas últimas se encuentren en el diccionario (al igual que, excuso decir, “concrecencia”). La versión con infijo de “concretud”, a saber: “concretitud”, tampoco me parece preferible a “concretud” (amén de no estar recogida, tampoco ella, en el diccionario). Así y todo, y contra lo que pudiera parecer, tampoco equiparamos sin más “concretudes” con “momentos abstractos”. En estas últimas precisiones no entraremos en este trabajo. Lo hacemos en el ya publicado “Concrétudes en concrecences”, y acaso lo haremos en otro siguiente. En cuanto a la diferencia entre “concretud” y “concrecencia”, es algo que se aborda también en el citado artículo en francés. No es tan importante para la comprensión de las líneas que siguen, que son un prolegómeno al citado artículo. Tratar esa cuestión requeriría entrar de lleno en los vericuetos de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, cosa que no emprenderemos aquí. En realidad, los “prolegómenos” que representan estas líneas buscan, en el fondo, *hacer más legible* el artículo “Concrétudes en concrecences”. No es otra la motivación fundamental de las líneas que siguen. De ahí que respondan a discusiones, muy valiosas para mí, en que mis interlocutores me pidieron aclaraciones relativas al citado trabajo “Concrétudes en concrecences”.

Es obligado señalar que estas líneas deben mucho (como mi texto, por otro lado, da a entender) a la fenomenología del propio Marc Richir, así como a las múltiples discusiones, con él, sobre estos temas. También a Miguel García-Baró y a Agustín Serrano de Haro, a los que debo la perspectiva mereológica de muchos de mis análisis. Muy en especial al libro de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Universidad Complutense, Madrid, 1991), que sigue siendo para mí una continua fuente de inspiración, y uno de los mejores libros sobre la fenomenología de Husserl que yo conozca.

No podemos olvidar lo mucho que también deben estas líneas a las enseñanzas filosóficas y fenomenológicas en general (y en punto a la fenomenología de Richir en particular) que, desde mayo del 2009 a esta parte, me ha procurado el contacto con la persona y con la obra (en lo esencial aún inédita) de Ricardo S. Ortiz de Urbina.

Sin lugar a dudas (al menos por lo que a mí cuenta no ha lugar a tales) es Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, a día de hoy, en el mundo de habla hispana (y en general y hasta donde yo sé, en el mundo de toda habla) la persona más versada en la obra de Richir, la que más tiempo y a mayor profundidad lleva trabajándola y, sobre todo, la que, hasta la fecha, más partido ha sabido sacarle. Hablo del partido original y no parafrástico (que es un no partido o una fecundidad ficticia) consistente en haberla puesto a funcionar dentro de su propia y

originalísima propuesta filosófica; propuesta a distancia, a su vez, tanto de la fenomenología arquitectónica de Richir, como también, claro está, del materialismo filosófico de su maestro Gustavo Bueno⁷.

Tan sólo en calidad de mero lector de Richir me limito a constatar (y hacer constar; pues sería injusto e imperdonable no hacerlo) que el conocimiento de los desarrollos de Ricardo S. Ortiz de Urbina supuso para mí un enorme salto cualitativo en la comprensión de Richir, y sigue siendo, a día de hoy, de enorme provecho. Salto cualitativo que la frecuentación directa de los seminarios de Richir nunca hubiera podido procurar. Era necesario, como es natural, un tipo de enfoque radicalmente distinto y que hiciera hablar a los elementos de la fenomenología de Richir de un modo estructuralmente inaudito.

Y acaso fue muy relevante para mí, también, que ese otro enfoque hiciera hablar a los elementos de Richir en mi lengua materna que es la lengua en la que pienso a pesar de que el pensar involucre muchas franjas de profundidad –muchos registros de experiencia (como diría Urbina)- que, claro está, no son lengua pero que, con no serlo –lengua articulada- no por ello son mudos o inarticulados –ajenos al lenguaje: son otro tipo de articulación, son, como diría Urbina, no tanto síntesis eidéticas cuanto “esquemáticas”.

En todo caso, estas líneas le deben mucho a nuestro amigo Ricardo S. Ortiz de Urbina, a pesar de que, en este trabajo, su influencia salte menos a la vista de lo que lo hacía en otros artículos anteriores (por ejemplo los del número 40 de *Eikasía*). Sus aportes han terminado de estabilizar para mí ciertas intuiciones ignotas y fluctuantes relativas a la obra de Richir que, a día de hoy, y gracias al enfoque de Urbina, sí puedo contar como acervo. Acervo no muerto sino reutilizable. Así pues, aportes que, sobre todo, admiten una reutilización fructífera y donde esta disponibilidad es consecutaria de la precisión. Todo ello sin perjuicio alguno (sino todo lo contrario) de su profundidad. Y es que no otra cosa es la filosofía. Profundidad y precisión. Pero sobre todo precisión pues la precisión sin profundidad es falsa precisión, es espuria y arbitraria y la profundidad, llegado cierto umbral, sólo puede progresar mediante distinciones precisas. Por eso, como decía Ortega, la filosofía es precisión: “o se hace ciencia, o se hace precisión, o se hace literatura, o se calla uno.”⁸

Mi gratitud va también a Iván Galán Hompanera, a Sacha Carlson, y a Thomas Maurice. A los tres por las muchas discusiones y comentarios que, surgidos a raíz del artículo “Concrétudes en concrecences”, han permitido que este texto haya ido madurando y mejorando dentro de los inevitables límites que, claro está, son los de uno mismo, y ante los que sólo queda la humildad de la discusión, la que expone esos mismos límites a su propia transpasibilidad⁹. Humildad de reconocerlos como límites y suplementaria humildad de reconocernos incapaces de ubicar esos límites. Límite suplementario en punto al saber del límite. Y es que, efectivamente,

⁷ Urbina ha rotulado su propuesta filosófica, a mi parecer original y absolutamente inaudita, “Materialismo Fenomenológico”, o, en alguna ocasión, “Estromatología” (acaso como una “parte” de ese “materialismo fenomenológico”). Pueden consultarse, en la revista *Eikasía*, varios artículos recientes de Urbina en que se hace un uso profundo y original de algunos elementos de la fenomenología de Richir. Por lo que hace a al sentido de una arquitectónica o estromatología fenomenológica (como opuesto a una “arquitectónica” o estromatología ontológica), lo cual alberga no pocas resonancias con la parte 2ª de este trabajo, puede consultarse su artículo: **Introducción a la estromatología**, pp.147-182. (*Eikasía* n°40, 2011).

⁸ José Ortega y Gasset: «Algunas notas», *Obras completas*, Ed. Taurus, Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, vol. I pp. 112-113.

⁹ El concepto es de Henri Maldiney. Cf. “De la transpassibilité” en : Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, colección Krisis, editorial J. Millon, Grenoble, 1991.

jamás sabremos del todo lo que de veras podemos¹⁰, no disponemos de nuestra propia transpasibilidad.

Este artículo se ha beneficiado de la lectura atenta y generosa de Javier Arias Navarro, lectura llena de sugerencias formales y estilísticas valiosísimas. Llena de algunas otras, relativas al contenido de mi texto, a su elaboración y profundización que, por falta de tiempo, no he podido asumir, pero que ahí quedan para futuros desarrollos.

También se ha beneficiado la última versión de este artículo de la cuidadosa lectura de Pelayo Pérez García, lectura llena de consejos que me ha permitido evitar no pocas erratas, anfibologías, errores de coordinación y alguna formulación desafortunada.

Por lo demás, y en el capítulo relativo a la génesis de este trabajo, decir que una versión más corta de sus primeros párrafos apareció en el último número de *Investigaciones Fenomenológicas*, número que también contenía otras contribuciones propias bajo la forma de traducciones. Todo ese trabajo estuvo generosamente alentado, en el momento de su redacción, por los ánimos y el apoyo de la profesora María-Luz Pintos Peñaranda. Vaya desde estas líneas mi más sincero agradecimiento al apoyo de lo que fue la matriz de este proyecto más amplio que ve ahora la luz en la revista *Eikasía*. Este trabajo también ha beneficiado en algunas de sus partes de la labor de edición y corrección de Ester Rodríguez García.

Por último, he de señalar que Marcela Venebra realizó una lectura muy atenta y fructífera de “Arquitectónica y concrecencia” y que si bien las preguntas, muy pertinentes, que me planteó de resultas de su lectura no están, por ahora, respondidas de modo explícito, acaso sí hallen principios de respuesta o los lineamientos de su tratamiento ulterior tanto en este artículo como en el dedicado a la arquitectónica misma. Sin señalarlo de modo explícito, las tuve muy presentes en la remodelación de este *humus* del que surgió “Arquitectónica y concrecencia”. Creo que la explícita respuesta a las cuestiones que me planteó Marcela Venebra merece, por la importancia de las mismas, un texto aparte, o al menos un aparte de un texto. En ciernes está ese otro trabajo que las retomará punto por punto y que espero publicar próximamente.

¹⁰ Sobre esta decisiva experiencia, tanto para el cuerpo como para el pensamiento (para, en una palabra, la *Leiblichkeit*, la vivacidad del pensar), puede leerse el magnífico texto “El exceso”, de Pelayo Pérez García, publicado en este mismo número de *Eikasía*. Remitimos también, por supuesto, a las valiosísimas intuiciones presentes en la larga serie de artículos sucesivos reunidos bajo el título genérico de “Lo obvio” y que el lector podrá encontrar en varios números de *Eikasía*.

1. SOBRE LAS “COSAS MISMAS” DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA IDEA DE CONCRECIÓN FENOMENOLÓGICA

“¡A las cosas mismas!” (*Zu den Sachen selbst!*) proclamaba Husserl. Tras lo que a simple vista pudiera parecer una trivialidad se esconde algo muy preciso y, al tiempo, difícil de captar. ¿De qué se trata y por qué no estamos, como sería de justicia sospechar, ante una simple y llana perogrullada?

Sabemos, para empezar, que “cosa” traduce “*Sache*” y no “*Ding*”. Así, la “cosa” del lema preconizado por Husserl estaría entre la “cosa” tal como suele entenderse (las cosas “palpables”, “contantes y sonantes”) y el “asunto”. El “asunto” es lo que nos ocupa y requiere como lo hace una “causa” en su más amplio y primigenio sentido. Sentido que, precisamente, no es el epistemológico. Los “asuntos” son lo que nos concierne y ocupa (*ta pragmata*), son lo que, incluso, nos compromete. No son, pues, asuntos en que alienten “causas” vacuas y lejanas, sino “causas” insistentes y palpables, tan palpables como las “cosas”. Se trata, en suma, de pensar el “asunto”, el carácter de “asunto”, la *Sachlichkeit*, como algo *concreto* (a que el sentido del término alemán sí hace mayor justicia). Pero ¿de qué concreción se trata? ¿En qué se desvía de la burda concreción de la cosa entendida como cosa física, palpable?¹¹

§ 1. Del lado de la teoría trascendental de los elementos: ¿Qué son las “cosas mismas” de la fenomenología?

La pregunta que encabeza este epígrafe no es, efectivamente, cuestión fácil de dirimir. Los asuntos hechos cosa son insistentes, pregnantes y, con todo, ilocalizables. Parecen renuentes, en su estructura misma, a hallar localización según coordenadas. Efectivamente, las cosas de la fenomenología son renuentes *ya desde* su estructura. Lo son porque –adelantémoslo en aras a la inteligibilidad del texto– dicha estructura incluye una parte subjetiva (en coalescencia con una parte objetiva). Parte subjetiva en la que, además y por si fuera poco (es decir: dicho a mayor abundancia en la *complejidad y relieve estructurales* de lo que aquí está en juego) el yo que filosofa, o el yo que hace fenomenología (yo fenomenologizante¹²) se halla también involucrado.

Hay, pues, una suerte de cascada fluctuante de coalescencias; cascada, por lo demás, con tramos que,

¹¹ Todo el problema está en la inasibilidad del fenómeno en sentido fenomenológico. El fenómeno en sentido fenomenológico es concrecencia. Concrecencia entre distintos géneros de materialidad, ninguno de los cuales puede ser hipostatizado.

¹² El concepto es, como se sabe, de Eugen Fink, y juega un papel esencial en su *Sexta Meditación Cartesiana*. Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Husserliana Dokumente, II) Editado por H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerhoven, 1988.

Las alusiones a esta obra serán casi continuas a lo largo de este trabajo. Cumple que recuerde cómo le debo a Javier San Martín el haber leído en serio esta obra de Fink, a día de hoy fundamental en mis propios proyectos fenomenológicos. Lo debo en primer lugar a los libros sobre fenomenología de Javier San Martín (no sólo sobre la fenomenología de Husserl, sino también sobre la de Ortega, donde uno de sus muchos aportes exegéticos consiste en haber puesto de manifiesto el papel de Fink en la matización que la crítica de Ortega a Husserl conoce entre el “Ensayo de estética a manera de prólogo” y el “prólogo para alemanes”). Ahora bien, la oportunidad, es decir, la buena suerte de haberme visto acompañado por ese texto fundamental que es la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink, también la debo a un seminario de la Sociedad Española de Fenomenología, animado por el propio Javier San Martín en sus primeras sesiones (más adelante por Jesús Díaz). Dicho seminario trataba sobre el tema de la Historia. Su texto de arranque y atacada fue, precisamente, la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink, y más exactamente el § 3. Párrafo en el que Fink, en aras a aquilatar la especificidad de la referencia de la fenomenología a sí misma, la compara con la referencia que otras disciplinas mantienen respecto de sus propias producciones (sencillamente el modo en que esa producciones caen, también, en el campo de estudio de dichas disciplinas). Una de esas disciplinas era, precisamente, la que correspondía al tema del seminario, a saber, la Historia (siendo, las restantes, la Lógica y la Psicología).

encontrándose a niveles diferentes, parecen solaparse. Ni se dejan éstos poner *partes extra partes*, ni tampoco alinearse fácilmente en un *mismo* plano; de ahí que un “objeto” –dicho en sentido lato, como quien dice “objeto de estudio”- de ese cariz –i.e. del cariz de las “cosas” o “asuntos” de la fenomenología-, un “objeto” tocado con esa estructura (compleja y no sencilla de alisar y luego compartimentar), sea tan difícil de situar, de abatir sobre un plano y de cercar con arreglo a coordenadas. Efectivamente, parece que la estructura de fenómeno, estructura de concrecitudes en concrecencia, es, en parte por los motivos estructurales que acabamos de aducir, ínsitamente refractaria a toda localización en un espacio-tiempo objetivo. Y nada arreglaría, por cierto, multiplicar las dimensiones. Por muchas que éstas sean, toda localización –así se multipliquen los ejes de coordenadas- no deja de ser extrínseca, y no observa –sino que *fuera*- dos dificultades estructurales fundamentales con las que la fenomenología ha de bregar para capturar y estabilizar sus “cosas mismas”.

De un lado, con la dificultad inherente a que el fenomenologizar se mueve en una relación de identidad con el yo transcendental¹³, por lo que el yo del discurso no está fuera del plano de proyección, sino que es también objeto de estudio y, como veremos, materia de concrecencia. Los tramos de vida transcendental fenomenologizante son, quierase o no, parte contraída o “contratante” de esas concrecencias en que consisten las “cosas mismas” de la fenomenología. Tan profundas son “esas cosas” que su pinza de concrecencia va hasta contraer a concrecencia una parte (de la parte) fenomenologizante; parte que, a su vez, es parte de la vida transcendental.

De otro, a la fenomenología repugna toda localización hecha sobre fondo de mundo. Ello se cobra, como veremos¹⁴, una suerte de aplastamiento que no se complace con la idea de lo concreto propia de los fenómenos de la fenomenología. La concrecencia entre las partes del fenómeno de la fenomenología requiere una suspensión de todo fondo de mundo y una “mereologización” de los operadores de inclusión y pertenencia. Un concreto que incluya en sí mismo, junto a sus partes constituidas (que aparecen en inherencia intencional), partes transcendentales (constituyentes)¹⁵, no es *tal cual* depositable en, digamos, fondo-de-mundo, en un todo en general o en ese todo englobante cuyo fondo es el mundo. No es depositable “*tal cual*”, es decir: sin sufrir variación en su sentido, erosión en sus relieves. Ello sin contar –lo que complica aún más las cosas¹⁶- con las “partes” fenomenologizantes: tramos de vida fenomenologizante pertenecientes, a su vez, a la vida transcendental, pero arquitectónicamente difractados, a su vez, de ésta.

La tensión de concrecencia de todas estas partes de la concreción fenomenológica se dispara, precisamente, por la espita de la insólita suspensión de una adscripción de la experiencia a un fondo de mundo. Por la espita de la (imposible) universalización de la epojé termina abriéndose paso la reducción. La *epojé* empieza por suspender esa adscripción que asegura *de antemano* –por las vías de la inclusión y la pertenencia- el rendimiento de dicha concrecencia. Asegura de antemano ese estar juntos, ese ser articulaciones de una pieza que la concrecencia

¹³ Cf. §§ 1 y 2 de la *VIª Meditación Cartesiana*, *op. cit.*

¹⁴ Sobre todo, y de modo enteramente explícito, en la anunciada segunda parte de este artículo. En su defecto, el lector puede remitirse a: Pablo Posada Varela, “Concrecitudes en concrecencias”, *art. cit.*

¹⁵ Cf. sobre este punto y, en general, sobre todas las referencias a la mereología contenidas en estas líneas: Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Universidad Complutense, Madrid, 1991).

¹⁶ Es, sin embargo, esencial tener en cuenta este problema a la hora de captar la especificidad de lo que llamaremos las “concrecencias hiperbólicas”.

ya siempre ha rendido *en propio*, inconsútilmente rendido: sin partes que sean, a su vez, costuras. Propiedad de rendimiento (esa de la concrecencia) que, así, aperceptivamente asegurada de antemano, queda sepultada. La *epojé* obra una suerte de cortocircuito; la reducción aporta, más bien, la sostenibilidad de ese cortocircuito mediante una derivación. La *epojé* constituye pues esa suerte de *Aus-schaltung* contra-aperceptiva por la que se comete la osadía, la insensatez, la insolencia (ante el Mundo, ante su *imponente* verdad) de una desconexión radical. Esa desconexión deja franca, franca para la reducción, una insólita espita de vida transcendental desde la cual derivar la entera corriente de la *Schaltung* transcendental; corriente otrora rebotada por entre los perdederos de la actitud natural, perdederos balizados por los mojones auto-aperceptivos que configuran la apercepción mundanizante, suerte de circuitos cerrados que ahora desconectamos. Desconectamos y, además, derivamos como se deriva una corriente. Derivamos la vida transcendental que en los acumuladores autoaperceptivos de la actitud natural se celaba. Derivamos la corriente de vida transcendental *única y exclusivamente* por el circuito de la concrecencia. Única y exclusivamente: sin darle ningún género de asistencia mediante los operadores de inclusión y pertenencia.

No bien desplegamos, desde el exclusivo circuito de la concrecencia, las partes concrecentes de la concreción fenomenológica, reparamos en que dichas partes no pueden compartir un mismo “espacio”, por más que fueran las dimensiones de éste. Efectivamente, los *asuntos-cosa*, las *Sachen*, de la fenomenología, con parecer de una pieza, acreditan también un dibujo estructural complejísimo. Complejísimo no tanto por el detalle, la minuciosidad rizomática o fractal del arabesco que sus partes formarían, sino antes bien por contar, dichas concretudes, con varios relieves, relieves irreductiblemente distintos desde los que las partes hacen concrecencia. Más que *complejidad* (que también) hay –valdría mejor decir- *dificultad*. Dificultad y, sin embargo, aparente simplicidad. Apariencia que ya es un dato fenomenológico del que cumpliría dar cuenta. Apariencia que, como *tal* apariencia, no es *falsa*. Es, sencillamente, el modo de darse de la concrecencia. Incidamos, pues, en esa experiencia.

Efectivamente, esa complejidad estructural que, a grandes rasgos, hemos esbozado parece no avenirse con la *relativa inmediatez* (a pesar de su no localizabilidad) con que esas concretudes se sienten, dan noticia de sí. ¿Cómo es, vivida de cerca, efectivamente sentida, esta experiencia de inasibilidad de las “cosas mismas”? ¿Cómo, en esa misma experiencia de inasibilidad, el haberlas casi asido o haber estado a punto de asirlas, es decir, la intuición en parpadeo (la “entreapercepción” diría Richir) de que éstas parecen ser *algo*, algo huidizo, ciertamente pero *algo* al cabo? Por lo tanto ¿cómo, a pesar de todo, y a pesar de esa inasibilidad, presentimos que las cosas mismas de la fenomenología laten como (inconsútiles¹⁷) consistencias, como inasibilidades que, sin embargo, son *algo-y-no-cualquier-cosa*, algo sutil y, sin embargo, “de una sola pieza” o, si se quiere, algo que, en definitiva, es una *concrecencia*?

Sutil y, con todo, a pesar de su fragilidad y carácter inasible, de una sola pieza. Una sola pieza respecto de la cual los ritmos de nuestro avistar, los compendios y escalas de que nuestros golpes de vista son capaces, siempre

¹⁷ Véase el uso profundo y fecundo que de este término hace Iván Galán Hompanera en su artículo «La fenomenología como atavismo», en el número especial de ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXV 736 marzo-abril 2009, dedicado a la fenomenología, y coordinado por Agustín Serrano de Haro. Este artículo de Iván Galán Hompanera constituye, por lo demás, una concreta aproximación, desde un lenguaje distinto, no parafrástico, a algunos temas de la fenomenología de Marc Richir y de la fenomenología en general. Es un texto que puede leerse en paralelo a la primera parte del presente trabajo. Digamos que comparten un mismo propósito de fondo.

irán como a remolque y con el paso cambiado. Algo de todo esto guarda el sentido primigenio de “inconsútil”, que se refiere a la túnica de Jesucristo. En el diccionario de la Real Academia leemos: “(Del lat. *inconsutilis*). adj. Dicho comúnmente de la túnica de Jesucristo: Sin costura”. Túnica hecha de partes que están ligadas entre sí *pero* sin precisar de *esas otras partes* que serían las costuras de modo análogo a cómo los momentos de un todo fenomenológico en sentido propio no necesitan partes suplementarias que aseguren la concrecencia entre los mismos. De no ser así, ello llevaría a un regreso al infinito, análogo al que entra en liza en el argumento del tercer hombre.

§ 2. Excursión literario-greguerística hacia la idea de concreción fenomenológica

Las “cosas mismas” de la fenomenología son cosas que ya traban nuestro primer paso, cosas, quíerose o no, ya siempre “encabalgadas” (“enjambées” dice Richir) por cualquiera de nuestros movimientos (dada la compleja estructura antes mentada), cosas cercanas y esenciales que, con todo, ni esperan ni obedecen al apremio: prontas y lentas a un tiempo.

Hay aspectos de la concreción fenomenológica a los que podemos acceder, salvando las distancias, mediante lo que Ramón Gómez de la Serna decía sobre sus propias greguerías. Rescataremos, aquí y allá, algunos pasajes del prólogo a *Greguerías* de 1960¹⁸ que ilustren fenomenológico-greguerísticamente las ideas del texto, ideas a veces inevitablemente abstractas.

No hay, evidentemente, un solapamiento estricto entre “concreción fenomenológica” y greguería. Diría que no toda “concreción fenomenológica” es greguerística, pero sí que toda greguería es, estructuralmente (y, claro está, reducción transcendental mediante), del orden de una “concreción fenomenológica”. Diría, sobre todo, que lo huidizo de la greguería se explica precisamente por el hecho de compartir ésta algo de la estructura general – incómoda, multiestratificada- de las “concretudes fenomenológicas”. El modo huidizo y al tiempo enigmáticamente inconsútil de las greguerías –las hay, huyen pero ahí están, inasibles pero están- se debería, repetimos, a que éstas tienen *esa misma estructura de concrecencia* propia de las concretudes fenomenológicas, esa extraña inconsutilidad que articula cosas distintas, profundamente distintas (como son las varias partes de la concrecencia transcendental) presentándolas, sin embargo, como si fueran de una pieza.

Si reparamos en ese momento del principio del prólogo en que Ramón se detiene en el sentido de greguería, nos percatamos de cuán cerca está Gómez de la Serna de lo que Hugo von Hofmannsthal entendía como los “vínculos de sombra”¹⁹. Los vínculos de sombra entre las cosas (y de mí con ellas) son esa música callada que

¹⁸ Todas las citas de Gómez de la Serna que procuremos en este trabajo estarán extraídas de: Ramón Gómez de la Serna, *Greguerías. Selección 1910-1960*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

Por lo demás, en las pp. 404-412 del artículo: Pablo Posada Varela, *Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir.pdf* (Eikasía nº40, 2011) se puede encontrar un largo desarrollo comparativo entre algunos elementos de la fenomenología de Marc Richir (fundamentalmente los relativos al par sistole-diástole, y al concepto, relativo a la idealidad, de extrasistole) y un extraordinario texto de Ramón Gómez de la Serna: *La acinesia y el corazón*.

¹⁹ De Hugo von Hofmannsthal hay una magnífica edición bilingüe francés-alemán que recoge textos en torno a la noción de “vínculo de sombra” puesta en boga por el incomparable poeta austríaco: Hugo von Hofmannsthal, *Le lien d'ombre*, Edición bilingüe. Traducido del alemán (Austria),

impera en el reverso de las cosas, que obra entre ellas conexiones inauditas que son, empero, conexiones primigenias, fundamentales, anteriores a las compartimentaciones propias de la actitud natural. Nos dice Ramón, hacia el comienzo de su prólogo, y tratando de fundamentar la elección de la palabra “greguería” (como la adecuada para *eso* a lo que apunta) esto que sigue:

“Greguería, algarabía, griterío confuso. (En los anteriores diccionarios significaba el griterío de los cerditos cuando van detrás de su mamá.)”. [Y más adelante:] “Lo que gritan los seres confusamente desde su inconsciencia, lo que gritan las cosas”.

Grito que en Hofmannsthal acabará sintiéndose como una suerte de sinsentido, como si las cosas hubieran usurpado de entrada su propio lugar como poeta y ya no hiciera al caso poéticamente decirlas, velar siquiera por ellas al estar ya siempre la poesía en las cosas mismas, y estar, en ellas, *hecha, cumplida* de antemano. El yo poetizante (en este caso el individuo Hugo von Hofmannsthal) queda radicalmente fuera de juego, exento. La poesía ya no precisa de él. El poeta es, en el mejor de los casos, un estorbo. En el peor una amenaza para el cumplimiento de la poesía misma, una poesía siempre en inminencia de eximirse de todo poetizar encarnado. La comparecencia de dicho poetizar encarnado sólo recibe la noticia de su propia inadecuación, de su radical falta de sintonía con un movimiento, el de las cosas poetizándose, que no mira por él.

El tono festivo del madrileño y el grave del vienés no atañen aquí al sentido de la cosa misma, al *mismo* fundamento proto-ontológico de lo que ambos están tocando, aunque engrane, en la subjetividad de cada uno de ellos, en el subjetivo entramado psicopático que es cada cual, bajo la especie de un tipo de afecto distinto. Digo bien tipo (distinto y subjetivo) de “afecto”, que no “afección”; si usamos aquí la terminología richiriana, tendremos que la afección sí la comparten, como después se verá.

Esos vínculos, aparte de ofrecer inauditas conexiones, son salvajes e inopinados, constituyen cada vez fundamentalísimas sorpresas que van más allá de una suerte de espectáculo curioso que pudiéramos ponernos a distancia. Ello es así porque son conexiones que nos atraviesan, conexiones que, al hacerse, nos sorprenden con el pie cambiado y, en el contrapié, han ensartado como una parte de nuestra carne transcendental, la han hecho carne de concrecencia transcendental con algo muy lejano y arcano del mundo. El cierre del vínculo toma como en pinza partes íntimas de mi subjetividad. Sea como fuere, esos vínculos disponen los quicios de otra manera. Dicho de otro modo: no hacen acepción de *nuestra* acostumbrada apercepción de lo que está dentro y de lo que está fuera. Sin disolverlos, parecen barajar los límites más o menos consuetudinarios entre sujeto y objeto, entre vida y mundo, de otra manera. Son esos vínculos de sombra una suerte de versión poética de lo que Richir llama “esquematismo transcendental de la fenomenalización”.

En consonancia con lo anterior notamos el siguiente aspecto. Al igual que las concretudes fenomenológicas, las greguerías tienen curso propio y no hacen acepción de apremios (que son, en general, ritmos

“humanos demasiado humanos” ceñidos, las más veces, por el miedo). Eso mismo parece intuir Ramón Gómez de la Serna diciéndolo de varias maneras y en diversas ocasiones. Por ejemplo:

“Me las concede esa adolescencia de la vida que es pareja de nuestra adolescencia o de nuestra vejez... Tienen que ser lentas y naturales. Son una gota de los siglos que atraviesa mi cráneo.”

Y, más adelante, en ese mismo prólogo a *Greguerías*, este pasaje fenomenológicamente sobrecogedor:

“La greguería no se encuentra a punto fijo o con seguridad en ninguna parte, pero de pronto se encuentra mirando esa escala de polvo que baja desde el sol hasta el suelo de la habitación y que se forma al dejar abierto sólo un intersticio de las contraventanas bajo el sol de las siestas de veraneo. ¡Con qué presentimiento de la greguería veíamos de niños esa espiritualidad material de la luz en la casa entornada de nuestra abuela!”

Esencialmente renuentes y, sin embargo, calladamente cercanas, casi indiferentes. Indiferentes a ser o no encontradas: estuvieron ahí siempre, *no nos esperaban*. Nuestro haberlas hallado tampoco las conmueve ni las modifica o desgasta: permanecen siempre frescas. Están bruñidas de una inmemorialidad –siempre estuvieron ahí– que es, al tiempo –diría Richir– inmadurez –siempre sin acabar de llegar del todo, siempre frescas, con una extraña impresión de recién nacidas que nunca caduca. Impera una soberana indiferencia de la greguería al sujeto que le sale al encuentro. Esa indiferencia es algo así como la *cifra afectiva*, inmediatamente sentida, de su *transcendencia*.

De un lado sentimos lo concreto de la cosa misma. De otro, nos resulta huidiza, como si estuviera más acá y más allá de nosotros mismos, como si sólo cupiera notar esa concretud en el parpadeo que va (y viene) del más allá del objeto al más acá del sujeto, como si el espesor propio de la concretud latiese en el quicio mismo que va del sujeto al objeto, quicio invisible y apenas henchido un instante, cuando sobre él se pasa. Ese quicio habremos de acercarlo, lento a lento, como quicio o articulación mereológica. Quede para otros trabajos cumplir con ese propósito. Digamos, por lo pronto, que no es quicio a ojos vista sino extraño quicio al que repugna todo *en frente*. Por él pasamos sin darnos cuenta, sin poder enfrentarlo o *encaminarlo*. Ausentes al preciso momento en que lo atravesamos, el guiño de la greguería siempre nos sorprenderá *de soslayo*. Las greguerías hacen concrecencia en los indisponibles parajes del soslayo. Mas todo esto, cuidado, no es porque ellas *quieran*. Expliquémonos pues en punto a esto pues ahí se juega la recta comprensión de su transcendencia. Su transcendencia está en consonancia con el carácter refractario a nuestra voluntad que presentan. Así, nos dice Gómez de la Serna: “Se puede improvisar una novela pero no una greguería”. Y, en ese mismo prólogo, algo más adelante: “La greguería es silvestre, encontradiza, inencontrable” o también “La greguería es lo más casual del pensamiento, al que hay que conducir, para encontrarla, por caminos de serpiente, de hormiga o de carcoma, hasta ese punto de casualidad”.

Estas citas ponen de manifiesto cómo el carácter refractario e inasible de la greguería ni es querido ni es modificado en función de nuestra conducta. Es lo que tratamos de captar con esa nota de indiferencia que preside a

la aparición de la greguería. Las greguerías son huidizas *por accidente*. Que ese accidente sea permanente, que se produzca de continuo, que eso se viva siempre, es, a su vez, accidental, y accidental a su carácter de accidente. Así, las greguerías podrían no huir siempre o no resultarnos, siempre, huidizas: de nosotros dependería que así (no) fuera. Las greguerías son huidizas *por accidente*, y lo son por ser, *en esencia*, trascendentes y soberanamente indiferentes a nuestro afán de captarlas. Dicho de otro modo: las greguerías no son huidizas por *haberse puesto a escapar* de nuestro afán de caza. *Nos son o resultan* huidizas a nosotros, a nosotros que estamos, parafraseando un memorable poema de León Felipe, tan “cargados de tarjetas y de miedo”. En otras palabras: si resulta que vamos al encuentro de la vida y las greguerías “cargados de tarjetas y de miedo” (el “sabio tímido” del impresionante poema *Yo soy el gran blasfemo* de León Felipe), eso es *problema nuestro*. Problema “humano demasiado humano” que a la greguería le trae sin *cuidado*.

O, si resistimos (con términos más próximos a la fenomenología) a esa misteriosa tentación de animismo que cada greguería nos tiende, entonces diremos que esas cuitas nuestras y muy nuestras, tan infartadas de miedo como están, no pueden sino traer sin cuidado cuando se las contempla desde el *situs* arquitectónico de la greguería. Cuitas nuestras que, por ende, nos traen sin cuidado incluso a nosotros mismos si es que somos a hollar, siquiera en parpadeo, dicho *situs*, y, desde allí, a avistar nuestras preocupaciones enfundados, así fuera un instante, en la parte concrecencia transcendental o constituyente que, celada en *cada* greguería, contiene *ese* ritmo y color de vida que nos franquea el acceso a la misma, el acceso a *precisamente esa* greguería. Precisaremos en el párrafo siguiente esta cuestión esencial, en parte a la luz de la lectura que Richir hace del *Ensayo de estética a manera de prólogo* de Ortega y Gasset. Retengamos por ahora la no menos esencial cuestión, íntimamente relacionada con esta última a la que apuntamos, de que las greguerías se limitan, en suma, a ser lo que son. En otras palabras: si *resultan* huidizas, lo son por accidente, y al crisol autoaperceptivo que juntos configuran esas “tarjetas” nuestras y el catalizador autoaperceptivo de nuestro “miedo”. Ingredientes que tan maravillosamente bien llegara a captar León Felipe en el mencionado poema.

Al *hiperbólico* Ramón llega a desesperar (aunque, las más veces, sepa declinar esa desesperación en entretenimiento) la ilocalizabilidad de la greguería. Ilocalizabilidad que *nada* tiene de una suerte de complejidad cuántica que requiriese una afluencia de dimensiones y parámetros. Ilocalizabilidad que, más que compleja, es difícil (“clara y difícil” diría Bergamín). Ilocalizabilidad a sobrehaz de los mojonos (auto)aperceptivos entre los que nos movemos. Estos mojonos son lo que en la actitud natural entendemos por “sujeto”, “objeto”, “mundo”, “vida” y, en suma, “afuera” y “adentro”. Ilocalizabilidad de la greguería que le lleva a hacerse la *hiperbólica* pregunta siguiente: “¿Están fuera o están dentro?”. A lo que Gómez de la Serna responde con la siguiente hipótesis (que sería largo comentar pero que, desde luego, no nos parece que abogue por una suerte de fenomenología de la inmanencia): “Yo creo que estamos compuestos de greguerías como de células, pero tenemos que poseer muy sutil oído para oírlas”. Que quepa hacer esa disparatada pregunta y se aduzca el semejante disparate como respuesta, he ahí otras tantas llamadas de atención en punto a la necesidad de “mereologizar” las apercepciones que inervan la actitud natural, a disolver mereológicamente sus mojonos. Lo

hiperbólico es llevar hasta el final esta suerte de “reducción mereológica”.

Brevemente: ¿qué es reducción mereológica y qué tiene que ver con lo que empezamos a intuir, en estas líneas, como epojé fenomenológica hiperbólica? Intento en “Concrétudes en concrecences”, (*art. cit.*) una caracterización de lo que llamo “reducción mereológica”. Efectivamente, la tesis fuerte que sostengo, estriba en que *sólo la epojé hiperbólica puede cumplir hasta el final la “reducción mereológica”* (y sólo la “reducción arquitectónica” puede “organizar” la teoría transcendental de los elementos resultante de haber llevado la reducción mereológica hasta el “final”. O, al menos (pues no hay algo así como un “final” al que llegar, sólo la radicalización de una teleología que no es sino la de la “idea de fenomenología), hasta ese estadio de la reducción mereológica en el que, sobre epojé fenomenológica y reducción transcendental (que llevan la reducción mereológica a un cierto grado), entra en juego la epojé hiperbólica.

¿A qué se debe la importancia de la epojé hiperbólica en el fundamental designio de la “reducción mereológica”? Se debe a la incidencia, en toda fenomenalización de una concrecencia, de la parte fenomenologizante, fenomenalización que es la clave de la epojé hiperbólica, el hecho de que ésta, contrariamente a la epojé fenomenológica, quede sin suelo o auténtico punto arquimediano. Parte, esta fenomenologizante, que, estando aparte, *en parte* también incide (incide como “parte” y toma parte) en la concrecencia de la vida transcendental y de sus concrecencias en general. La auténtica concreción fenomenológica requiere tomar en cuenta la parte fenomenologizante, es decir, la elaboración de una fenomenología de la fenomenología. Es lo que Husserl nos recuerda no ya en *Erste Philosophie II* (Hua VIII) o en las *Londoner Vorträge* así como en la lección *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV) sino (y con mayor lujo de detalles) en varios textos del tomo sobre la reducción (Hua XXXIV) y no poco manuscritos del grupo B no editados, por desgracia, en Hua XXXIV. La epojé hiperbólica es, en suma, el intento *de tener también en cuenta* la parte que *incluso* el *aparte* fenomenologizante *también* toma (como parte y como aparte) en las concrecencias. La epojé fenomenológica richiriana se inscribe de lleno en el propósito de la fenomenología de Husserl y entiende responder a su teleología global, a su *desiderátum* a pesar de ser, claro está, en sus puestas en juego locales y concretas, ateleológica.

En punto a la hiperbolicidad ramoniana, no podemos por menos de citar el lúcido ensayo *El disparate en la literatura española*²⁰, del no menos hiperbólico José Bergamín, otro de los grandes olvidados (junto al propio Ramón Gómez de la Serna) de la literatura (y del pensamiento) español del siglo XX. La última parte de este lúcido ensayo²¹ de Bergamín trata sobre el disparate (que, en cierto modo, es otra posible, muy española, figura de la hipérbole) en tres autores contemporáneos, a saber: Valle-Inclán, Unamuno, y Gómez de la Serna. Bergamín, con el enorme talento y penetración que atesoraba, recoge las tres declinaciones que el “disparate (español)” conoce en cada uno de estos tres autores: el disparate como “esperpento” (Valle-Inclán), como “nivola” (Unamuno) y como “grietería” (Gómez de la Serna).

²⁰ José Bergamín, *El disparate en la literatura española*, Edición de Nigel Denis, El Clavo Ardiendo, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2005.

²¹ La que, en la citada edición, va de las pp. 82 a 99.

Citemos este desarrollo de José Bergamín sobre Gómez de la Serna, pasaje que guarda cierta relación con lo que el propio Ramón apunta sobre sus greguerías, con un componente de la experiencia de la greguería a que venimos apuntando: el de nuestra irremediable infidelidad a las mismas, el de nuestro pasar de largo, una y otra vez, *in-advirtiéndolas* como concretudes fenomenológicas, o advirtiéndolas demasiado tarde, arrojados como estamos a quehaceres humanos demasiado humanos o nuestros demasiados nuestros, acaso –quien sabe- quehaceres infieles a lo esencial. ¿Pero hasta qué punto es irremediable esta infidelidad? No sabemos, por hablar en los términos de Malidney, cuáles son los “límites” de nuestra transpasibilidad²². No sabemos –por hablar con Spinoza- lo que un cuerpo puede.

Esto nos dice José Bergamín sobre la declinación greguerística que el disparate conoce en Gómez de la Serna:

“Lo profundo, en nosotros, es el disparate. Cuando ahondamos en nosotros mismos, encontramos siempre ese disparate frustrado de nuestro ser: el que debió haber sido nuestra vida o lo que debió haber sido nuestra vida y, por una razón o por otra –por razones tontas, por tontería o tonterías- hemos ido enterrando, invisiblemente, en nosotros, para siempre. Sentimos, entonces, en la vida, más que el remordimiento de los errores, de los pecados que cometimos, algo así como el remordimiento de los disparates que no hemos hecho. Toda la vida se nos llena de esta nostalgia. Y nuestra conducta nos parece el despojo de un disparate muerto. Toda la conducta de la vida se nos figura, entonces, ese resto mortal, esa huella disparatada de nuestro paso, como la de la camisa de una serpiente.”²³.

“Despojo de un disparate muerto”, “se nos figura”, “resto mortal”, “huella”, “camisa de una serpiente”... Veremos que este texto guarda íntima relación con un poema que, antes de editado y publicado, le manda Bergamín en una carta a María Zambrano. Cito este poema en el capítulo siguiente, capítulo dedicado a una primera comparecencia –e indiscernible *parecencia*- del Genio Maligno. Guardemos en mente, al leer, en el capítulo siguiente, el sobrecogedor poema de Bergamín con que nos encontraremos, lo que en estas líneas, y en un contexto, cierto eso, muy distinto, nos dice Bergamín sobre el disparate en Ramón Gómez de la Serna. No serán baladíes, en las soledumbres por las que el Genio Maligno nos descamina, las resonancias que, en estas líneas de Bergamín, se dibujan en punto a la cuestión de la figuración. Recordemos los términos recopilados: “Despojo de un disparate muerto”, “se nos figura”, “resto mortal”, “huella”, “camisa de una serpiente”, términos que, como veremos a la luz del anticipado poema, apuntan a la (insensata) posibilidad de una hiperbólica *figuración* –en clave de “*Fiktum*” (cf. Hua XXIII, sobre todo el texto nº16)- de la vida misma, de la vida misma *incluso*, pero de la vida en su literalísimo sentido, es decir, de la vida en su calidad de *reell*²⁴. Resonancias, decimos, que son como el eco anticipado (se verá)

²² Sobre esto punto remito, una vez más, a los extraordinarios trabajos, ya citados, de Pelayo Pérez García, y a su contribución *El exceso* en este mismo número. Remito también a la interesante lectura fenomenológica de Spinoza que preside a algunos de los artículos de Luis Antonio Umbelino sobre la temática de la corporalidad.

²³ José Bergamín, *El disparate en la literatura española, op.cit.* pp. 96-97.

²⁴ Temas que toca muy profundamente el artículo, aún inédito, de Marc Richir. “De la figuration en psychopathologie», pero de inminente publicación. Una versión española de este texto aparecerá en el próximo número de *Eikasía* dedicado a Richir.

de lo que Husserl nos dirá en el inquietante § 114 de *Ideas I* y al que nos referiremos en el próximo capítulo. Capítulo en el que (com)-parecerá el mismísimo Genio Maligno cartesiano o, lo que es lo mismo, la matriz fenomenológica de lo que se ha entendido como el Demonio, o, si se quiere, lo más profundo, lo menos “supersticioso” y folclórico de su representación, lo más profundo de la “intuición” que sostiene esas representaciones. Inquietantes ocurrencias del a veces hiperbólico Husserl que, como veremos, bien pudieran ser hipérboles bergaminescas (o unamunianas). Bergaminescas cosas (¡pero en boca de Husserl!) en punto a la modificación de neutralidad, en punto a su vertiginosa, hiperbólica inercia de cuodlibetalidad –neutralizar cualquier(a)- y de ubicuidad –neutralizar doquiera.

§ 3. *Unidad de biografía y pluralidad de la greguería. La originaria pluralidad de las esencias salvajes*

José Bergamín capta perfectamente en Ramón Gómez de la Serna el carácter insobornable de la *originaria multiplicidad* del disparate. Originaria multiplicidad ya ínsita en el propio término: dis-parate. Por definición no puede haber *un solo* disparate. “Disparate” dicho en singular es un mero nombre genérico. El disparate concreto es siempre *vario*, es *uno de tantos* (otros posibles y en su mayoría inopinados, ni siquiera sospechados). Así, lo dispartado –a que faltamos- es, de entrada, disparate *vario*. Eso que se nos escapa, eso a lo que no sabemos ser fieles parece, por cerca que esté, como ir a *otro ritmo*. Pero ¿cómo de otro?, ¿y cómo es que lo sé? ¿Cómo es que lo noto? ¿Por qué no me detuve, entonces, a notarlo a pie fijo? pues ¿podemos, *de veras*, asegurar que no pudimos? ¿Dónde fue *no poder* y dónde *no habernos atrevido*?

Se trata de *algo* tan múltiple y “asilvestrado” (nos dice Ramón) que ni siquiera se *compadece con* (factor de transcendencia de la greguería) ni se *compadece de* (factor de indiferencia) el tiempo de una vida pues son ritmos arcaicos, geologías transcendentales demasiado lentas incluso para el más lento de *nuestros* ritmos, el que se tomara toda una vida; pero he que se hurtan también al mínimo de “instante” de que nuestra atención es capaz pues se ofrecen, *a la vez*, bajo la forma de ritmos demasiado rápidos para el más rápido de *nuestros* ritmos. Leamos este extraordinario pasaje de la VIª de las *Méditations Phénoménologiques* de Richir:

« Tous ces termes sont l’indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes « à résoudre », et qui, en un sens, ne seront jamais « résolus », parce que, en un autre sens, leur « résolution » demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d’autres, excessivement lents, demanderaient sans doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine. »²⁵

En consonancia con este último pasaje leemos, cuatro años después, también en una última sección “metodológica” de su obra *L’expérience du Penser*, sección IV titulada “La réduction architectonique en phénoménologie”:

²⁵ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, col. Krisis, ed. J. Millon, Grenoble, 1992. p. 379.

« Fécondité étrange de la phénoménologie, dira-t-on. Étrange, sans doute, parce que abyssale, parce que le père fondateur, Husserl, est sans doute le premier qui découvrit, peut-être à son corps défendant, ce qu'était une véritable multiplicité, en termes cantorians, une multiplicité « inconsistance », intraitable par l'ontologie encore sous-jacente aux mathématiques. »²⁶

Estas originarias y desfondadas multiplicidades, estos ritmos “asilvestrados” se compadecen *menos aún si cabe* con/de el deber de unidad hermenéutica a que *nos* impetra *nuestra* propia la muerte. De ahí que estemos aquí a años luz de la autenticidad heideggeriana. A años luz *desde* una profundidad fenomenológica que es profundidad estromatológica (por retomar el término de Urbina), profundidad de una consonancia de vida con mundo que no espera, que siempre fue (lo que Richir entiende como la inmemorialidad de un pasado proto-ontológico) y siempre será (lo que Richir entiende como la inmadurez de un futuro proto-ontológico) y que, desde luego, ni nos *contempla* (tanto en el sentido de vernos como en el sentido de no tener, de “no andarse con” contemplaciones) ni, menos aún, *mira por* nuestra muerte y por los gradientes de totalización y repliegue biográfico que ésta nos impone mediante ese catalizador autoaperceptivo que es el miedo.

No hay, al albur del encuentro con la greguería, esencialidad propia y menos aún esencialidad *una*. La greguería es ese albur. Puro albur. Refresca y aligera. Nos permite descansar de nosotros mismos. La muerte, fuera de juego, no es ya piedra de toque de ningún sentido, de ningún proyecto de sentido azuzado por su anticipación y obligado a ser *uno*.

Lo que hay, de entrada, son esencialidades irreductiblemente múltiples: multiplicidad en plétora de esencias salvajes, la plétora de esencias salvajes a que se refiere Richir, fiel, en esto, a Merleau-Ponty²⁷. Estas esencias salvajes tienen la particularidad estructural de ser esencias transcendentales (“rayos de mundo” dice el Merleau-Ponty de las notas de trabajo de *Le Visible et l'Invisible*). Esencias pero en sentido propio, es decir: esencias esenciantes (Lévinas habla, a veces, de “*essance*”²⁸). ¿Qué se quiere decir con ello? Pues que, en esto, tanto Richir como Merleau-Ponty (y antes Fink en el abismal § 9 de la *VIª Meditación Cartesiana*) son enteramente consecuentes con el giro transcendental de la fenomenología. Quiere decirse, nada más y nada menos, que esos “objetos” que son las esencias salvajes (o las greguerías) albergan la complejidad estructural (mentada al principio de este trabajo) de incluir *cada vez* una parte concrecente transcendental. He aquí, una vez más, la intrincación estructural de las cosas mismas de la fenomenología, de los fenómenos fenomenológicos. Quiere decirse que son

²⁶ Marc Richir, *L'Expérience du penser*, Krisis, J. Millon, Grenoble, 1996, p.470.

²⁷ Se puede consultar, a este respecto, el excelente trabajo, presente en este mismo número de *Eikasia*, de Rita Peritore sobre las esencias salvajes en Merleau-Ponty, y la fecunda lectura que hace Richir del fenomenólogo francés.

²⁸ Debo a Thomas Maurice el haberme llamado la atención sobre este interesantísimo punto. Así, Lévinas, en la nota preliminar de *Autrement qu'être. Au-delà de l'essence* considera la posibilidad de usar o haber usado el término “essance”: “La note dominante nécessaire à l'entente de ce discours et de son titre même doit être soulignée au sein de ce livre, bien qu'elle soit souvent répétée au cœur de l'ouvrage : le terme essence y exprime l'être différent de l'étant, le Sein allemand distinct du Seiendes, l'esse latin distinct de l'ens scholastique. On n'a pas osé l'écrire essance comme l'exigerait l'histoire de la langue où le suffixe ance, provenant de antia ou de entia, à des noms abstraits d'action. On évietra soigneusement d'user du terme d'essence et de ses dérivés dans leur emploi traditionnel. Pour essence, essentiel, essentiellement, on dira eidos, eidétique, eidétiquement ou nature, quiddité, fondamental, etc. ».

Puede consultarse, también sobre este punto, la extraordinaria contribución de Thomas Maurice al anterior número de *Eikasia*. Efectivamente, a lo largo de su *Mon(a)de. Esquisse d'une topologie transcendante*, (*Eikasia*, n° 46) <http://revistadefilosofia.com/46-12.pdf>. Thomas Maurice realiza, de hecho, otra propuesta terminológica que, a mi modo de ver, resulta más brillante y afortunada que la del propio Lévinas: se trata del término “escence” (que podríamos traducir en castellano por “escencia”), auténtico hallazgo terminológico a cargo de este prometedor filósofo y fenomenólogo.

miríada de transcendentales (concrecentes) irreductiblemente varios, distintos y suyos. Son “*jeseinig*”, neologismo alemán que Richir opone a la *Jemeinigkei*t heideggeriana. *Jeseinigkeiten* de un transcendental (el que, querámoslo o no, la greguería, ya siempre nos ha endosado desde el momento en que la comprendemos) que es *suyo*: *el propio y apropiado a/para cada* greguería, como si cada una de ellas impusiera desde sí su timia transcendental, como si cada una llevara o incluso *fuera* no sólo “objeto” (e incluso “recóndito objeto”), sino también la concrecente timia transcendental que da acceso a sí misma. Arcana timia a la que, como sujetos in-definidos entre finitud e infinitud, nos descubrimos “transpasibles”.

Excuso decir –cumple insistir en ello– dónde queda, expuestos al arcaísmo de las greguerías y de las esencias salvajes, la unidad de la *Eigentlichkeit* heideggeriana. Donde queda, incluso, la muerte (que no la finitud). La muerte propia. Ésta queda, precisamente, puesta entre paréntesis. Nuestra *Jemeinigkei*t se pone entre paréntesis para dar paso, como nos dice Richir, a una *Jeseinigkei*t, *Jeseinigkei*t de los sentidos por hacer, *Jeseinigkei*t múltiple. Citemos *in extenso* otro pasaje más de las *Méditations Phénoménologiques* en íntima resonancia con aquello a lo que estamos apuntando:

« C’est dire [...] que toute centration des phénomènes dans une « sphère d’appartenance » (Husserl, mais aussi Heidegger) est illusoire –en un sens l’illusion transcendante du simulacre ontologique, ou c’est dire, en d’autres termes, que l’auto-aperception concrète du soi incarné, du soi phénoménal dans sa facticité, est irréductiblement décentrée, en porte-à-faux indéfini par rapport à elle-même, originairement distordue par non-coïncidence réciproque de son dedans et de son dehors, et donc qu’il y a en quelque sorte, en « son » phénomène, « autant » de paraître lui « appartenir » que de paraître ne pas lui « appartenir » en propre, « autant » de *Jemeinigkei*t que d’anonymat phénoménologique –et c’est ce qui rend définitivement impropre l’expression heideggerienne de « possibilité propre » ou de « possibilité la plus propre », qui relève seulement du champ des déterminités symboliques.

Cela signifie que je ne viens m’incarner concrètement dans mon auto-aperception que comme champ de possibilités ontologiques d’exister qui ne sont telles que de s’inscrire, toujours déjà et pour toujours, dans le champ plus vaste de transposibilités indéfinies de facticités. Cela signifie aussi, corrélativement, que le monde, dans l’illusion transcendante de sa *Jemeinigkei*t exclusive, n’est en réalité, nous l’avons déjà indiqué à maintes reprises, que l’implosion ou la condensation, par centration impropre et exclusive, d’une pluralité phénoménologique originaire de mondes ; et tout aussi corrélativement, qu’il n’y a pas, en réalité, d’autres phénomènes que des phénomènes de monde».²⁹

Que la greguería nos toque, que nos sobrecoja tan profundísimamente, tiene que ver con el hecho de que comparta la *estructura (mereológica)* de la concreción fenomenológica, a saber, tiene que ver con el hecho de traer consigo, la greguería, esa constricción de timia a que nos somete, el transcendental *suyo* con el que domeña y sobrepuja, desde una latitud directamente transcendental y no simplemente objetual, cualquier transcendental

²⁹ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, op. cit. pp. 121-122.

nuestro, y más aún cualquier transcendental mediado por las autoapercpciones mundanizantes, es decir, cualquier transcendental mediado por esa obcecación de *Eigentlichkeit* en consonancia con la muerte propia. La greguería se mofa de nuestra propia muerte y nos pone en consonancia con algo muy recóndito pero no por ello menos *particular*, no por ello menos despojado de una *particularísima quiddidad*³⁰. Nos pone a vivirla a ella, a ella-vivirla, a ella-transcendental-méonticamente-serla (en transitivo) de espaldas a nuestra propia muerte: sernos de *esa* greguería, engreguerizándonos a expensas de muerte (y proyecto propio) y al albur de *esa* (y no otra: matiz de particularidad) greguería. Ese no mirar siquiera por nuestro proyecto propio, recortado bajo el fondo de la anticipación de nuestra propia muerte es, precisamente, lo que nos *resarce*, lo que, precisamente por ser *otro* su ritmo, nos refresca, nos saca de nosotros, nos “desobceca”³¹ como nos dice Ramón. Todo esto ocurre cuando *contraemos* –casi podríamos decir- una determinada greguería, cuando nos sorprendemos contagiados por ella:

“La greguería resarce, consuela, es un refrigerio inesperado. Sacia como un cuscurro de pan entre panes y panes, o como un vaso de agua entre la sed falsa de los negocios o de las especulaciones incurables”.

Esas inercias transcendentales *suyas* a que nos impetran las greguerías, esa suerte de curvaturas inducidas en “nuestro” transcendental no bien nos acercamos a la “singularidad absoluta” que es cada una de ellas, esos “disparaderos” –digamos en homenaje a Bergamín- múltiples, que son toboganes de vida nueva pero no cualquiera, eso precisamente es lo que R. Gómez de la Serna mienta, esta vez en el *Prólogo a las Novelas de Nebulosa*³², como las “ortopedias del vivir”:

“El que sea una novela de la nebulosa no quiere decir que tenga nebulosidades³³, pues he intentado entrar en las sombras de la antemuerte y descubrir no por prurito de novedad ni de originalidad cosas ortopédicas del vivir.”

La greguería *no es objeto sino concrecencia*. He ahí lo que hay que retener. Por eso es, ya desde el punto de vista estructural, una *Sache* fenomenológica. Concrecencia de horizontes de mundo, vida y tiempo que acaso no sean los nuestros.

Hacerse a esas partes concrecencias que cada greguería nos endosa es precisamente lo que Richir entiende por “modificación en *phantasia*”, pero donde esa *phantasia* poco tiene de las imágenes que nuestra imaginación puede montarse, y en las que alcanza aún, mal que bien, a reconocerse, cuando no a engañarse. Puede que a la luz

³⁰ La profundidad proto-ontológica o afectiva (diría Richir) no va aquí de la mano de una suerte de desleimiento en la determinación.

³¹ “La greguería desobceca, la greguería es matar a su tía, la greguería es el nombre más apropiado de las cosas, la greguería es revolución serena y optimista del pensamiento”. O también: “La greguería resuelve las hinchazones con que todo se hinchaba.”

³² Ramón Gómez de la Serna, en el *prólogo* al grupo de novelas conocido como “novelas de nebulosa”. Este prólogo fue publicado en 1946 al frente de *El hombre perdido*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962, pp. 7-17. La denominación “novelas de nebulosa” también agrupa, al parecer del propio Gómez de la Serna, otras novelas como *El incongruente* (1922) o *El novelista* (1923).

³³ Las greguerías son “oscuras y distintas” si retomamos aquí el uso fecundísimo que Ricardo S. Ortiz de Urbina hace de la clasificación de Baumgarten. Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “L’obscurité de l’expérience esthétique”, en *Annales de Phénoménologie* n° 10, Amiens, 2011. Cuando Bergamín habla de «claro y difícil», que así titula una recopilación de textos, se refiere, en el fondo, a lo mismo, al mismo nivel de experiencia. La contradicción es sólo aparente.

de la genial distinción husserliana entre *Phantasia* e Imaginación (dos tipos de acto con estructura aperceptiva distinta) y al amparo del contexto de la temática que nos ocupa, cobren estas otras líneas del Prólogo a *Greguerías* de Gómez de la Serna una nueva, insospechada profundidad (la cursiva es nuestra):

“Nunca pueden ser rebuscadas. Hay que esperarlas deambulando o sentados. *Ni un paso voluntario hacia la imagen.*”

Las greguerías son cosa y afección. Pero afección *suya*. Las primeras concretudes fenomenológicas según Richir, las *phantasiai*-afecciones, también comparten esa estructura doble. Exactamente igual a como sucede con el “objeto” –bífido- que late en el fondo de una metáfora lograda³⁴.

Como Richir ha advertido con tino en su lectura del *Ensayo de estética a manera de prólogo* de José Ortega y Gasset, el fondo de la metáfora es una “*Phantasia*-afección” o “afección-*phantasia*” como a ella aconseja referirse Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Quizá “afección-*phantasia*” trabaje mejor la referencia a aquello a lo que Richir apunta cuando habla de las “*phantasiai*-affections”, y es porque la afectividad es mucho más piedra de toque de la *phantasia* (mucho más reveladora de que nos hallamos de veras ante una *phantasia* y no ante una simple imaginación indeterminada) de lo que pueda serlo ésta de aquélla. Por eso estamos, en lo esencial, de acuerdo con la sugerencia que el propio Ortiz de Urbina le hizo, recientemente, a Richir, y que incidía en ese sentido.

Hay una íntima relación entre epojé fenomenológica hiperbólica y modificación en *phantasia*. La hipérbole es el modo de inducir hasta el fondo esa modificación en *phantasia* de la subjetividad propia que permite que ésta entre en concrecencia con “objetos” de otro orden. “Objetos” que son, a su vez, concrecencias. Pero concrecencias de otro orden y que no podemos tener, por así decirlo, “a ojos vista”. De hecho, la metáfora, con su parte afectivo-*phantástica* ínsita, sería algo así como una concrecencia con la que entramos, a “nuestra” vez, en concrecencia.

Ese tipo de síntesis corresponde a las que Richir denomina, en sus *Meditations Phénoménologiques*, “síntesis pasivas de 3er grado”. En ellas se pone en juego el ámbito de la interfacticidad transcendental, y eso ocurre, precisamente, cuando hay un encuentro (pero que no hay que pensar bajo el modo de la fusión) entre las dos partes transcendentales concrecentes de un concreto absoluto. En los casos que nos han ocupado: de un lado mi subjetividad transcendental (como parte concrecente del todo subjetividad-mundo) y de otro la parte afección de una concreción fenomenológica como un *lugar más* (una *sede*) de la *chôra* que puede intercambiarse con el lugar que yo ocupo, *pero* sin que haya *fusión* de ambos. *Ambos son aquíes* absolutos.

La epojé hiperbólica richiriana es el esfuerzo de descoincidencia con uno mismo que abre indefinidamente esa transpasibilidad que estamos describiendo. Para hacerlo, *llega al extremo* de convocar al

³⁴ Remitimos a los finos comentarios que Richir, en el primer capítulo (titulado “Affection et Langage”) de su obra *Sur le sublime et le soi. Variations II*, (Mémoires des Annales de Phénoménologie, Amiens, 2011) dedica a la extraordinaria parte sobre la metáfora del *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) de José Ortega y Gasset. (*Obras Completas*, vol. I, *op. cit.*, pp. 664-680).

No menos meritorio y extraordinario es el partido que Richir ha sabido sacarle a ese texto desde su lectura de la fenomenología de la *phantasia* y de la afectividad en Husserl, y desde el establecimiento o estabilización de su idea de la *phantasia*-afección. La primera estabilización clara del concepto de “*phantasia*-afección” la logra Richir en su artículo “Pour un phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité”, *Annales de Phénoménologie*, n°3, 2004. pp. 155-200.

mismísimo Genio Maligno. Meramente convocarlo desenclava *afectivamente* lo *reell* de la vida, trastoca la cerrada dirección de la síntesis longitudinal de tal forma que eso permite concrecencias inauditas. Eso rinde la epojé hiperbólica.

La epojé hiperbólica requiere, repetimos, siquiera la (com)*parecencia* de algo así como un Genio Maligno, o requiere, al menos, que esa *parecencia*:

1. no se tome como mero contrasentido (en cuyo caso abandonamos la filosofía y la fenomenología, no le hacemos justicia a lo más profundo de lo humano, es decir, a la crítica y esencial no adherencia de la experiencia consigo misma)

2. pero tampoco, de la mano de la superstición, se convierta en firme creencia (cf. Bergamín) o, caso de la psicosis, en alucinación de evidencia (sobre todo en ese tipo de psicosis que es la esquizofrenia).

Hacia esos parajes nos dirigimos. Pero antes hemos de establecer, desde la luz que hemos ganado en punto a las concretudes fenomenológicas, el lugar del fenomenologizar como matriz de la teoría transcendental del método. Sólo entonces cabe plantear la cuestión de las concrecencias hiperbólicas y la coalescente (como de amenaza que ronda) cuestión del Genio Maligno.

2. PARECENCIA DEL GENIO MALIGNO Y CONCRECENCIAS HIPERBÓLICAS

Eso que nimba nuestro quehacer y que nuestro quehacer, quiéralo o no, ya siempre está atravesando, son las concretudes fenomenológicas, las concretudes fenomenológicas de que nuestra vida transcendental está tejida, y que han de pensarse a sobrehaz de vida transcendental; vida que las más veces está, obviamente, obliterada por la actitud natural: obliterada *como transcendental* y *como vida*.

Esas concretudes (las cosas mismas a que la fenomenología ha de ir) se sienten, decíamos, cuando pasamos por ellas, cuando, de un modo *otro* y mal que bien, somos de ellas o, hasta cierto punto, nos hacemos a ellas. Pasamos en irremediable desajuste, desacordados. Notamos que por ellas pasamos porque *nos cambian el paso*. Aunque no del todo; sólo lo suficiente como para notar que encabalgamos algo más que nuestro propio paso, paso propio que, de otro modo, ni siquiera notaríamos cambiado, trastabillado.

De esto último habremos de sacar, enseguida, importantes consecuencias. Y lo haremos no ya, como hasta ahora, situándonos del lado de la teoría transcendental de los elementos, sino del lado de la teoría transcendental del método (lo cual será motivo para aclarar el sentido de ambas nomenclaturas).

§ 4. *Del lado de la teoría transcendental del método: el desajuste no esquemático como matriz de la teoría transcendental del método*

Efectivamente, sin ese desajuste recíproco entre nosotros mismos y las concretudes no las *gnotaríamos*³⁵ siquiera. Permanecerían *ignotas* si *nos hiciéramos de inmediato* a ellas. Y a nuestro paso (siempre demasiado

³⁵ Neologismo de Zubiri que nos parece interesante recuperar aquí. Zubiri habla a veces de las notas de la talidad como lo *gnoto*.

rápido y/o demasiado lento) punzan como un nervio de nuestra *Leiblichkeit*; algo de la “agilidad del pensar” (la expresión es de Fichte³⁶) se ve sutilísimamente trabado o contrarrestado, y en ese desajuste se revelan como concreciones, revelando, al tiempo, *ese desajuste mismo*. Desajuste que es el hecho inconcuso de nuestra no coincidencia con las cosas de la experiencia, e incluso con la propia experiencia, desajuste que es cifra tanto de nuestra incardinación simbólica (y no sólo fenomenológica) como de nuestra inalienable libertad.

Libertad *incluso respecto de* lo fenomenológico. Richir insiste, por caso, en que lo propio de lo humano reside en una fundamental no adherencia (evidentemente no siempre actualizada) respecto de la experiencia (e incluso respecto de lo que él llama “esquematismo fenomenológico”). Se trata, por lo tanto, de una libertad que no siempre está empuñada en los niveles más arcaicos de la experiencia. Ahora bien, *incluso* en esos niveles hay *virtual* des-coincidencia, desajuste (“*écart*”). Si bien no hay libertad en primera persona, sí hay *matriz de libertad* (fenomenológicamente atestada –como tal matriz- en la experiencia de lo sublime), y la hay –repetimos- no sólo respecto de las particiones simbólicas en que nos movemos, *sino también* respecto de lo más arcaico, así sea enteramente fenomenológico (aquí en el sentido de pre-simbólico o pre-instituido). No otra cosa vio Kant en la experiencia de lo sublime.

El bemol sobreanotado (volveremos sobre el particular) de que (acaso no) quepa una titularidad de esa libertad en ciertos niveles arquitectónicos, de que acaso no haya tiempo para habilitar, en ciertos registros, algo así como una empuñadura de yo o desde el yo, es un problema que se deja declinar de modo muy fecundo a la luz de un concepto finkeano sobre el que la prolija (y altamente prescindible cuando no directamente nociva) bibliografía secundaria fenomenológica ha pasado de puntillas, a saber, el concepto de “anonimato fenomenologizante”. Dicho de otro modo: hay matriz de desajuste respecto de lo fenomenológico (lo que Richir llamará “el desajuste no esquemático *dentro del* desajuste esquemático”) en régimen de anonimato fenomenologizante.

El anonimato fenomenologizante es la cifra de una matriz de libertad, propia de lo humano, que devendrá luego, arquitectónica abajo (si situamos “arriba” lo arcaico), en libertad imputable, libertad en titularidad. Ese anonimato fenomenologizante matricialmente dará lugar a una libertad en primera persona, a su confirmación performativa. Todo está en comprender que esa confirmación performativa está *espectralizada*, es decir arquitectónicamente desplegada y diferida. Ese diferir arquitectónico (temporalización de una diferencia arquitectónica) es muy distinto a un diferir por diseminación según lo entiende Derrida, y donde la multiestratificación de la experiencia dista mucho de estar pensada a fondo: la fenomenología se sitúa, aquí, en las antípodas de la deconstrucción.

Nos hemos permitido un meandro a la vera del curso principal del texto. Tratemos de comprender su pertinencia pues será importante para lo que sigue, trezado como está según un vaivén muy particular y cuya nominación adelantamos: vaivén entre teoría transcendental del método y teoría transcendental de los elementos.

³⁶ La recoge y comenta Richir en un largo artículo (titulado “Hyperbole et Malin Génie”), artículo aún inédito, y de próxima publicación. Presumiblemente en el próximo número de *Annales de Phénoménologie*. Por lo demás, y en relación a la temática que enceta este párrafo, remitimos por anticipado, de un lado, a la imponente parte dedicada a la interpretación richiriana de Fichte que Sacha Carlson ha incluido en su tesis. De otro, a las investigaciones en curso de Iván Galán Hompanera sobre la profundísima (mucho más de lo que suele pensarse) asimilación que hace Husserl de Fichte, y que se verán en parte atestadas por el volumen de husserliana, de inminente publicación, que el Archivo Husserl de Lovaina ha preparado con manuscritos tardíos sobre ética, teleología, y metafísica. Un título provisional del tomo es “Grenzprobleme der phänomenologischen Philosophie. Instinkt- und Trieblehre, Teleologie, Theologie, späte Ethik”.

Preguntémosnos pues: ¿de qué *tipo* de meandro se ha tratado? Repito que no es baladí preguntárselo toda vez que incidiremos en meandros que, *precisamente*, serán del mismo *cariz* del que acabamos de holgar. El de un meandro que, de habérselas con concretudes fenomenológicas, pasa a *habérselas con ese habérselas*. Es un tipo de meandro que, prolongando la metáfora de un río o de un curso de agua, algo tiene de contracurso o contracorriente. Fink lo llamó “teoría transcendental del método”, recuperando, para la fenomenología, esa última parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant (de la que Heidegger, por cierto, hace poco menos que caso omiso³⁷) y de la que, en un contexto no estrictamente fenomenológico, tanto partido ha sacado Frank Pierobon en sus extraordinarios estudios sobre Kant³⁸.

La genialidad de Fink en este punto consiste en haber generado una declinación propiamente fenomenológica de la teoría transcendental del método kantiana. Fenomenológicamente declinada, la teoría transcendental del método (una de cuyas “partes³⁹” sería la arquitectónica *fenomenológica* (o las arquitectónicas fenomenológicas)) se pregunta por el quehacer filosofante y fenomenologizante, y no tanto por las concretudes fenomenológicas. Ahora bien, se hace cuestión de ello *concretamente*: tal y como esa pregunta surge y se espacia, toma cuerpo y holgura, aderezo, en el yo transcendental con arreglo a esa escisión –“Spaltung” nos dice Fink– llamada yo fenomenologizante, particularísimo derrotero de la *Leiblichkeit* de la vida transcendental, inaudita filigrana de *Leiblichkeit* en el seno de la meóntica de la vida transcendental, suerte de meóntica a la segunda potencia. En efecto, Fink nos dice, en su genial *VIª Meditación Cartesiana*, que mientras el yo transcendental se desvela, una vez hecha la reducción, como el auténtico en sí (en detrimento del mundo interpretado por la actitud natural), en sí que es para sí (que se sabe en sí), el yo fenomenologizante es, en cambio, puro para sí: no se recoge en ser alguno, ni siquiera en la concreción meóntica de lo transcendental.

Por lo demás, ese exponente de la vida transcendental que hace que la subjetividad transcendental acceda a sí misma *como transcendental* constituye un determinado quehacer, un quehacer fenomenologizante que no es constitutivo ni directamente⁴⁰ transcendental. Mediante este quehacer fenomenologizante se revela la esfera de lo transcendental. La vida transcendental se revela a sí misma, adviene a sí a través de este contra-movimiento fenomenologizante, lo cual, dicho sea de paso, le parece, a Michel Henry, poco menos que un disparate (así lo denuncia en su obra *Incarnation*⁴¹). Digamos que el fenomenologizar (según sus modalidades varias:

³⁷ Y ello con nefandas consecuencias, como agudamente ha puesto de manifiesto Frank Pierobon en el importantísimo artículo “Le malentendu Kant/Heidegger”, in *Epochè*, n° 1 (número dedicado a la cuestión: “Le statut du phénoménologique”) pp. 127-202. También pueden consultarse las obras de Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (col. Krisis, Millon, Grenoble, 1990), y *Système et représentation*. (Col. Krisis, J. Millon, Grenoble 1993).

³⁸ El propio Richir reconoce, al principio de sus *Méditations Phénoménologiques*, op. cit. que esa inspiración le viene de Pierobon.

³⁹ Y habrá que ver cuál es el sentido mereológico de “parte” en el seno del vector en que consiste la teoría transcendental del método. Hemos avanzado una hipótesis sobre el particular en Pablo Posada Varela, *Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir.pdf* (Eikasía n°40, 2011).

⁴⁰ A pesar de poder serlo *indirectamente*, a través de lo que Fink denominará “mundanización impropia” o “secundaria”. Hay una interesantísima conversación con Husserl y Fink sobre este punto (primero con ambos, luego con Fink a solas) recogida por Dorion Cairns en sus *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

⁴¹ Cf. Michel Henry *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Ed. du Seuil, 2000. Este disparate –le concedo a Michel Henry la apariencia de disparate que esto tiene– constituye, a mi parecer, una auténtica genialidad de Fink, algo que vio con más claridad y consecutividad que el propio Husserl, genialidad en la que creo que se embosca algo muy profundo, todavía inexplorado, en la comprensión tanto de la reducción como del mundo o del par concrecencia vida-mundo. Con todo, reconozco el valor del gran libro que es *Incarnation*, así como la importancia y originalidad de la posición fenomenológica de Henry y, a mi parecer, el carácter imprescindible de su entera obra. O, dicho de otro modo, la riqueza enorme que gana cualquier problema fenomenológico cuando se incluye, así sea para criticarla, la originalísima posición de Henry. La posición de Henry es, al menos, una posición, y, sobredimensionados o no, exagerados o no, su fenomenología alberga auténticos hallazgos. Merece pues siempre ser tenido en cuenta.

fenomenologizar reductivo, eidético, regresivo, progresivo, constructivo) constituye la concreta articulación del “para sí” de la vida transcendental, el para sí (fenomenologizante) que adereza su en sí (transcendental); mentábamos a Fink más arriba, recordando cómo la vida transcendental es “en y para sí”.

§ 5. *Anonimato transcendental y anonimato fenomenologizante*

Ahora bien, resulta que el propio *para sí* fenomenologizante se escapa a/hacia/de sí mismo *como* para sí, se mueve más rápido de lo que la teoría transcendental del método (teoría de los movimientos fenomenologizantes) puede registrar. Estas filigranas del para sí fenomenologizante con que el fenomenologizar ya siempre se ha rebasado de continuo (sin que este rebasamiento tenga soporte ontológico ninguno: recordemos que el fenomenologizar carece de en sí, es puro para sí; o, dicho de otro modo, su “en sí” cae de nuevo a ser la propia subjetividad transcendental) se le escapan a la propia teoría transcendental del método. No es a seguirlos del todo; aún menos a anticiparlos. El fenomenologizar se hurta a sí mismo no bien se pone a hacer teoría transcendental del método: no se va a sí mismo en los alcances. Sólo parcialmente. Este retraso, suerte de huella anticipada de su movimiento, extraña sombra antecedente que irremediablemente le precede, no es otra que –lo adelantábamos más arriba y habremos de explicitarlo enseguida- el de su “anonimato fenomenologizante”; anonimato intra-reductivo y absolutamente *sui generis*. No se trata del anonimato transcendental, el de un *Fungieren* constituyente que constituye y hubo instituido sin asistir a su obra. Se trata de un anonimato *del* reducir y *en el* reducir.

Ese retraso –no está de más recordarlo- es el que la teoría transcendental del método trata de recuperar. De hecho, ese retraso es su tema, es lo que, en propio, le da un espesor a la teoría transcendental del método a pesar de ser ésta, formalmente, autoreferente. Se trata de una autoreferencia diferida, y el factor de este espesor y “difiriencia” reside, precisamente, en ese retraso de la teoría transcendental del método respecto del anonimato fenomenologizante. Del mismo modo que el *anonimato transcendental* aporta, en cierto modo, el material de trabajo de la teoría transcendental de los elementos o “fenomenología transcendental” tal y como suele entenderse, el *anonimato fenomenologizante* –el retraso del fenomenologizar respecto de sí mismo- es la oscuridad por desentrañar que constituye el material sobre el que muerde la teoría transcendental del método, sobre el que va ganando, lento a lento, claridad.

El fenomenologizar ya siempre se ha puesto en juego a ciegas, ya siempre ha hecho un(o o varios) (contra-)movimiento(s) un punto antes de que hayamos podido irle en los alcances. Se trata de un anonimato que ha de explicitarse reducción-adentro, es decir, que no tiene *directamente* que ver con la constitución del mundo. Este anonimato es, a fin de cuentas, *el* tema de la teoría transcendental del método. Amanece, como decíamos, *con* la reducción y sólo tiene sentido *en* la reducción o *en relación a* la reducción. Eso sin perjuicio de la insituabilidad del *incipit* de la reducción, de su *fiat* como dice Husserl en varios textos de Hua XXXIV. Se trata pues de un anonimato interno a la explicitación de la constitución transcendental (que acomete la teoría transcendental de los elementos). No es lo implícito (anonimato transcendental o fenomenológico: las síntesis pasivas, por ejemplo) que explicita el

No cabría decir lo mismo de alguno que otro ilustre contemporáneo y compatriota suyo.

fenomenologizar, sino antes bien lo implícito *de* ese movimiento mismo de explicitación, lo implícito *de* la práctica reductiva misma (y no las implícitas constituciones que desentraña la propia reducción).

§ 6⁶⁶. *Primera comparecencia del Genio Maligno*

En este anonimato fenomenologizante también se emboza, como veremos, el Genio Maligno. Son los oscuros y recónditos andurriales por los que el Genio Maligno nos ronda y, en ocasiones, hostiga. ¿Cómo? Desviando el sentido, o vaciándolo de pertinencia, volviéndolo caduco y huero, tornando los entusiasmos, las ilusiones (entusiasmadas), en meras –e ilusorias- ilusiones: simples quimeras⁴². El Genio Maligno amortaja de antemano la *Lebendigkeit* de las *Sinnbildungen*. No las cambia en sus contenidos; antes bien hace algo sutilísimo (no sabemos qué⁴³) que las vuelve *caducas de antemano*, que, sin matarlas (lo cual sería mucho hacer y un hacer demasiado directo para el Genio Maligno), nos las *muere*. En lo más inspirado de su diabólica “industria” (por retomar el término cartesiano), ya ha le ha tallado a medida el ataúd a toda nueva *Sinnstiftung*, y todo un punto antes de nacer. De repente, todo sentido nos nace muerto y como a trasmano en lo más profundo de su incoación, con arreglo a una traspolación que no se deja localizar dóxicamente, sólo afectivamente, y bajo el signo de un desencanto, de una suerte de creación que se nos vacía de entusiasmo en las manos.

Es como si el Genio Maligno se hubiera apropiado la incoación de la modificación de neutralidad y, sin tocar los contenidos (recordemos que la modificación de neutralidad es una modificación conforme⁴⁴) los vaciara de fuerza, los volviera, como nos dice Husserl en el célebre § 114 de *Ideas I* dedicado a la modificación de neutralidad “contra-nóemas”, “contra-esencias” y “sombras de acto” (“*Schatten von einem Akte*”):

“Todo cogito tiene una contrafigura exactamente correspondiente de tal índole que su nóema tiene su contranóema exactamente correspondiente en el cogito paralelo.

⁴² Esta virazón de entusiasmo a quimera, ínsita en el sentido español de “ilusión”, está muy presente en los poemas de Antonio Machado. De hecho, “quimera” es una palabra que se repite en varias ocasiones en los poemas de *Soledades y Galerías*.

⁴³ Como nos dice A. Machado de la figura de la Muerte en ese poema en que evoca la muerte de Leonor. El poema “CXVIII” de *Campos de Castilla*: “[...] / Se fue acercando a mi lecho / -ni siquiera me miró-, / con unos dedos muy finos / algo muy tenue rompió. / Silenciosa y sin mirarme / la muerte otra vez pasó / delante de mí. ¿Qué has hecho? / La muerte no respondió”.

Evidentemente, otro tema apasionante estaría en distinguir (todo lo claramente que se pueda) las matrices fenomenológicas de esa figura de la muerte y de la figura del Genio Maligno. Y bien lo supo o intuyó Husserl, de cuya pared, frente a la mesa de trabajo, colgaba una reproducción del *Ritter, Tod und Teufel* de Durero. Muerte y Genio Maligno no son lo mismo ni acaso (se) jueguen en los mismos quicios, a pesar de que, a veces haya traspolaciones.

En García Lorca, la Muerte cobra caracteres propios del Genio Maligno, por ejemplo en la célebre “Canción del Jinete”, caracteres de malignidad y astucia que hacen que nos avengamos a sus propósitos en virtud de nuestro esfuerzo por querer evitarlos. El “Duende”, en cambio, no tiene, en Lorca, ese matiz de malignidad diabólica. Es más bien lo que, incomodando, permite una creación, la exaspera (cf. el precioso ejemplo de Goya en esa conferencia de Lorca “Juego y teoría del Duende”, a que volvemos a hacer alusión más adelante en estas páginas).

⁴⁴ Aunque esto, si bien se piensa, no está tan claro. Si nos referimos al extraordinario texto n°20 de *Hua XXIII*, comprobamos que hay una neutralidad espontánea, una neutralidad propia, por ejemplo, de la *reine Phantasie* y que, cuando es pasivamente “ejecutada” por *versunkenes Ich* sí es *reduplicable* (aunque sólo una única vez), contrariamente a lo que pasa con la neutralidad como modificación conforme que, como sabemos, no es (a diferencia de la modificación por imaginación) iterable. Este matiz en la neutralidad (que distingue neutralidad espontánea de la *Phantasie* y neutralización de una *doxa* como modificación conforme) es esencial para comprender la diferencia entre “*Phantasie*” e “*Imagination*” o, si se quiere, la diferencia entre “*Phantasie*” y “*Einbildungskraft*”, término, éste último, que, en Husserl, es prácticamente sinónimo de “*Imagination*”. Dicho esto de pasada y mal que les pese a algunos heideggerianos demasiado entusiastas con *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger ni rozó siquiera la profundidad y el particularísimo tipo de concretud que se esconde en lo que Husserl entendía por “*Phantasie*”; lo que Husserl está tratando de pensar ahí es algo radicalmente nuevo en la historia de la filosofía; es de hecho, las más veces, una intuición que se le escapa). Para una explicitación de estos dos tipos de neutralidad, cf. Pablo Posada Varela : [Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir "Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime.pdf](#) (Eikasía n°34, 2010) sobre todo las pp. 440-444.

La relación entre los "actos" paralelos consiste en que uno de los dos es un "acto *real*", el *cogito* es un *cogito* "real", "*realmente ponente*", mientras que el otro es la "*sombra*" de un acto, es un *cogito* *impropiamente tal*, un *cogito* no "realmente" ponente. El uno efectúa realmente, el otro es el mero espejismo de un efectuar."⁴⁵

Husserl, en paralelo a este texto de *Ideas I*, llevaba ya tiempo confeccionando lo que luego, junto a Langrebe, ambos recogerían bajo el rótulo de *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, grupo de manuscritos de los que, afortunadamente, parece que pronto habrá una edición. El texto nº15 de Hua XXIII está, en su mayor parte, sacado de ese proyecto de publicación. Hay partes, en ese texto, donde se estaba cocinando lo que luego, en *Ideas I*, tratará de presentarse como doctrina en punto a la modificación de neutralidad. Hay por ejemplo, en el texto nº15, una fluctuación en la terminología (que luego se estabiliza en *Ideas I*) para captar la conciencia neutral. Una fluctuación entre los pares "Axiose" - "Inaxiose" / "Axiose" - "Anaxiose" de un lado, y "Aktualität", "Inaktualität" de otro. Esta última distinción será ya, en el § 115 de *Ideas I*, claramente distinguida de la modificación de neutralidad. Todo ello se hace en la continuidad del impresionante esfuerzo analítico que pone en juego Husserl para deslindar la inaudita *especificidad* de la modificación de neutralidad. Esfuerzo que ya arranca desde los §§ 109 y 110 en que distingue la operación de neutralización de las operaciones de duda, de negación o de suposición. Éstas no serían sino *modalizaciones* dóxicas (y no *modificaciones*; de ahí que, por ejemplo, quepa aplicar la modificación de neutralidad sobre, por caso una modalización dóxica de duda o un entero tramo de modalizaciones). Los primeros textos editados en Hua XXXIV han añadido detalles interesantísimos atinentes a esta problemática.

Los conceptos de "Axiose" o "Inaxiose" (donde aparece claramente el contexto teórico propio de los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*⁴⁶) desaparecen de estos párrafos de *Ideas I*, pero son el claro trasunto de esta modificación de neutralidad que no es acto de veras sino sombra de acto, que no vive de veras en los actos ni *está a* las cosas que pone, sino que se limita a transportarse cabe ellas en el mero pensamiento⁴⁷, como quien las toca no de forma efectiva⁴⁸, sino fantasmáticamente, con desgana o indiferencia (o incluso desesperanza)⁴⁹, y por medio de

⁴⁵ Edmund Husserl *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1949, 1993. p. 270.

El texto original dice:

"Zu jedem cogito gehört ein genau entsprechendes Gegenstück derart, daß sein Noema in dem parallelen cogito sein genau entsprechendes Gegennoema hat. Das Verhältnis der parallelen "Akte" besteht darin, daß der eine von beiden ein "wirklicher Akt" ist, das cogito ein "wirkliches", "wirklich setzendes" cogito, während der andere "Schatten" von einem Akte, ein uneigentliches, ein nicht "wirklich" setzendes cogito ist. Der eine leistet wirklich, der andere ist bloße Spiegelung einer Leistung." (Hua III/1 259).

⁴⁶ Saludamos desde la más profunda admiración el interesantísimo trabajo de exégesis que de estos textos lleva años haciendo Antonio Ziriñ. También la prometedora tesis que sobre estos textos y asuntos de la afectividad prepara Ignacio Quepons.

⁴⁷ "Los casos se distinguen, pues, radicalmente porque la correspondiente protodoxa es, o una protodoxa real, una creencia creída realmente, por decirlo así, o bien su inerte contrafigura, el "mero pensar" (en el ser puro y simple, en el ser posible, etc.)." *Ideas I*, trad. esp. cit. pp. 271-272.

⁴⁸ "Es scheiden sich nun die Fälle radikal dadurch, daß die jeweilige Urdoxa entweder eine wirkliche ist, sozusagen ein wirklich geglaubter Glaube, oder aber sein kraftloses Gegenstück, das bloße "sich denken" (von Sein schlechthin, Möglichsein usw)". (Hua III/1 261).

⁴⁹ Acaso porque no las puede tocar, como les pasa a los muertos en vida, a los fantasmas; he ahí temáticas muy presentes en Unamuno –por ejemplo en *Niebla* (de cuyo prólogo ha hecho Richir, por su lado, una lectura muy profunda)- o, desde luego, en Bergamín. Por otro lado, podemos referirnos al extraordinario texto de Yasuhiko Murakami, "Sobre la disociación en el momento de la experiencia traumática" publicado en el número 9 de *Investigaciones Fenomenológicas*, http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/10_MURAKAMI.pdf y que habrá de resonar, en relación con estos inquietantes párrafos de *Ideas I*, en el contexto de una continuación parte de este artículo.

esa sombras de acto que lo son de sombras de posiciones (“*Schattensetzungen*”)⁵⁰.

Cosa distinta es que luego la neutralidad pueda ser re-investida de interés teórico cuando se 1. universaliza en la epojé (primer paso al límite, y que estudian a fondo algunos manuscritos recogidos en Hua XXXIV) y, a su vez, y como parte de la epojé, 2. pasa a formar parte del acto y proyecto global de la reducción (segundo paso al límite, tocante, esta vez, a la epojé, y sólo indirectamente⁵¹ a la modificación de neutralidad). De este modo, el acto global de la reducción le transmite a la infinita *desgana* e *indiferencia* (ambas cosas laten en el sentido de “*Inaxiose*”) de la pura neutralidad otra teleología, una teleología (la de la fundamentación absoluta bajo la especie de la elaboración de la fenomenología trascendental) que ya no es, evidentemente, la teleología neutralizada de la posición dóxica, sino que, precisamente, saca partido de la neutralización de esa teleología *Geradehin*, la de la constitución de mundo.

Es como si el Genio Maligno se inmiscuyese en los quicios más profundos y a trasmano de la vida trascendental⁵² para instilar, moviendo ignotas *palancas*, una neutralización anterior a toda voluntad e incluso conciencia, la neutralización que corresponde a la pura desesperanza, irrecuperable para cualquier teleología, perdida de antemano para cualquier entusiasmo (e incluso contaminante de cualquier entusiasmo, desentusiasmante, no tanto nada pura cuanto “voluntad de nada” como nos dice Bergamín del Demonio⁵³).

Desde esa franja a trasmano del anonimato fenomenologizante mueve sus hilos el Genio Maligno, acciona sus “palancas”. Acaso esas mismas palancas (“*Hebel*”) de que nos habla Husserl en la 3ª *Investigación Lógica* cuando nos dice, de los conceptos de “todo” y de “parte”, aún faltos de elucidación, que han de servir “en cierto modo de palanca” (“als Hebel dienen müssen”). Y quizá –dejémoslo para el trabajo que seguirá a éste- la malignidad del Genio Maligno pueda tener también una descripción mereológica y la mereología, aparte de un uso fenomenológico y arquitectónico (concretizante o concrecente), lo tenga también, por así decirlo, “diabólico” (desconcretizante y contra-concrecente), suerte de matriz fenomenológica de lo que sería el uso metafísico y sistemático sobre el que nos detendremos en la parte final de este artículo.

En cualquier caso, será fundamental para esto que sugerimos aclarar el uso de “Hebel” que hace Husserl en la 3ª *Investigación Lógica*. A eso nos dedicaremos en la segunda parte de este trabajo. Ahora bien, sostenemos, de entrada, que no es casualidad el uso de ese término, aquí, en relación con el Genio Maligno. No lo es si tenemos presente lo que más arriba dijimos sobre el anonimato fenomenologizante, y sobre cómo el Genio Maligno azuza desde esa franja. Todo esto se entenderá, más adelante, cuando establezcamos la relación entre esa “palanca” que es la mereología y el fenomenologizar (como quehacer arquitectonizante), cómo el Genio Maligno mueve sus hilos y

⁴⁹ Cf. el texto de Yasuhiko Murakami en *Investigaciones Fenomenológicas*. También, evidentemente, sería interesante establecer, desde estas coordenadas, un diálogo con el tratamiento fenomenológico que de la cuestión de la desesperanza viene haciendo, desde hace tiempo, Miguel García-Baró. De la desesperanza en su constelación con la difícilísima problemática del dolor (propio y ajeno) y de lo que sería el dolor máximo: no tanto la desesperanza propia cuanto la desesperanza vista en el prójimo (y nuestra ineludible parte de responsabilidad en la cristalización –y sostenimiento- de la desesperanza en el otro).

⁵⁰ “De antemano está, pues, prescrito [modifico aquí la traducción] en la esencia de *toda vivencia de conciencia un conjunto fijo de posiciones de ser potenciales, y, según la índole que tenga de antemano la conciencia respectiva, un campo de posibles posiciones reales o de posibles “sombras de posiciones” neutrales.*” Ideas I, trad. esp. cit. p. 272.

⁵¹ “Von vornherein ist also im Wesen jedes Bewußtseinserebnisses⁴⁵ ein fester Inbegriff potentieller Seinssetzungen vorgezeichnet, und zwar, jenachdem das betreffende Bewußtsein von vornherein geartet ist, ein Feld möglicher wirklicher Setzungen oder möglicher neutraler “Schattensetzungen””. (Hua III/1 261).

⁵² Como parte remota o mediata diría Husserl en la terminología de la 3ª *Investigación Lógica*.

⁵³ En una segunda parte de este artículo trataré de mostrar con precisión (precisión que quisiera que fuese mereológica) cómo y en qué quicios.

⁵⁴ J. Bergamín. *La importancia del demonio*, Siruela, Madrid, 2000, 2006.

acciona sus palancas precisamente desde ese anonimato fenomenologizante que nos es, indefectiblemente, siempre a trasmano. El anonimato fenomenologizante infarta, en la *Spaltung*, una irremediable fragilidad que nos expone *de parte a parte* al Genio Maligno o, lo que viene a ser lo mismo, a las varias formas de reificación psicótica de esa *Spaltung* y que, no hace mucho, solía, solo que desde otra institución simbólica, entenderse como “posesión”. Tratamos, simplemente, de hollar las matrices fenomenológicas que luego recubren una u otras instituciones simbólicas.

José Bergamín, en su conferencia *La importancia del Demonio*, ve también con extraordinario tino que toda auténtica creación, toda institución de sentido, se erige contra esta inercia de desesperanza y resaca de nada que instila el Genio Maligno (lo que, *mutatis mutandis*, Bergamín llama el Demonio). Eso mismo experimentaron otros poetas y creadores. Sabemos como el talento, sencillamente descomunal, de un Hugo von Hofmannsthal, deja, un día, de querer producir poesía. Se instala la desgana. A veces depresiones que pudren el alma. Muchas veces transidas de angustiosas somatizaciones. No otra cosa es la sobrecogedora *Carta de Lord Chandos*: la descripción de una modificación de neutralidad que nadie había convocado y que, de repente, se apodera de cualquier entusiasmo y lo devuelve vaciado, como una “camisa de serpiente”, por recuperar las palabras de la cita de Bergamín que hacíamos en un párrafo anterior. Neutralidad que no es parte de ninguna otra teleología y a cuya incoación no parecemos poder remontarnos, como si ella ya incluyese, pre-neutralizado, todo esfuerzo de remontada al supuesto quicio en que las cosas se desviaron. Von Hofmannsthal consigue, mal que bien, compartimentar su desesperanza y ganar, para futuros entusiasmos, compartimentos estancos. Ahora bien, serán compartimentos estancos de “entusiasmo” tocados por cierto descreimiento. Tras la hiperbólica neutralización que se lleva por delante su vivir poetizando, la *Reellität* misma de su poesía (que, nos dice, ya no *siente*, ya no *se cree*), se repone, más o menos, de la dramática experiencia que, apócrifamente, narra en la *Carta de Lord Chandos*. Sea como fuere, prosigue su actividad literaria despejándole un compartimento al teatro, también al ensayo. Así y todo, y por talentosas que sean esas producciones, ya no tendrán la fuerza de los poemas⁵⁴.

Un personaje como Rimbaud, que era bastante menos sereno, tuvo un aterrizaje más proceloso desde el cielo (*Illuminations*) o el infierno (*Une saison en enfer*) de su quehacer poético. Genial y precoz como von Hofmannsthal aunque, eso sí, menos sereno, también se las vio con la inopinada neutralidad de un súbito descreimiento. Descreimiento que en él se cobró dedicarse al contrabando de armas en Etiopía (actividad, por cierto, en la que no destacó: puede que su soberbia no le dejase ver o reconocer que había quienes –compañeros de profesión- contrabandeaban con réditos muy superiores y a costa de mucho menos esfuerzo) y, pasado un tiempo, una muerte precoz, dolorosa y trágica.

Con lo que ha corrido la suerte (más aún si es suerte inopinada, que no podemos controlar) de una modificación de *inaxiosis* (por hablar en los términos del texto nº15 de Hua XXIII), nada puede hacerse, ninguna creación puede sostenerse, nada decirse ni pensarse ni emprenderse que sean otra cosa que ese mismo decir, pensar,

⁵⁴ Parece como si Hugo von Hofmannsthal se hubiese mundanizado, hubiese renunciado a cierto absoluto, y se hubiera hecho a los discursos del mundo trenzados, como señala en ocasiones García-Baró en sus trabajos, de historiografía y, al cabo, de sofística. Embates y triunfos locales.

emprender, puras sombras *indiferentes* a las que nada responde *allende*⁵⁵, a las que nada resiste pues eso son: meras sombras o *Fikta*⁵⁶ de acto, sombras o *Fikta* de posición). Los corchetes con el término original subrayan lo que en la traducción española no siempre queda claro, pero que entendemos que tiene una profunda relación con la cuestión del *Fiktum* tal y como se trata en Hua XXIII:

“Y, una vez más, la *conciencia en general* es de tal índole que es de un doble tipo: realidad y sombra, conciencia *posicional* y conciencia *neutral*. La una caracterizada porque su potencialidad dóxica conduce a actos dóxicos realmente ponentes, la otra porque sólo da de sí sombras [*Schattenbilder*] de semejantes actos, sólo modificaciones de neutralidad de éstos, con otras palabras, en su contenido noemático no encierra absolutamente nada apresable dóxicamente, o lo que es equivalente una vez más, no encierra ningún nóema "real", sino sólo una contrafigura [*Gegenbild*] de éste.”⁵⁷

Es ese *dar igual* de la modificación de neutralidad (parangonable al *II* y a levinasiano⁵⁸) aquello a que se refiere Husserl en estas conocidísimas líneas del § 110 de *Ideas I*:

“Que aquí [en la modificación de neutralidad] se está realmente ante una peculiaridad incomparable de la conciencia se muestra en que las nóesis *propriamente tales*, no-neutralizadas, están por su *esencia* sujetas a una "*legitimación por la razón*", mientras que *para las neutralizadas no tiene sentido alguno la cuestión de la razón y la sinrazón*. Igual y correlativamente pasa con los *nóemas*. Todo lo caracterizado noemáticamente como existente (cierto), como posible, conjeturable, cuestionable, nulo, etc., puede estar caracterizado así en forma "válida" o "no válida", puede ser, ser posible, no ser nada, etc., "en verdad". En cambio, *el mero pensar no "pone" nada, no es conciencia posicional*. El "mero pensamiento" de una realidad, una posibilidad, etc., *no "pretende" nada*; no cabe ni reconocerlo por justo, ni rechazarlo por injusto.”⁵⁹

⁵⁵ José Bergamín, en una carta a María Zambrano del 22 de Julio de 1957 le manda una serie de poemas. Citaremos uno de ellos más adelante. Por ahora, en consonancia con estos textos de Husserl leamos dos de ellos: “Yo quiero la realidad; / no quiero sombras ni sueños. / Quiero verdades que estén / fuera de mi pensamiento”. Dictamen sobre el que el Genio Maligno también parece echar su manto de neutralización cuando Bergamín (en esta lucha a brazo partido que mantiene con el Genio Maligno a lo largo de toda esta carta a María Zambrano) escribe, inmediatamente después, la siguiente estrofa: “-Esas verdades que están / fuera de tu pensamiento / son la verdad de tus sombras, / la realidad de tus sueños”. José Bergamín *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Edición de Nigel Dennis. Col. El Clavo Ardiendo. Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004. pp. 33-34.

⁵⁶ Por recuperar otro término esencial de Hua XXIII relativo a la conciencia de imagen y a la imaginación, no a la *Phantasia*.

⁵⁷ *Ideas I*, trad. esp. cit. p. 272.

Los subrayados en el texto alemán son nuestros. “Und wieder: so geartet ist *Bewußtsein überhaupt*, daß es von einem doppelten Typus ist: Urbild [es decir: que precisamente no se trata de un *Bild*, sino del “original”, es decir, como traduce Gaos, de la “realidad”. Si son meros reflejos, como veremos, los correspondientes neutralizados de estos originales o *Urbilder*] und Schatten, *positionales Bewußtsein* und *neutrales*. Das eine charakterisiert dadurch, daß seine doxische Potentialität auf wirklich setzende doxische Akte führt, das andere dadurch, daß es nur *Schattenbilder* solcher Akte, nur Neutralitätsmodifikationen von solchen aus sich hervorgehen läßt; m.a.W. daß es in seinem noematischen Bestand gar nichts doxisch Faßbares enthält, oder was wieder gleichwertig ist, daß es kein "wirkliches" Noema, sondern nur ein *Gegenbild* eines solchen enthält.” (Hua III/1 261).

⁵⁸ Cf. Y. Murakami, *art. cit.*

⁵⁹ *Ideas I*, trad. esp. cit. p. 259.

“Daß hier [in der Neutralitätsmodifikation] wirklich eine unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins vorliegt, zeigt sich daran, daß die *eigentlichen*, nichtneutralisierten Noesen ihrem *Wesen* nach einer "*Rechtsprechung der Vernunft*" unterliegen, während *für die neutralisierten die Frage nach Vernunft und Unvernunft keinen Sinn gibt*. Ebenso, korrelativ, für die *Noemen*. Jedes noematisch als seiend (gewiß), als möglich, vermutlich, fraglich, nichtig usw. Charakterisierte kann "gültiger"- oder "ungültiger"weise so charakterisiert sein, es kann "in Wahrheit" sein, möglich sein, nichtig sein usw. Hingegen *das bloße Sich-denken "setzt" nichts, es ist kein positionales Bewußtsein*. Der "bloße Gedanke" von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. "*prätendiert*" nichts, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen”. (Hua III/1 249).

Todo se convierte en pura sombra y no queda sino pura indiferencia. Pura indiferencia en el mejor de los casos. En el peor –caso de fijación de la *Spaltung* fenomenologizante (de que nos habla Fink en su *VIª Meditación Cartesiana*)- se instala la desesperanza. Una desesperanza sin garantía de que no lo sea para siempre y sin remedio, huera de entusiasmo, irrecuperable para toda teleología. Sufriente desesperanza cuando esa indiferencia y desgana vienen instiladas desde un quicio – que no es otro que la *Spaltung* fenomenologizante de en mi vida transcendental (cf. Fink)- que el Genio Maligno, de un modo u otro⁶⁰, ha conseguido, ya de entrada, controlar⁶¹, y desde el que, moviendo ciertos hilos, accionando determinadas *palancas*, nos manipula *mereológicamente* “de parte a parte”⁶². “De un modo u otro” toma el control. ¿De qué modo? De muchos. Dejemos para otros trabajos la descripción propiamente mereológica de esta toma de control, y donde el concepto de inclusión (de pertenencia por medio de la inclusión) y la mundanización impropia juegan un papel fundamental. Centrémonos en cambio en uno de tantos aspectos *intuitivos* de esa toma de control, de ese modo en el que el Genio Maligno orienta ignotamente las cosas a su favor. No bien queremos percatarnos, ya estamos en sus manos, ya le hemos entregado el alma.

Bergamín nos señala que lo hace, de entrada, a través de la superstición⁶³. Eso nos dicen Kant de un lado (en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) y Bergamín de otro (en *La importancia del Demonio*⁶⁴ o en *El pozo de la angustia* entre otros textos). Superstición con la que pretendemos protegernos, pero a través de la cual acabamos siempre siendo víctimas del Genio Maligno. La psicosis y las neurosis nacen también de un intento desaforado de sobreprotección frente a lo indeterminado, en definitiva, frente a la realidad (como aquello –nos dice Maldiney- que no nos esperábamos). Nacen, en suma, del *miedo*, y producen, como ha mostrado Henri Maldiney en sus trabajos, un cierre de la “transpasibilidad” fundado en una suerte de miedo protoontológico a lo que él llamo lo “transposable”.

Por retomar lo que adelantábamos líneas más arriba, al comienzo de este epígrafe, es como si el Genio Maligno, sin trocar los contenidos de nuestros pensamientos⁶⁵, vaciara de pertinencia el hecho, la cuestión (*siquiera*) de que fueran verdaderos o falsos y desplazara la duda –hiperbolizándola- a algo mucho más inquietante, a otra cuestión (previa) que (si prende) pudre de raíz toda verdad e incluso –insistimos- vuelve caduca la cuestión misma de la verdad o la falsedad de dichos pensamientos⁶⁶. ¿Cómo (nos la juega el Genio Maligno)? Desplazando la duda no ya al hecho (o no) de que nuestros *pensamientos* sean *verdaderos* (o falsos) sino al hecho, previo, de que

⁶⁰ Para empezar

⁶¹ Por retomar un concepto de mi anterior trabajo “Concrétudes en concrecences”, el Genio Maligno ha conseguido apropiarse de lo que allí llamo “cinestesia fenomenologizante”, (me) manipula (desde) mi propia “cinestesia fenomenologizante”.

Por lo demás, y a la espera de su próximo libro sobre fenomenología de lo político (en que Genio Maligno y Tirano se pondrán en íntima relación), puede consultarse con provecho el siguiente artículo de Marc Richir: [Doute hyperbolique et machiavelisme. Institution du sujet moderne chez Descartes.pdf](#) (publicado en 1997 en los *Archives de philosophie*).

⁶² ¿Mereológicamente? Contramereologizando y contraconcrecenciando.

⁶³ Evidentemente, no nos detenemos aquí en otros análisis complejísticos de otras tantas vías del Demonio para que una vida pierda el tacto interno de sí consigo. Una de ellas es la racionalidad, el raciocinio. Por ejemplo en la escandalosa conferencia que dio Bergamín en la Residencia de Señoritas (avisó a María de Maeztu del revuelo que podría producir) titulada *La decadencia del analfabetismo*. Otra de las vías es, claro está, la “moral”, las leyes morales. Hay, por desgracia, cierta simplificación en Bergamín de lo que es el imperativo categórico, de la vertiente no *articulada* del mismo, del *Faktum* de la ley moral.

⁶⁴ Cf. José Bergamín, *La importancia del demonio*, Siruela, Madrid, 2000, 2006.

⁶⁵ Cf. El fundamental texto de Sacha Carlson, “El cartesianismo de Richir”, también publicado en el citado volumen de *Investigaciones Fenomenológicas*, en la sección dedicada a Marc Richir. http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/19_CARLSON.pdf

⁶⁶ Suplantándola por la cuestión previa –si se hiperboliza, si *prende* su hiperbolización- no ya de la verdad o de la falsedad, sino del *engaño*.

nuestros pensamientos sean (o no) *verdaderos pensamientos*⁶⁷ (y no simulacros de pensamiento, pensamientos pensados por el Genio Maligno (o por el Intelecto Agente⁶⁸), pensamientos que el Genio Maligno me envía, induce en mí, luego simulacros de pensamientos, pensamientos que sólo en apariencia son *míos*, vida –si interpretamos “pensamiento” y “pensar” en el amplio sentido que “cogitare” tiene en Descartes- que sólo en apariencia sería vida propia, y ello incluso en lo más profundo de su “*Reellität*”, de su carácter *reell*).

De ahí que esa insensatez redoblada que la epojé hiperbólica supone (y que se añade a la previa insensatez de la epojé fenomenológica) no sea, en rigor –contrariamente a la epojé fenomenológica- ejecutable del todo, vivible hasta el fondo, ni tiene una teleología clara⁶⁹, reconocible, re-efectuable, y sobre la que construir cupiere (como tampoco, en propio, una reconocible *aisthesis* epifenomenológica). Nada puede edificarse sobre el “cogito hiperbólico”. Reina una continua “puesta a cero”⁷⁰ del contador de las *Sinntiftungen*: apenas erigidas se desbaratan. Que la hipérbole fenomenológica nimba con la desesperanza siendo al tiempo su secreto y más profundo contrario (o matriz fenomenológica de contrariedad) es cosa que habrá que mostrar en otro lugar⁷¹. La hipérbole no puede ejecutarse hasta el fondo y sin embargo, y como quiera que sea, *prende*. *Prende* generando concrecencias inauditas (que sólo la hipótesis del Genio Maligno permite desenclavar) o *prende*, si dicha hipótesis se reifica, fijando la *Spaltung* deshumanizante (Fink) y gripando de raíz la cinestesia fenomenologizante (cuando no *malversándola* –i.e. induciendo contra-concrecencias por medio de simulacros- que es, precisamente, lo que hace el Genio Maligno: malversar). La hipótesis del Genio Maligno es absurda, insostenible, invivible. Y, sin embargo, hay un núcleo recóndito en la cuestión fenomenológica de la encarnación, un nudo por desentrañar que hace que, con todo lo absurda y redomadamente insensata que sea, la duda hiperbólica cartesiana *prenda*, siquiera en parpadeo. Y prende a un nivel concretísimamente fenomenológico (donde quizá auténtico pensar e ilusión transcendental no puedan deslindarse). Que la duda hiperbólica y la hipótesis del Genio Maligno prendan es lo que hace que, por ejemplo, ciertos poemas prendan, que las hipérboles unamunianas (por ejemplo en *Niebla* o en *Vida de Don Quijote y Sancho*) no sean meras palabras, simples contradicciones.

José Bergamín, en carta del 22 de julio de 1957, desde su humilde habitación de la Casa de México de la Cité Internationale Universitaire de Paris⁷² le manda a su querida amiga María Zambrano este poema, que le

⁶⁷ No me detendré más en esto pues será uno de los temas centrales de la segunda parte de este artículo. De todas formas, se podrá encontrar, en una nota del traductor del extraordinario artículo de Sacha Carlson, una explicación de este punto; y sobre la suplantación de la cuestión (epistémica) de si son nuestros pensamientos verdaderos o falsos por la previa cuestión de si nuestros pensamientos son verdaderos o falsos pensamientos, no pensamientos de verdades (cuestión del *error* y cuestión de *contenidos*) sino pensamientos de *veras*, de *veras* pensados (cuestión del *engaño* o la *engañifa* y de la (verdad de la) *facticidad* del pensar, de su estatuto ontológico). Remitimos también al artículo “Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’. El hipercartesianismo de Richir y el espinosismo de Michel Henry” <http://revistadefilosofia.com/46-05.pdf> que Sacha Carlson ha publicado en el número 46 de *Eikasia* y que trata sobre una de las formas del simulacro ontológico que la epojé hiperbólica trata de desleír. A saber, lo que Sacha Carlson llama la “reducción spinozista”. El artículo es un interesantísimo diálogo entre Richir y Michel Henry mediado por Spinoza (y, evidentemente, por la genial interpretación que de Spinoza hizo en su tesis Michel Henry).

⁶⁸ Como lo señaló en una ocasión Iván Galán a Marc Richir en una memorable conversación en el pueblecito de La Rochegiron.

⁶⁹ Aquilatada por una “*Besinnung*” como nos dice Husserl. Remitimos aquí a los trabajos de Iván Galán sobre la profunda relación entre Husserl y Fichte.

⁷⁰ “Remise à zéro” nos dice Richir en la última sección de *Phénoménologie en Esquisses*. op. cit.

⁷¹ Quizá asistidos por el genial ensayo de José Bergamín, el citado *La decadencia del analfabetismo* (incluido en *La importancia del Demonio*, op. cit.). Efectivamente, la puesta a cero continua que induce la epojé hiperbólica comunica con lo que Bergamín entiende como una posibilidad diabólica de la racionalidad, con el aspecto *laberíntico* del sentido. Ver, sobre todo, José Bergamín *Mangas y capirotes, España en su laberinto teatral en el siglo XVII*. Madrid: Plutarco, 1933. Segunda edición Buenos Aires, Argos, 1950.

⁷² A unos pocos pasos del lugar desde el que estoy, ahora mismo, tecleando estas líneas: la Fundación de Alemania o “Maison Heinrich Heine”, en la Cité Internationale Universitaire de París.

presenta con las siguientes palabras:

“Óyeme estas últimas coplillas que me salen de más allá de mí mismo, como las otras del Cancionerillo, que llamo del Duende⁷³ por eso. Del Duende y no del Ángel. (Andaluces los dos.) Y son así:

-Ése que tú te crees que eres tú mismo,
Ése que tú te crees que llevas dentro,
No eres tú, ni es tu vida, ni es tu alma,
Ni siquiera es la sombra de tu cuerpo.

-¿Pues quién es ese yo que yo no soy?
¿En qué puede serme sin yo serlo?
-Pregúntaselo al otro, al que dejaste
Por la senda perdida de tu sueño.”⁷⁴

Obviamente no se trata de dirimir, y menos en fenomenología, si existe o no el Demonio. Tampoco es ése, claro está, el propósito de Bergamín. Se trata de despejar la matriz fenomenológica que, sin indicar nada sobre su existencia, hace que su antojo, su hipótesis, en cierto modo *prenda*. Tener que bregar con el Genio Maligno o, si se quiere –tal y como hace José Bergamín en este poema y, hostigado por la angustia, a lo largo de toda la carta a María Zambrano- tener que bregar con una figura del Demonio o con su matriz fenomenológica⁷⁵ (al punto de dejar prender y ser prendido por preguntas tan insensatas como “¿En qué puede serme sin yo serlo?”), he ahí el precio que la radicalización de la reducción fenomenológica se cobra, la íntima congoja (por hacer resonar este término unamuniano) con que la epojé fenomenológica hiperbólica se salda. No otra cosa es la radicalización hiperbólica – profundamente cartesiana, en suma- de la reducción, su secreta teleología, su teleología hiperbolizada. Pues se trata, en últimas, de una radicalización que entiende no separarse un ápice del espíritu husserliano. Eso al menos preconiza Marc Richir⁷⁶: no difractar del espíritu (de la letra husserliana también) sino más bien incidir en él (leerla a ella en serio, y entre líneas). Incidir como hace el propio Husserl en ocasiones y de modo más o menos operatorio. Momentos vertiginosos en los textos de Husserl (vertiginosos de verdad, y no de vértigo retórico e impostado, como los de cierto discípulo) en que nos encontramos con auténticas travesías de ese cogito hiperbólico, con

⁷³ Se refiere José Bergamín a su libro de poemas, *Duendecillos y coplas*, Santiago de Chile; Madrid: Cruz del Sur, 1963.

⁷⁴ José Bergamín, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Edición de Nigel Dennis. Col. El Clavo Ardiendo. Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004. p. 32.

⁷⁵ De ahí que quepa recuperar fenomenológicamente lo esencial de las extraordinarias intuiciones contenidas en *La importancia del demonio*. Las intuiciones sobre la matriz fenomenológica de la superstición, y su relación con el demonio, son, en ese texto de Bergamín, profundísimas. Es una pena que, quizá arrastrado por manías de su maestro oficioso Unamuno (manías que a Ortega le incomodaban sobremanera en Don Miguel), José Bergamín sea, en ese texto (y en otros) algo injusto con Kant. No serlo le hubiera permitido un diálogo fructífero con Kant sobre cuestiones que el filósofo de Königsberg también vio con enorme profundidad. Para empezar, esa de la superstición. Para seguir, la de lo diabólico de un lado, la del mal radical de otro.

⁷⁶ Véase el extraordinario texto de Sacha Carlson “El cartesianismo de Richir”. También se puede consultar el gran artículo de Luís Antonio Umbelino y en el citado número de *arbor* sobre fenomenología coordinado por A. Serrano de Haro :cf. Luís Antonio Umbelino: Sobre a Stimmung, Biranismo e Fenomenologia.pdf (ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXV 736 marzo-abril 2009).

auténticos trances de hiperbolicidad las más veces acallados o sobre los que se pone sordina⁷⁷). En otras palabras: Richir ha recuperado la duda hiperbólica cartesiana –inseparable de la comparecencia del Genio Maligno- en nombre y loor del *espíritu* de la fenomenología de Husserl y, en nombre de ese espíritu, ha criticado que la fenomenología husserliana cometiera, en la letra, injusticia en su relectura de Descartes.

Nótese que digo bien “comparecencia” y no, *ipso facto*, reificación psicótica. O, digamos con una preciosa palabra del español, “parecencia” y no presencia. La *parecencia* del Genio Maligno ya induce efectos de concrecencia inauditos. Como sugiere Bergamín, coalescente con la hiperbolización de la duda es la mera parecencia del Genio Maligno. En cambio, consecretaria de la superstición es su *presencia*, es la *certeza* o *evidencia* (llega a decir Bergamín) de su presencia. La superstición tiene algo de confirmación performativa. La parecencia del Genio Maligno en la duda hiperbólica no. Parecencia que, por cierto, es fenomenológicamente *más* que un *blosses Meinen*, ¿¿*más*?! bien ¿pero entonces qué? Trataremos ese tema en el párrafo siguiente.

Evidentemente, todas estas hiperbolicidades tienen una profunda relación con el enorme calado de no adherencia (calado absoluto, calado, precisamente, hiperbólico) que configura lo propio de lo humano, su gracia y desgracia. No adherencia no ya respecto al sentido instituido o a las cosas, sino incluso respecto de lo más profundo de su experiencia, respecto de la vida propia ya desde su cariz de *reell*, de mera y muda ingrencia de inmanencia. Evidentemente, Michel Henry, contrariamente a Richir, *sí le corta aquí el paso* al Genio Maligno, se lo corta exactamente en el umbral de mi pertenencia o adscripción a lo *reell* de la vida. No hay desajuste o intersticio (*écart*) en la autoafección por el que el Genio Maligno pueda inmiscuirse para *jugárnosla*. No hay, sencillamente, *Spaltung* fenomenologizante. Como si la hay en Husserl (o en Fink). Sin embargo, Husserl y Fink, al igual que Michel Henry, también le cortan el paso al Genio Maligno en este umbral (de lo *reell*), aunque lo hagan de modo distinto (precisamente por reconocer un exponente fenomenologizante que está en una relación de identidad en la diferencia con la vida transcendental). De ahí que Husserl le ponga un freno, en el sobrecogedor § 114 de *Ideas I*, a esta hiperbólica fictualización de la modificación de neutralidad⁷⁸ que amenaza con arruinar el suelo último de la fenomenología, con volverlo sombra, ¿sombra –incluso- de inmanencia? Nunca. He ahí, precisamente, el recinto de Verdad –diría Michel Henry- en que el Genio Maligno no puede penetrar. El texto sobre esa inquietante, cuodlibetal neutralización que hemos citado más arriba, termina con un pasaje en el que Husserl, ya ebrio de

⁷⁷ No hace falta acudir a manuscritos. Ejemplo de ello es el establecimiento –precisamente sobre fondo de hipérbole- de lo que llama Husserl, en *Erste Philosophie II*, “apercepción metódica”. La apercepción metódica sutura como puede un hilván de hiperbolicidad.

⁷⁸ Somos conscientes de que no se ha de confundir la modificación de imaginación (o puesta en imagen) con la simple (*schlichte, bloss*) modificación de neutralidad. “Simple” porque la modificación de imaginación contiene y supone una modificación de neutralidad (he ahí uno de los problemas del claro deslinde). Sin perjuicio de querer amalgamar ambas modificaciones bajo una raíz común –pues no hay tal si no es transposición arquitectónica mediante- todo se complica *diabólicamente* tan pronto como leemos seriamente y de cerca el texto nº16 de Hua XXIII. Propósito que puede asistirse el extraordinario texto de Richir *Les structures complexes de l’imagination selon et au-delà de Husserl.pdf* (publicado en 2003 en *Annales de Phénoménologie* www.annalesdephenomenologie.org). La lectura de este abismal manuscrito de Husserl, manuscrito en el que, como en muchos otros, surgen los abismos hiperbólicos que las presentaciones doctrinales del propio Husserl ni siquiera conseguían del todo recubrir, pone de manifiesto que los quicios en que incide la pinza de la modificación de imaginación o puesta en imagen son mucho más profundos y sutiles, mucho menos a disposición de lo que pensábamos. Conscientes, repetimos, de que no se ha de confundir la modificación de neutralidad simple con la modificación de imaginación, añadiremos que la complejidad arquitectónica de la modificación de imaginación puede conducir a que, sin perjuicio de su fusión, acaben resultando, en ciertos casos, sencillamente indiscernibles.

neutralizaciones, por fin le pone freno a esta insensata hiperbolización de la neutralización, (y es que ¡no puede haber *Gegenbilder* o *Schattenbilder* de todos y cada uno de los elementos de la concrecencia transcendental!) cerrándole así el paso, *in extremis*, al Genio Maligno, y recuperando la verdad, la originalidad, la univocidad última del *ser de veras* del hilo de ese “sólo *una*” con que empieza esta cita y que Husserl subrayó:

“Sólo *una* ponibilidad dóxica les queda a las vivencias neutrales: la que les es inherente en cuanto datos de la conciencia inmanente del tiempo y las determina justo como conciencia modificada de un nóema modificado”⁷⁹.

Se abre aquí, consonando con este texto y esta problemática, un apasionante ámbito de explicitación mereológica maravillosamente balizado por la cuarta y última parte (“La estructura temporal de la mónada”) de la ya citada obra de Agustín Serrano de Haro *Fenomenología transcendental y ontología*. (op. cit.). A mi parecer, una de las claves estaría en el análisis mereológico de los trechos de temporalidad representificados (sobre todo en su parte *reell*), y que a veces arrojan teratologías hiperbólicas como, en *Erste Philosophie II*, la idea de una *cuasi-epojé* (o de las dobles reducciones en general). Serrano de Haro, en los últimos capítulos de la citada obra, ha ofrecido brillantísimos análisis, en relación con la conciencia interna del tiempo, de ciertos cursos de experiencia montados, como no puede ser de otro modo, sobre la experiencia del tiempo. Cursos de experiencia que lo son de síntesis a las que parece tener que abrir un “espacio” la conciencia interna del tiempo: “constituirlas” en el profundo sentido mereológico del término. Serrano de Haro examina, entre las páginas 544 y 550 de su *Fenomenología Transcendental y Ontología* (op. cit.) dos casos de vivencias intencionales, naturalmente *también temporales*, constituidas por y desde la conciencia interna del tiempo: cursos de tiempo en el tiempo, cursos de experiencia en la experiencia (y no otra cosa quiere decirse cuando se alude a ciertos casos de esto mismo con el término *Vergegenwärtigung*, representificación). Se trata de los casos de síntesis judicial y de síntesis imaginativa o representificación propia de la imaginación. Esos análisis de vida transcendental sintetizada en el interior de la vida transcendental de la conciencia interna del tiempo constituyen materiales analíticos valiosísimos para elaborar una descripción mereológica de la *epojé* hiperbólica en Richir y, por supuesto, de las “experiencias” (¿o habría que decir “inminencias de experiencia”?) a que aquélla pretende abrir.

Evidentemente, desde el enfoque es el mío, yo insisto en la importancia de un tratamiento mereológico de la reducción. Y, del peso de dicha exigencia, en la importancia de buscarle una residencia mereológica al fenomenologizar. ¿Qué es, en la concreción transcendental, eso relativamente otro de la vida constituyente que es el fenomenologizar? Acaso una de las claves para dar respuesta satisfactoria a esta pregunta sea, partiendo de esa última parte de la obra de Serrano de Haro, tratar de ver cuál es la relación entre el fenomenologizar o la (meta)síntesis fenomenologizante y la síntesis longitudinal de la conciencia interna del tiempo en que se

⁷⁹ *Ideas I*, trad. esp. cit. p. 272.

“Bloß *eine* doxische Setzbarkeit verbleibt auch den neutralen Erlebnissen: die zu ihnen als Daten des immanenten Zeitbewußtseins gehörige, sie eben als modifiziertes Bewußtsein von einem modifizierten Noema bestimmend” (Hua III/1 261).

autoaparece el flujo como tal. Ver, en suma, cuáles son los solapamientos de fondo y las diferencias, la raíz común –o disparidad absoluta- de sus respectivas incoaciones.

§ 7. *Inminencia, parencia y multistratificación de la experiencia: inciso metodológico*

Evidentemente, hablar de una suerte de desenclave y suspensión de la vida en su calidad de *reell* se antoja un absurdo mayúsculo. Tamaña insensatez –acaso y sobre todo (aunque no sólo) ante Michel Henry – es la que la epojé hiperbólica richiriana preconiza. Insensatez que en su vertiente positiva⁸⁰ persiste cuando aduzcamos, con Ramón, que *cada* greguería nos endosa un transcendental *suyo* que inhiere en nuestro transcendental propio hasta el punto de borrarlo (siquiera durante el instante de un parpadeo). He ahí el género de (trans)posibilidad (a inauditas concrescencias) a que abre el cogito hiperbólico, como si éste pretendiese habilitar *más aún* que la conciencia interna del tiempo (volvemos sobre el particular al final de este trabajo). Habilitar aún más. O habilitar otra cosa. Sin embargo, y contrariamente a la cerrada continuidad de la conciencia interna del tiempo, al precio de (tener que) habilitar *en parpadeo*, por eclipses sucesivos. El cogito hiperbólico es como la parte no suturada de los misteriosos hilvanes abiertos entre subitáneos descarrilamientos de la síntesis absolutamente pasiva de la llamada intencionalidad longitudinal. Trance de hilván, travesía en punto muerto, que fenomenaliza inauditas concrescencias al paio de descarrilamientos que, claro está, *no pueden ser completos* y que, en los niveles arquitectónicos arcaicos en que ahora nos situamos, no corresponden a meras “desapariciones” o absolutas desconexiones, menos aún a simples no cumplimientos. Todo es, aquí, mucho más tenue e intrincado, mucho menos recortado, mucho menos cuestión, en punto a lo verdadero o a lo falso, del simple estar o no estar, darse o no darse, de entidades recortadas⁸¹. Hay, antes bien, una reconducción de la declinación ontológica de la cuestión de la verdad (o de la falsedad) a su genuina declinación fenomenológica, a la cuestión previa pero más sutil de la concrescencia (o de la alucinación de concrescencia), de la concreción (o de la pseudo-concreción).

Corresponden, más bien a modificaciones que se sienten en lo más profundo de la afectividad, última y fundamental piedra de toque –más allá de la *phantasia* o del esquematismo- de la fenomenología richiriana. No podremos tocar estas cuestiones, aquí, de lleno, Ahora bien, con vistas a las notas al pie con citas de Richir que se avecinan, quisiera dejar en depósito –dejar de entrada, cuanto antes dejar (por lo que pudiera pasar)- una clave hermenéutica que me parece fundamental y sin la que los textos de Richir, sencillamente, se cierran: se trata del concepto de *inminencia*, de su relación con los otros dos conceptos mentados en el epígrafe que encabeza estas líneas.

⁸⁰ Pues hay una vertiente negativa, un modo negativo, para-hiperbólico, de prender y prender(me). Se trata de lo que Richir llama “sublime negativo”, muy próximo a ciertos elementos de la congoja unamuniana. Cf. Marc Richir, «Sublime et Pseudosublime», *Annales de Phénoménologie* n°9, Amiens, 2010.

⁸¹ Richir, gran lector y admirador de Antonio Machado, suele recordar en sus seminarios los tesoros metodológicos que, para el desarrollo de una fenomenología arquitectónica, encierra el *Juan de Mairena* de Antonio Machado. Richir ha insistido en ocasiones, ante su auditorio, en cómo Machado, en cierto modo, se percató de que, en los niveles de experiencia más recónditos, se ha de abandonar la cuestión de la unívoca presencia o de la ausencia, del ser (pleno) o de la nada (pura). Todo lo trastoca, claro está, la genial introducción machadiana de la “Otriedad”, la ínsita “heterogeneidad del Ser”. Suele Richir referirse a las metafísicas apócrifas de Juan de Mairena y de su maestro Abel Martín, metafísicas en las que se sostiene que no hay *creatio ex nihilo*, que Dios, de crear algo, crea, todo lo más, la Nada, y “crea” el mundo no por un acto de creación sino –suele recordar Richir evocando a Machado- cubriéndose la mirada.

Dicho rápidamente, so pena de que nos embalsemos por completo en este meandro: cuando, dada la multiestratificación de la experiencia⁸², nos las habemos con fenomenalizaciones que se juegan en niveles muy arcaicos, sucede entonces que esas fenomenalizaciones, con ser (a pesar de todo) *algo* (y no pura nada, no palabras y nada más que palabras, *blosse Meinungen*), no se cumplen del todo. Son “sentidos” que, sin ser equiparables a meras significaciones, no se pueden ejecutar hasta el final. Nos referimos a fenómenos inejecutables hasta el fondo, incompletos, como esa encarnadura del ebrio de poema en la parte-“vida” inherente a una greguería (parte-“vida” como parte *suya*, como parte concrecente *de* la greguería). O a fenómenos invivibles hasta el fondo pero que gravitan como inminencias cual la comparecencia (que no es presencia) del Genio Maligno en el trance de duda hiperbólica que atraviesa Descartes. Trance a que con tantísimo tino se refiere García Lorca en su memorable conferencia *Juego y teoría del Duende*⁸³.

Aludimos a fenómenos como los que, en ocasiones, relatan Unamuno o Bergamín. Fenómenos de puesta en solfa de ciertas continuidades cerradas (como la del tiempo inmanente). Puestas en solfa que, repetimos (para no ser malentendidos) corresponden, *en esos niveles arquitectónicos*, no tanto a la simple decepción de una *Erfüllung* que dejara de darse, cuando a una *Fühlung* inaudita. “Puestas en solfa” que se *sienten por dentro*, por “tacto interno” como diría Maine de Biran, bajo la forma de modulaciones afectivas⁸⁴ absolutamente inauditas y desconocidas, que no fundan ni pueden fundar hábito, y donde, por caso, *parece como si* estuviéramos en inminencia de pasar del otro lado de la síntesis de la intencionalidad longitudinal. Me refiero, por caso, a los fenómenos tan unamunianos y bergaminescos de sentirse uno, de repente, *fantasma por dentro*. Fenómenos nunca cumplidos que se ofrecen siempre bajo la *especie* (¿acaso también en el sentido de la *synthesis speciosa* de que nos habla Kant?) de inminencias que, a veces (caso del “sublime negativo”) *amenazan* cumplimiento, cumplimiento que entrañaría nuestro absoluto desleimiento. Son fenómenos típicamente unamunianos y bergaminescos que repugnan a la Verdad inconcusa de la Vida proclamada, por ejemplo, por la fenomenología de Henry⁸⁵, o por las filosofías de Bergson o de Deleuze.

Llegar al extremo de dudar de mi propia adscripción al carácter *reell*, a la “*Reellität*” de mi vida, llegar a la insensatez de ver *incluso* lo *reell* de mi vida como *¡un fenómeno más!*, todo eso, todas esas insensateces, son *inminencias, fenomenologías encetadas pero incumplidas*. Son inminencias a las que sólo cabe habilitar un entero derecho fenomenológico merced al atento despliegue del abanico arquitectónico que da cuenta del hecho, las más veces obliterado, aplastado, de la multiestratificación. De ahí que estas inminencias estén, las más veces, aplastadas por la Verdad del Mundo; aplastadas también (“écrasées”) por la masiva fenomenalidad autoafectiva –sin resquicios– de la Vida (la autoafección henryana como “*phénomène écrasé*”, la vida invisible, nocturna, sin

⁸² Concepto richiriano que Ricardo Urbina ha captado con enorme profundidad. La multiestratificación de la experiencia es el “dato” fenomenológico fundamental que motiva la elaboración de una fenomenología bajo la forma de una arquitectónica fenomenológica. Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: **Introducción a la estromatología**, pp.147-182. (*Eikasía* n°40, 2011). <http://revistadefilosofia.com/40-10.pdf>

⁸³ Federico García Lorca. *Juego y teoría del duende*, Obra completa VI. Prosa, 1. Akal, 1994, 2008, Madrid.

⁸⁴ Suerte de recóndita base fenomenológica de las modificaciones y de las modalizaciones dóxicas. La fenomenología de la afectividad es la base última de toda arquitectónica fenomenológica y, por ende, de la fenomenología de Richir.

⁸⁵ Verdad proclamada, por otro lado, con enorme profundidad. Contra lo que pudiera parecer, no hay un ápice de ironía en estas líneas. La empresa fenomenológica de Henry es original y respetable. Inaudita, para mí, en el panorama francés de la fenomenología contemporánea, tan muñado de falsas originalidades o, lo que es aún peor y mucho más triste, de originalidades alucinadas (de puro apetecidas). En ese mar de vanidad despunta –más acá de toda verdad o falsedad– la honestidad filosófica de un Michel Henry.

distancia en su “*phénoménalité écrasée*”).

Entre los macizos supuestamente inconcusos y concluyentes de vida y mundo he que prenden, por veces, filigranas de inminencia que parecieran moverse a otro ritmo y hacerlo como en otros estratos. Mas son estratos que, con todo, no nos son del todo ajenos y a los que somos, en parte, “transpasibles”. Esas inminencias tienen su derecho fenomenológico. La dificultad estriba en describirlas *en sus términos*; y eso requiere, naturalmente, la determinación y desbroce de su *situs* arquitectónico. Es lo que permite ser justo con esos fenómenos, no asemejarlos, de entrada, a meras quimeras.

En otras palabras: no todo lo que, por caso, *parece, visto desde* el estrato arquitectónico de la actitud natural (o del presente unívocamente asignable), como mera quimera nos aparecerá luego, una vez desplegada la multiestratificación de la experiencia, como tal quimera (lo que no quiere decir que sea una “entidad”) o, siquiera, como quimera del mismo orden (que otra cualquiera). No todas las no nada son nada, ni las no nada no nada del mismo orden. Dichas inminencias tienen su derecho, su carta fenomenológica de naturaleza porque no son *cualquiera*. Lo tienen allí donde hay “cosas”, *Sachen*, que no hallan unívoco cumplimiento; que no lo hallan no por ser puro aire, sino porque, sencillamente, *no son ni* entidades recortadas (claras y distintas) *ni tampoco* presencias masivas (del orden de la claridad no distinta del *cogito* tal y como aparece en determinados niveles arquitectónicos).

No es cierto que, en punto a estas inminencias “lo mismo valga 8 que 80”. ¿En qué y por qué? Concederles carta de naturaleza fenomenológica –a expensas de la determinación de un *situs* residencia arquitectónica- *no quiere decir* concederles, *ipso facto*, patente de corso: media, precisamente, el quehacer arquitectónico. No todos los *Ansätze* (cf. Hua XXIII, texto nº15) que desde la modificación de neutralidad puedan hacerse *prenden* de idéntica manera en la concrecencia de una *phantasia*-afección o de una –por hablar como Urbina- afección-*phantasia*. Dicho de otro modo: entre las meras menciones intencionales (hipotéticas) y los diversos modos de plenificación unívocos y objetuales hay, en los niveles fenomenológicos más arcaicos, lo que, en una nota posterior, llamo, con una antigua palabra del español, “parencias”⁸⁶. Son hipótesis que, fenomenológicamente, *prenden*, que hallan, en lo más recóndito de los abismos de vida y de mundo, *réplica* (de afección-*phantasia*). Mas *prenden* como inminencias de fenomenalización nunca cumplidas del todo, irreductiblemente insaturadas. ¿*Prenden*? ¿*Réplica*? ¿No será que ilusionamos esa *réplica*? ¿Qué distingue a esos íncipit del pensamiento, a esas inercias incumplibles (por invivibles) de meras ilusiones? ¿No será que, cerrando un inadvertido pacto con el diablo, empujamos con la mano izquierda las quimeras que, *como si nada fuera*, recoge la mano derecha bajo la *especie* de presuntas concrecencias? ¿No será que el Genio Maligno infunde en nosotros la *synthesis speciosa* de ignotas *pseudo-concrecencias*, ilusiones entusiasmadas, entusiasmos ilusorios, alucinaciones de pertinencia condenadas, el día más pensado, a virar hacia un profundo desencanto? Mas, sobre todo ¿cómo seríamos a notarlos⁸⁷? Formulado de

⁸⁶ Ricardo S. Ortiz de Urbina ha rescatado, en el contexto de su “materialismo fenomenológico”, la palabra “aparencia”. Se trata, *grosso modo* (pues la cosa es mucho más compleja) del correspondiente fenomenológico del primer género de materialidad (M1) en la filosofía de G. Bueno, sólo que desplazado, en su estromatología, a lo que Urbina llama “nivel 2” o nivel de los sentidos *in fieri* (si caracterizamos el nivel 2 mediante el aspecto que a su paso por él toma la vertical del sentido o del significado; hay, naturalmente, muchas otras verticales y caracterizaciones posibles del nivel 2, y, por ende, de cada uno de los cuatro niveles horizontales que configuran la “estromatología” de Urbina, la matriz arquitectónica de su materialismo fenomenológico).

⁸⁷ Hay elementos de respuesta a esta cuestión que no desplegaré en estas páginas sino en la mencionada segunda parte de este artículo. En realidad, concrecencia y pseudo-“concrecencia” se sitúan en niveles arquitectónicos ligeramente distintos (por eso no es exacto decir que hay algo así como

otro modo: uno de los abismos de la parecencia reside en la cuasi-indiscernabilidad entre la *concreta* experiencia de una inminencia y la *mera* inminencia de una experiencia. Unamuno de un lado, Machado de otro, han tocado este punto con una enorme profundidad. De ahí el sostenido interés que Richir manifiesta por la obra de ambos.

En ese proceloso terreno se mueve la fenomenología de Richir y se trata de no cerrarse, de entrada, a todo ello. Al fin y al cabo, también en estos parajes sigue valiendo, como no podría ser de otra forma (si es fenomenología lo que se está haciendo), el *principio de todos los principios* enunciado por Husserl en *Ideas I*. Ocurre, sencillamente, que en los niveles más arcaicos de la experiencia, las concretudes fenomenológicas lindan con sus ilusiones transcendentales. ¿Cómo arreglárselas? Pues bien, no será de la mano de una *Erfüllung* en el sentido clásico, de la donación de un fenómeno saturado (en el sentido de Marion) o del *de suyo* de la impresión de realidad (en la versión seria, honesta y verdaderamente profunda que la fenomenología de la donación de Marion conoció, por anticipado, en las elaboraciones, muy superiores, de Xavier Zubiri). Se trata, más bien de una *Fühlung*. En cualquier caso, y por no detener más el curso del texto en este meandro tan lleno de prevenciones, el paso de ente, ser o donación a concrecencia entiende poder trabajar en este proceloso ámbito en que las concretudes están nimbadas de ilusión transcendental.

Obviamente, la piedra de toque última de la concretud y de la fenomenología de Richir es la afectividad (lo cual no quiere decir que tampoco ella esté a salvo de engaño). En cualquier caso, valgan estas líneas para, acaso teniendo muy presente el abanico de profunda no univocidad (arquitectónica) de la (no) donación del fenómeno que abre el hecho de la multistratificación de la experiencia, no desestimar de entrada por absurdas (como si de argumentos se tratara) ciertas inminencias concretas (pero concretas precisamente *como* inminencias). No son registros donde algo así como un “argumento” pueda topar con nada, lo cual no quiere decir (este es el punto) que impere aquí la más absoluta irracionalidad. No. Hay arquitectónica. Hay, al menos, el intento de su establecimiento. En ella situamos esas inminencias concretas que lo son de actos no efectuables hasta el fondo. Actos como, por ejemplo, el cogito hiperbólico, o la epojé hiperbólica misma. Inminencias que, claro está, tomadas en otros términos, en los términos de un estrato arquitectónico impropio, se vuelven humo puro, palabras parangonables con el más vacío de los disparates. Marrar la fenomenalidad de esas inminencias es, de entrada, oponerles argumentos como, por ejemplo, el de la inaceptabilidad fenomenológica de un *protón pseudos*, o, mejor dicho, introducir la cuestión fenomenológica del *protón pseudos como* argumento.

Y es que todo se complica si se tiene presente la multistratificación de la experiencia. Y todo está en comprender que dicha multistratificación despliega en niveles el modo en que las observancias de la “noética pura” husserliana se imponen pues no somos, en todos y cada uno de esos niveles, idéntico tipo de conciencia⁸⁸. Ocurre, antes bien, que lo “verdadero” se ha complejificado estromatológicamente y que cada estrato tiene una

un *protón pseudos*). La pseudo-“concrecencia” se ve asistida por lo que Fink denominaba “mundanización impropia”, concepto del que, como se ve, haremos un uso algo distinto que, sin embargo, pretende ser fiel a su sentido. Evidentemente, esto sólo es posible a través de un análisis mereológico fino de la “mundanización impropia”. Ese es, al menos, nuestro propósito, y el que entendemos, por ahora, como nuestro camino. Visto lo mismo del lado de la teoría transcendental de los elementos, la pseudo-concrecencia requiere al menos dos veces del fenomenologizar. La concrecencia, en cambio, se fenomenaliza en una sola rasada fenomenologizante. Todo esto puede tener, creo, su beneficiosa aproximación mereológica. Aproximación ayudada por el hecho, esencial aquí, de que *phantasia* e imaginación (o, como diría Richir, “*phantasia*-afección” e “imaginación-afecto” tienen estructuras aperceptivas distintas. El problema estriba, claro está, en su discernimiento.

⁸⁸ Cf. Marc Richir, *Análítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo (escorzo)*, pp. 459-471. (*Eikasia*, n° 34).

determinada sintonía mereológica⁸⁹, un determinado ritmo de concrecencia al que hay que hacer justicia y que, en suma, no hay que aplastar sino desplegar manteniéndose atento a los más ínfimos matices. Dicho lo cual podemos, cerrando este paréntesis, volver al curso principal de nuestro texto.

§ 8. Sobre la inasibilidad de la concreción fenomenológica como concrecencia entre ambos tipos de anonimato (transcendental y fenomenologizante). La decantación (Nuanzierung) de la vida transcendental

La andadura por la teoría transcendental del método que hemos llevado a cabo en los últimos párrafos nos ha llevado a considerar la radicalización que ésta experimenta no bien penetramos (en jaez de yo fenomenologizante) los perdederos y andurriales por los que nos ronda, tienta y hostiga el Genio Maligno, como, en el cuadro de Albrecht Dürer que colgaba de una de las paredes del despacho de Husserl, hace el Diablo con el Caballero (con el que Husserl, como escribe en su diario, se identificaba), ambos –Caballero y Diablo- rondados, a su vez, por la muerte. Sea como fuere, esta travesía por la teoría transcendental del método nos ha permitido extender buena parte del mapa de las distinciones fundamentales que presidirán al resto de nuestro texto, el espectro de compartimentos en que todo posterior tramo fenomenologizante hallará habitación. Vayamos, en suma, a lo más fundamental del entablamento, al arquitrabe⁹⁰ y a su dibujo mereológico esencial, dado que la columna en que, a su vez, se sostiene el arquitrabe, es o está hecha de afectividad y ésta ya no tiene dibujo específico, menos aún dibujo mereológico si no es inducido en derivada segunda o tercera y de consuno con el esquematismo. Podremos, todo lo más, trabajar sobre el capitel, es decir, como nos enseña la arquitectura, sobre la superficie de contacto entre el arquitrabe y la oscura columna de la afectividad, y que sería algo así como el quicio *más profundo* de la cinestesia fenomenologizante. Son cuestiones complicadas: en éstas de aquí y por ahora, las metáforas, de ayudar, pueden, muy rápido e inadvertidamente, pasar a desencaminar la comprensión, a gravar indebidamente la tara de las pertinencias. Así, no abundemos más, por ahora, en ellas.

Del dibujo general del arquitrabe parecen distinguirse, a grandísimos rasgos, como dos compartimentos generales que organizarían la fenomenología, su conjunto de resultados y su quehacer: teoría transcendental del método y teoría transcendental de los elementos (divida a su vez, como nos dice Fink en el primer párrafo de su *VIª Meditación Cartesiana*, en fenomenología regresiva y progresiva, distinción que, a su vez, alberga otras en su seno: fenomenología estática, genética y constructiva). Dentro de cada uno de los compartimentos que ahora nos interesan, hay otro compartimento suplementario que corresponde, en cada caso, a un tipo de anonimato.

En el compartimento de la teoría transcendental de los elementos: el archiconocido y archiglosado anonimato transcendental (“viejo como el mundo” nos dice Fink). En el compartimento de la teoría transcendental del método: el anonimato fenomenologizante. Anonimato esencial, y sobre el que apenas se habla, para empezar porque se confunde de continuo con el anonimato fenomenológico (y sus más espectaculares temáticas relativas a la

⁸⁹ He desarrollado esos conceptos en el siguiente texto: Pablo Posada Varela: *Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir).pdf* (Eikasía n°40, 2011).

⁹⁰ Palabra cuyo uso intuitivo, algo distinto del que aquí hago, debo a mi amigo Iván Galán.

síntesis pasiva en general), razón por la cual nos hemos detenido en él un poco más.

Que la concreción pueda trabarse entre ambos anonimatos⁹¹ y que apenas consigamos alzarnos a la latitud en que ésta se trenza es la *explicación estructural* (pendiente de explicitación mereológica⁹²) de esa extraña sensación a que aludíamos al principio, asistidos por Ramón Gómez de la Serna, en punto a la concreción: ese parecer estar lo concreto más acá y más allá de uno, ese no coincidir las inconsútiles (pero irredentas) concretudes fenomenológicas con las particiones que nos lega la actitud natural y según las cuales solemos orientarnos. De ahí la sensación, una vez erradicado todo fisicalismo ingenuo, de que las cosas mismas, las *Sachen*, están más acá y más allá de nosotros, siempre más lejos, inalcanzadas, y ya siempre atravesadas, perdido ya siempre el “momento” ínfimo en que hubo *oportunidad* para de ellas. Tan tenue es todo en estos parajes, tan sutil es la *oportunidad*, que el más leve golpe de vida ya sepulta y encabalga, ya se hace *inoportuno*. La más leve cinestesia, el simple respirar, el mero tiempo pasando se hacen ya demasiados. Cualquiera de nuestros movimientos e incluso la atenta tensión de la quietud es ya demasiada: encabalga sin querer, pasa ya irremediamente de largo, dejando atrás las concretudes, perdido para siempre el cénit de oportunidad que pudo ser ese guiño fundamental que ya siempre parecen habernos hecho, memoria de oscuro pasado que juraríamos haber vivido, y acaso poder haber detenido –hecho *rato*– siquiera un instante más.

Y si, desde el lugar estructural (pendiente entre dos tipos de anonimato) en que parecen fraguarse las concrecencias fundamentales (las auténticas “cosas” de la fenomenología) nos atrevemos a otra anticipación (de explicitación) mereológica, diremos que este vaivén ha de ir cercándose lento a lento y trecho a trecho, como zigzag de cuña cada vez más cerrada, para con-vertir (re-(con)-ducir⁹³) ese bamboleo entre *concretos relativamente independientes* que la actitud natural dispone *partes extra partes* en un parpadeo inherente a la propia fenomenalidad del fenómeno, a sus partes concrecentes⁹⁴.

Este carácter ilocalizable de las concretudes fenomenológicas –ilocalizable y, con todo, concreto o, decíamos, “irredento”– guarda estrecha relación con su supuesto (y concreto) ámbito de concrecencia, que no es otro que la vida transcendental como supuesto (y concreto) “suelo” de las concrecencias fenomenológicas. Pero ¿es de veras la vida transcendental un tal “suelo” en el que quepa hacer pie? Pregunta que, por cierto, y como ya sugeríamos en el párrafo anterior, Michel Henry consideraría como un soberano disparate, casi, bien pensado, como la peor de las insensateces. ¿No será “vida transcendental” más bien el nombre de un desfondamiento que, sin embargo, es concreto y, en desfondándose, concretizante? He ahí lo que Richir pretende pensar con el esquematismo, acaso también con la chora y con la interfacticidad transcendental. Es como si el desfondamiento azuzase la concrecencia: “tanta menos presencia, tanto más desfondamiento, tanta más concrecencia” cabría decir. Es como si el desfondamiento de todo supuesto suelo transcendental pusiera al esquematismo (que suponemos fautor o muñidor de concrecencia, pero no a la manera de una suerte de pegamento⁹⁵) a pique de ser *de*

⁹¹ No quiere decir que entren, como tales, en concrecencia. Por fortuna o por desgracia, las cosas son mucho más complicadas y sutiles.

⁹² Quede para ulteriores investigaciones.

⁹³ Los lúcidos desarrollos de Javier San Martín sobre esta cuestión en *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.

⁹⁴ La expresión “parte concrecente” la encontramos en la *Psicognosia* de Brentano. Antonino Mazzù elaboró una traducción al francés de este texto el nº8 de la revista *Annales de Phénoménologie*, Amiens, 2009. www.annalesdephenomenologie.com

⁹⁵ Pues la concrecencia (entre las partes dependientes) es “Glueless” como sugiere Kit Fine en “Part-whole”, in Barry Smith and David Woodruff

suyo, por inconsútil y acaso no zubiriano que sea este de *suyo* de lo que Richir llama “esquematismo transcendental de la fenomenalización”.

Todo esto –concreción en el desfondamiento- da razón, a su vez, de la inconsutilidad de la propia vida transcendental, irremisiblemente (e indudablemente) *fungierend* y al tiempo inasible, siempre a un paso de trocarse en lo que ella no es. De ahí que la fenomenalización de la vida transcendental requiera de un zigzag y, como decía Husserl, de una constante *Nuanzierung*⁹⁶ de los resultados obtenidos. *Nuanzierung* en orden a la cual pueda, mal que bien, transparecer la vida transcendental. Esta *Nuanzierung* se debate entre de un lado 1. la Escila de una vida transcendental que a fuer de observar rigurosamente los preceptos consecretarios de los *Prolegómenos a la lógica pura* parecería hacerse vida invivible (inencarnable, irrespirable), suerte de estructura transcendental meramente formal que se desvirtuase apenas encarnada (si es fuéramos a encarnarla a la latitud requerida); y de otro entre 2. la Caribdis de una vida *efectiva* sobre la que, de puro efectiva (acaso de puro así autoapercibida) pesa la amenaza de no ser sino ser *vida mundana*, vida de mundo y en el mundo, vida anímica y, en últimas, *parte* (también en sentido mereológico) de mundo; peculiarísima parte pero mundo al cabo. Sabemos hasta qué punto el mínimo deslizo autoapercetivo precipita *ipso facto* la temible cristalización del psicologismo transcendental.

§ 9. Fenomenología como hiperbolización. “Fenómeno” como disparadero hiperbólico. El matiz de reflexividad consecretario de la exageración hiperbólica

La concreción no es pues a ojos vista toda vez que se la entiende como concreción *fenomenológica*. La matriz de hiperbolicidad instilada en el mero significado de “fenómeno” hace el resto: decir “fenómeno” y decir “fenomenología”, i.e., la faena que consiste en tematizar algo ya por el simple hecho de ser mero fenómeno, envuelve cualquier más acá subjetivo que quisiera eximirse de dicha tematización y, del mismo modo, alcanza e incumbe al más lejano parpadeo de una estrella lejana, por extraño, inhumano y ajeno que parezca. Ambas cosas, ambas profundidades quedan convocadas por el hiperbólico significado de “fenómeno”, puestas en el diabólico disparadero⁹⁷ de la cuodlibetal referencia. Basta con aparecer o transparecer para quedar involucrado, puesto en el disparadero de la fenomenología, de ser trance y motivo de suspensión, neutralización, fenomenologización.

No sólo las profundas “Galerías del alma” (que diría A. Machado) o lejanísimos e inhumanos arcanos de mundo quedan compelidos por el hiperbólico disparadero del significado “fenómeno”. También la mera ilusión tiene su fenomenalidad, también cabe hacer una fenomenología de la ilusión transcendental. La rabia de omnireferencia del significado-“fenómeno” se revuelve incluso contra sí mismo. El exceso de la hiperbolicidad también muerde sobre sí mismo; muerde sobre sí mismo como lo haría sobre *cualquier otro* terreno bueno para ser reclamado a tema, a fenómeno; de hecho, es esencial al sentido de “hipérbole” el matiz de reflexividad y no sólo el

Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 464. Afortunada expresión de Kit Fine recogida y comentada por Agustín Serrano en Haro en su artículo: “Husserl’s mereological argument for intentional constitution”, en el volumen *Philosophy, Phenomenology, Sciences, Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, editado por Mattens, Filip; Ierna, Carlo; Jacobs, Hanne, Springer, 2010.

⁹⁶ Cf. Marc Richir, *Qu'est-ce qu'un phénomène.pdf* (publicado en 1998 en *Les études philosophiques*).

⁹⁷ En análogo sentido a como José Bergamín hablaba de “Disparadero español”, título (en varios volúmenes) con el que recogió lo esencial de su obra.

de exageración. En entero rigor, morder sobre esa reflexividad como *mero* terreno por ocupar no es sino una consecuencia del matiz de absoluta exageración (para empezar en la tematización) por el que se ve habitado el sentido de “fenómeno”. De ahí que, llevado el sentido de “fenómeno” del peso de su hipérbole, de su exageración, acaba interpellándose a sí mismo, viéndose como *un elemento más* que interrogar, que hostigar o molestar, que impetrar a fenomenalización. No deja de resultar abismático tratar al propio pensar, a la vida del pensar, al fenomenologizar mismo “como *un elemento más*”, “como *mero* terreno por ocupar”, “como [...] *cualquier otro* terreno bueno para ser reclamado a tema, a fenómeno”: la locura, la suprema insensatez de esta *indiferencia*, la que se esconde en esos “*mero*”, “*uno más*”, “(como) *cualquier otro*”, parecería alentada, inducida, cuando no infatuada por un Genio Maligno.

Y, efectivamente, la hipérbole de que (el sentido de) “fenómeno” está poseído⁹⁸ *tampoco aquí* pincha en hueso: *también hay una fenomenalidad* del “hacer fenomenología”, una cierta fenomenalidad del pensar, el rastro fenomenológico (o “epifenomenológico” diría Fink; pero *fenómeno* al cabo) enigmáticamente reconocible que deja el quehacer fenomenologizante. ¿Qué queremos decir con ello? ¿A qué tipo de experiencia nos estamos refiriendo? A una muy concreta. A que hay *una* experiencia de la experiencia fenomenologizante y a que esa experiencia es una particularísima experiencia, una experiencia determinada, reconocible desde dentro cuando se repite, con su dibujo y coloración, “identidades sensibles” más acá de toda doxicidad.

Y tan no pincha en hueso la hiperbolicidad de la fenomenología, tan da con algo en esa otra dirección de la exageración que es la reflexividad, que siente materia y pretexto para instaurar e incluso estabilizar algo así como una “fenomenología de la fenomenología” o una teoría transcendental del método, toda una “teoría de la reducción fenomenológica” (que es, como sabemos, el título del segundo tomo de *Erste Philosophie*) y el individuo Husserl todo un grupo de manuscritos –el grupo B- dedicados a la cuestión de la reducción. Manuscritos recogidos en parte en Hua XXXIV (a pesar de haber lamentabilísimas ausencias que el criterio de los editores ha condenado, por ahora, a quedar en el estado de manuscritos transcritos pero no publicados). El quehacer reductivo, que, más acá del lenguaje, parece presentarse como siendo de una pieza, bruñido de una especificidad que sentimos una y otra vez como la *suya*, como otra vez *aquella*: eso de hacer fenomenología. Sentimos *aquello misma otra vez* –forma de holgar, de disponer, de moverse en el pensamiento- cuando, volviendo a la fenomenología, efectuamos de nuevo la reducción. Esa especificidad sentida más acá de la expresión empuja a la elaboración de una “fenomenología de la fenomenología”, que en Fink se enuncia como “teoría transcendental del método”⁹⁹. Empuja a adentrarse en algo

⁹⁸ Sí, el Genio Maligno no anda lejos; más bien ronda cerca. Cf. los interesantes trabajos de Luis Antonio Umbelino sobre, dicho con las palabras que Richir usaría, la “base fenomenológica” del “fenómeno” que, desde las instituciones simbólicas que fueron las de un pasado reciente, se entendía como “posesión”. Sobre este punto puede consultarse con provecho el texto de Richir *Le tiers indiscret. Ebauche de phénoménologie genétique.pdf* (paru en 2007 dans Archivio di Filosofia).

Aludamos por último al imponente ensayo de literatura comparada y filosofía que Javier Arias Navarro publica en este mismo número especial dedicado a Richir. En él, este agudo lingüista y filólogo asturiano (de Pravia), afincado por ahora en Lisboa, basándose en el libro de Richir *Melville. Les assises du monde* (ed. Hachette, 1996), elabora un sugerente paralelismo, extraordinariamente documentado, entre el melvilliano capitán Achab y Fichte. Evidentemente, el término medio de esta identificación no es otro que el Genio Maligno. Este enfoque consueña, y ello es tanto más llamativo del, por así decir, sustrato o filón real ahí hallado, cuanto que se trata de dos reflexiones genéticamente independientes, surgidas desde modos de pensar con notables afinidades de fondo pero que en nada se parecen en su manifestación de superficie, en su salir a flote verbal, con los desarrollos que lleva a cabo Richir en estos momentos; por ejemplo el mencionado artículo “Hyperbole et Malin Génie” publicado en el número 13 de *Annales de Phénoménologie*, y donde Richir se plantea, *mutatis mutandis*, lo que de diabólico pueda tener el proceder fichteano (y, con él, la metafísica en general; evidentemente, se trata de dar con una clave suplementaria que ayude al deslindamiento entre metafísica y fenomenología).

⁹⁹ En Husserl, en cambio, el mismo “rótulo” o “rúbrica”, a saber, “Fenomenología de la fenomenología” toma un sentido distinto.”Fenomenología

que parece tener consistencia, consistencia palpada que invita a hacer incursión, en un territorio que se antoja como no puramente vacío.

Efectivamente, el quehacer fenomenológico alberga una cierta consistencia, una recóndita no arbitrariedad. Se *siente* de entrada, y ya en el nivel de la *aisthesis*, como *determinado quehacer*. Tipo de quehacer sentido desde dentro en su talidad. Ese exceso, esa exuberancia *sensible*, *epi-fenomenológica*, del acto de la reducción le aporta un fundamento a su autoapercpción, a que la verdad de decir(se) “ahora estoy ejecutando la reducción fenomenológica”, “ahora estoy haciendo fenomenología” no sea perogrullada autoconfirmada por el mero hecho de ser enunciada. Aporta también materia y nuevo ámbito a la omnitematizabilidad que, desde el término “fenómeno” echa a correr en todas direcciones, incluso en la de los pasos propios y la espesura supuesta de la propia sombra.

Prueba de lo mismo –de la fenomenalidad del reducir, de la ex-crecencia *aisthetica* del *en reduciendo-* es que podemos no sentirnos ya *en* ello, y en cambio sentirnos otros, sentirnos desbarrar, y sentir, por dentro, que faltamos a la típica del quehacer fenomenologizante, pero donde este faltar, antes de requerir análisis, recibe un cotejo –o conculcación- sensibles. Dicho de otro modo: la autoapercpción fenomenologizante también tiene base fenomenológica y *dice* algo, alberga sinteticidad, no se autoverifica, ni es autotransparente. Antes bien responde a algo que resiste y consiste. Por eso, también es algo –eso de hacer fenomenología (y el epifenomenológico rastro de sensación que deja)- a lo que podemos faltar, e incluso gnotar que faltamos o desairamos (cuando falta ese epifenomenológico rastro *aisthético*¹⁰⁰ e irrumpe otro en su lugar): ahora hacemos, nos diremos, simplemente filosofía; o ahora –podemos decirnos a nosotros mismos- nos hemos despegado del quehacer fenomenológico, nos hemos otorgado una tesis dogmática, la posición de punto ciego; podemos sentir que desbarramos, o incluso podemos querer otorgarnos el receso de hacerlo.

O acaso pueda ocurrir que no lo notamos de veras sino que lo ilusionamos. Ilusionamos hacer fenomenología en base a una suerte de *phantasma* epifenomenológico de un fenomenologizar *phantasmático*, base ilusoriamente sensible –i.e. alucinada- de un fenomenologizar que no es tal. Acaso algo de eso haya en lo que Husserl llama *quasi-epojé* en *Erste Philosophie II*¹⁰¹, en el contexto teórico –ciertamente extraño- de las dobles

de la fenomenología”, en suma, no quiere decir lo mismo en Husserl que en Fink. En Fink, la “fenomenología de la fenomenología” corresponde a la elaboración de una teoría transcendental del método, y cuestiona, *en* la reducción, lo que el fenomenologizar *hace* o induce *contra-haciendo*. En Husserl, en cambio, por ejemplo en *Erste Philosophie II* (recogido en *Hua VIII*), pero sobre todo en las *Conferencias de Londres* o en el curso que impartiera Husserl inmediatamente antes de *Erste Philosophie*, a saber *Einleitung in die Philosophie* (recogido en *Hua XXXI*) la “fenomenología de la fenomenología” se entiende como una crítica, en términos de evidencia (de adecuación y apodicticidad), de la experiencia transcendental, es decir, de la experiencia que la reducción abre. La “fenomenología de la fenomenología” lleva aparejada la exigencia de una “reducción apodictica”. Javier San Martín tiene el mérito de haber sido, en el panorama de la fenomenología española, el primero en haber apuntado la importancia de la “reducción apodictica” en *La estructura del método fenomenológico, op.cit.*, matizando y modificando su interpretación, años después, en la clarísima y utilísima exposición *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, reeditado en 2008 en Biblioteca Nueva.

En realidad, la desmesurada exigencia que la “reducción apodictica” impone se negocia, mal que bien, por una suerte de recurso a la eidética al percatarse Husserl, en *Einleitung in die Philosophie*, de que falta experiencia transcendental *adecuada* de la mayoría de los tramos de vida transcendental, de que la mayoría de sus contenidos singulares son dudosos. Así, no sabemos cuál es el contenido de una retención, pero lo que sí sabemos apodicticamente es que, por ejemplo, a toda protoimpresión sigue una retención. Este movimiento de repliegue sobre la eidética propio de la “reducción apodictica” es aún más claro en las *Conferencias de Londres*.

En cualquier caso, el *quid pro quo* Husserl-Fink en punto a lo que “fenomenología de la fenomenología” pueda significar es poco menos que mayúsculo. A mi parecer, Fink consideraría que la “reducción apodictica” –al menos tal y como Husserl la pone concretamente en práctica (acaso no en la *idea*) en las *Conferencias de Londres* y en *Einleitung in die Philosophie*- es una parte más (repito: en la *práctica*; acaso no en la *idea*) de la “teoría transcendental de los elementos” (de lo que Fink entiende por tal). En cualquier caso, la “fenomenología de la fenomenología” en Husserl no se solapa por completo con lo que Fink entiende, en su *VIª Meditación Cartesiana*, como “fenomenología de la fenomenología”.

¹⁰⁰ Es algo análogo al rastro de sensación placentera que pueda dejar, por caso, la esquematización sin concepto de lo bello en la *Crítica del juicio* de Kant. Sensación que no es, claro está, el fundamento del juicio de belleza, menos aún el de su pretensión de universalidad.

¹⁰¹ Que tiene su precedente en lo que se ha recogido como texto n.º 2 de *Hua XXIII*.

reducciones.

El quehacer reductivo es un tipo bien particular de quehacer, cuya especificidad, antes de estabilizarse en doctrina o lista de preceptos, es *sentida*. Es sentida como un estilo de quehacer, quehacer necesariamente encarnado. Esta tipicidad –lo habíamos sugerido antes- deja su rastro epifenomenológico. También es “fenómeno” de la fenomenología el “fenómeno del quehacer fenomenologizante” o el “quehacer fenomenologizante como fenómeno” y sus contrarios (no sentirse hacer fenomenología pero sentirse hacer otro tipo de filosofía) o contrapartidas ilusorias o alucinadas (creer estar haciendo fenomenología y jurar estar sintiéndolo, sintiéndose hacer fenomenología). Todo es alimento del significado “fenómeno”.

§ 10. La idea de concrecencia hiperbólica: vislumbre anticipada

Sabemos que el fenómeno en sentido fenomenológico no es otra cosa que la vivencia transcendental, vivencia que constela dos profundidades antitéticas: ésta de aquí, profunda de puro estar más acá de mí, *tan más acá de mí* que quedo yo ya siempre irremediamente *allende*, misteriosamente constelada con aquélla de allá, profunda de puro estar más allá de mí, *tan más allá de mí* que quedo yo ya siempre irremediamente *aquende*. Yo (en rigor –aunque es más complicado- mi yo fenomenologizante) que las más veces boga en el entramado, y como fuera de juego si no es a momentos. Momentos subitáneos que se abren de repente como en los ángulos muertos del zigzag, que “descargan” en sus inopinados puntos de inflexión, súbita e inanticipable virazón en que la *Nuanzierung* conoce como un fugaz decantamiento, accede a una suerte de precipitado de concrecencia en que ambas profundidades (de vida, de mundo) consueñan, entran en concrecencia de un mismo golpe, en una misma fenomenalización.

De esa inaudita concrecencia diremos –dicho ahora desde la teoría transcendental del método- que sus partes concrecentes se gnotan de una misma *rasada fenomenologizante*, sin cala ni parada, concreciendo ambas en una misma *vez del fenomenologizar*. Ahora bien, estas concrecencias fulguran a unas latitudes (de vida de un lado, de mundo de otro) tan sumamente profundas, tan adentradas en anonimato fenomenologizante (de un lado) y transcendental (de otro)¹⁰², que *yo, yo* que analizo, *yo* que filosofo, *yo* que fenomenologizo no puedo, quiéralo o no, sino ser *parte* de esa concrecencia¹⁰³; no puedo sino tomar parte y ser requerido, con-traído como parte en/de una concrecencia que ya siempre me ha atravesado, *ya incluso*¹⁰⁴ como yo fenomenologizante que especta, y por profundo y radical que pretenda ser mi contramovimiento, mi exención. De la concrecencia hiperbólica no soy *arte* (se hace sin mi consentimiento) pero sí, quiéralo o no, *parte* (soy parte contraída a concrecencia).

Ese *no poder sino* tomar parte *incluso* en mi parte fenomenologizante, puesto, acaso ya desde la raíz de mi contramovimiento (fenomenologizante) a ser madera de concrecencia, sin que en ello tenga arte¹⁰⁵ pero sí parte, he

¹⁰² Esto último no es del todo exacto, como ya señalamos antes, pero sólo en un trabajo posterior, que espero siga inmediatamente a éste, podremos dar razón de las reservas que ahora adelantamos.

¹⁰³ ¿En parte *parte*? Está por ver. Todo depende de cuán incondicional sea la (virtualidad de) no adherencia de la experiencia a sí misma.

¹⁰⁴ En ese “*ya incluso*” late, una vez más, esa misma, diabólica *cuodlibetalidad* de la hipérbole que hostigaba en los “como un elemento más”, “como *mero* terreno por ocupar”, “como [...] *cualquier otro* terreno bueno para ser reclamado a tema, a fenómeno” de más arriba.

¹⁰⁵ En lo más profundo, el arte del esquematismo nunca es propiedad de un sujeto. La particularidad del genio está en la transpasibilidad a ese arte que

ahí la idea de la epojé hiperbólica o, mejor dicho, de las concrecencias (hiperbólicas) que ella manifiesta. De hecho, toda concrecencia (incluso las que se dan en régimen de fenomenología estática, y con un yo fenomenologizante exento) alberga en su seno, y como una recóndita caja de Pandora, una matriz de hiperbolicidad. Parte del fenomenologizar, incluso en lo más profundo de su incoación de contramovimiento ya es, ya se ha vuelto parte concrecente de lo que, en régimen de teoría transcendental de los elementos, habremos de desentrañar como concrecencia hiperbólica.

A la teoría transcendental del método incumbirá mostrar, en este punto, por qué es *precisamente* ese (contra-)movimiento fenomenologizante llamado “epojé hiperbólica” –y que llega hasta el extremo de dejar comparecer al Genio Maligno- *esa precisamente y no cualquier otra* modalidad del fenomenologizar, aquella que está en medida de fenomenalizar concrecencias hiperbólicas. He ahí la declinación que, en los términos de la teoría transcendental del método, acusa la cuestión de la hipóbole.

Acaso este “dejar comparecer” sea, en su matriz fenomenológica, un punto distinto de la matriz fenomenológica en que se basaría –en que prendería- algo así como un “acto” de invocación directa del Demonio. Como pone de manifiesto Bergamín, siguiendo en esto las enseñanzas de su insigne maestro, Miguel de Unamuno, lo último (invocar al Demonio) se haría necesariamente desde la *superstición*, mientras que lo primero (dejar que comparezca el Demonio, o el Genio Maligno, atreverse a no cerrarle el paso) es algo que, en cambio, sería consecretario de la duda profunda, duda en la que también comparece Dios. Leído desde la fenomenología arquitectónica richiriana, “Dios” y “Demonio” estarían, en *La importancia del demonio* de Bergamín, como sitios en registros arquitectónicos distintos; esto, evidentemente, en lógica continuidad con la apasionada lectura de Unamuno que lleva ya, desde hace algún tiempo, acometiendo Richir (guiada, fundamentalmente, por *La agonía del cristianismo* antes que por *El sentimiento trágico de la vida*).

Si reflexionamos en términos meramente arquitectónicos, lo que Bergamín llama “Dios” en *La importancia del Demonio* es, *mutatis mutandis*, arquitectónicamente parangonable a lo que Richir llama “interfacticidad transcendental”¹⁰⁶, respecto de la cual el Genio Maligno (o un “Dios” demasiado reificado o doxificado –lo cual viene a ser lo mismo) no está en coalescencia arquitectónica, sino “décalé d’un cran” como suele decir Richir (ya sabemos que el Demonio se insinúa en los detalles). Por eso, lo auténticamente opuesto (pero ahora en la línea de la arquitectónica tomada en sentido *vertical*) al Genio Maligno no es un Dios que tomara su lugar, que lo anulara, que no le dejara siquiera espacio para comparecer. Lo de veras *otro* del Genio Maligno, su auténtico envés (como envés arquitectónicamente desajustado) es la (incon útil concrecencia de la)interfacticidad transcendental.

no es suyo. Acaso su arte lo sea a la segunda potencia o en derivada segunda. Arte derivado de disponer esa transpasibilidad a ser(se) del esquematismo. Reconocemos aquí, estructuralmente, un parangón con el quehacer fenomenologizante, con su anonimato. Ahora bien, ese arte a la segunda potencia no tiene sentido si no da lugar a una reesquemmatización (en lenguaje, diría Richir) del esquematismo fuera de lenguaje. El genio artístico reside, si tomamos los términos de Maldiney, en la (trans)posibilidad de hacerse transpasible a los esquematismos fuera de lenguaje. Sobre este punto puede verse el artículo de Marc Richir “Langage, poésie, musique” en *Annales de Phénoménologie* n°8, Amiens, 2009; recogido luego en el capítulo 1° del libro *Variations sur le sublime et le soi* (colección Krisis, ediciones Jérôme Millon, Grenoble 2010).

¹⁰⁶ Por lo demás, esta interfacticidad transcendental entra, por otra veta, no muy lejana, en profunda resonancia con temáticas presentes en otras lecturas que han ocupado a Richir en los últimos años: así, por ejemplo, con lo que A. Machado (y el propio Bergamín) llaman “Pueblo”, pero más profundamente sí cabe, con la profunda intuición unamuniana de “hermandad” del género humano, de cómo los hombres son en cada hombre. (Mencionemos también los desarrollos, sobre este punto, de Agustín García Calvo, y su lúcida recuperación de Heráclito, amén de cuidada y competente edición). Evidentemente, pensar esto sin contradicción requiere pensarlo a su nivel de experiencia, a su nivel arquitectónico.

Interfacticidad trascendental que, por otro lado, *tampoco* cancela la posibilidad de un “Dios”, mas se trataría de un “Dios” que conviene no nombrar y que tiene su *matriz fenomenológica* en lo que Richir llamará “trascendencia absoluta pura”, en “fuga infinita”. “Trascendencia absoluta pura” de la que no cabe decir nada, y que es, en principio, absolutamente *indiferente* a nosotros. La fe quedaría entonces delimitada, desde dentro de lo fenomenológico, como el paso humano que se revuelve contra esa indiferencia –intrínsecamente fenomenológica– de lo que Richir llama “trascendencia absoluta pura en fuga infinita” o, a veces también, “Otreidad”, recuperando un término del *Juan de Mairena* de Antonio Machado (término que Richir vierte, en francés, como “Autreté”)¹⁰⁷.

La interfacticidad trascendental no satura, en suma, su propio registro arquitectónico. De otro modo quedaría transpuesta al registro arquitectónico del Genio Maligno o, lo que es lo mismo, al registro de una suerte de Dios hiperdoxificado y rayano, claro está, en la superstición. En rigor, ese Dios sería, por seguir las sugerentes intuiciones de Bergamín, nada más y nada menos que el mismo Demonio disfrazado de “Dios”. De ahí que Bergamín diga, al final de un curioso diálogo con Juan David García Bacca (en el que Carlos Gurméndez hacía de mediador) que, en el fondo, quien de veras es “católico, apostólico y romano” no es Dios sino el Diablo. Ese es el “Dios” que queda no ya anulado, sino rebasado (aunque sólo en parpadeo) por su auténtico opuesto o verdadero “revés”, a saber, la interfacticidad trascendental¹⁰⁸. Leámoslo en palabras del propio Richir:

“Dicho de otro modo, en y por *epochè* hiperbólica se pone de manifiesto que el envés del Genio Maligno no es, en rigor, Dios sino la interfacticidad trascendental como pluralidad indefinida de sentidos en acto (de buscarse), potenciales (desde estos últimos) y virtuales (por transposibilidad). Sabemos, efectivamente, que los fenómenos de lenguaje en su multiplicidad “pluralizan a” los sí mismos de la interfacticidad trascendental sin por ello individualarlos o “nominalizarlos”. Tal es pues el campo fenomenológico, donde todo ha de tomarse en su dinamismo, en sus movilidades, sin la fijación que haría de todo ello estallido, dispersión, desmigajamiento, diseminación”¹⁰⁹.

Hecha esta incursión que pone a la vista y de un golpe las costas a que nos gustaría arribar, hagamos ahora por cartografiar el espacio intermedio, por digitar, tan cerradamente como quepa, el itinerario de arribada. Nos hemos movido entre polos y estructuras vacías. Se trata ahora de cebar y balizar los socavones de las líneas anteriores. La mereología es el tejido que nos permitirá suturar los hilvanos en que se ha movido nuestro discurso,

¹⁰⁷ Richir tuvo una larga y estrecha relación de amistad con Stanislas Breton (del trato con éste último depende, en gran medida, su acercamiento a la mística o al cristianismo, a la religión en general). Desde hace algunos años, lee a Unamuno con auténtico interés y lee en Unamuno un tipo de acercamiento, profundísimo, al “fenómeno” humano de la fe; “fenómeno” o trance de experiencia en el que, necesariamente, hay paso-de-fe. Es ese paso el que se trataría de delimitar por fuera, desde la fenomenología, pues ese paso ha de entenderse como resueltamente no fenomenológico tal y como, *mutatis mutandis*, vio Kant con extraordinaria acribia. Ese tipo de acercamiento (que encontramos, por ejemplo, en Unamuno o en Bergamín) que no se compadece con las intuiciones de cierta teología fenomenológica (como, por ejemplo, la de Marion, cuyas intuiciones le parecen a Richir diametralmente opuestas a las de Unamuno).

¹⁰⁸ La interfacticidad trascendental es también la matriz fenomenológica de la utopía política. Este es un tema que abordará Richir en su próximo libro, sobre la Historia, la Política y la Tiranía y cuyo título provisional es “La contingence du despote”. En este punto es esencial el diálogo que mantiene con su íntimo amigo y colega Miguel Abensour.

¹⁰⁹ Marc Richir, *El estatuto fenomenológico del fenomenólogo*, pp. 105-118. Eikasía, n° 40)

urbanizar el vacío de mojones distantes por el que, a tientas, venimos abriéndonos camino. ¿Pero cómo? ¿En orden a qué idea de la mereología? A la que interpreta la mereología no como ontología sino *antes bien* como arquitectónica. De ello nos ocuparemos en la segunda parte de este trabajo, que hemos decidido publicar como un artículo aparte.