

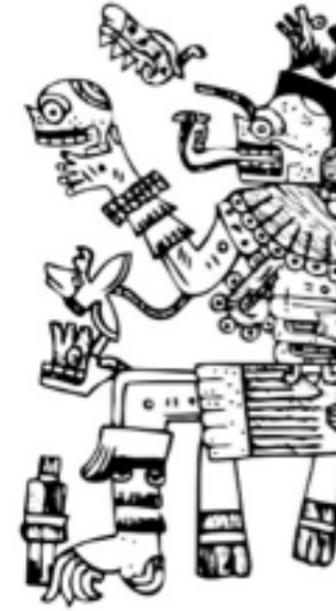
ANTROPOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA

Antropología filosófica y filosofía social



CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

PRÓLOGO



ANTROPOLOGÍA Y METAFÍSICA
PROLEGÓMENOS A
UNA ANTROPOLOGÍA
FENOMENOLÓGICA

Marc Richir

Trad. Pablo Posada Varela

I

EPOJÉ FENOMENOLÓGICA HIPERBÓLICA Y REDUCCIÓN ARQUITECTÓNICA

Como sabemos, la *epojé* fenomenológica trascendental está, en Husserl, íntimamente ligada a la reducción eidética. Si, en un primer momento del zigzag fenomenológico hace falta, para orientarse dentro de la actitud natural en el análisis de vivencias —en el análisis del mundo vivido—, practicar, sobre los actos y los objetos intencionales de la conciencia, una reducción eidética que los ordene según sus géneros y especies, y hacerlo tomando como “ejemplos” de la variación vivencias y objetos cuyas relaciones intencionales se viven, de modo efectivo, en un presente real o posible —así se trate de actos de percepción, de recuerdo, de anticipación, de imaginación, de ideación, etc.—, si, por lo tanto, el punto de partida, por ejemplo en *Ideas I*, está conformado por una eidética de este mundo o del mundo fáctico en el que ya siempre vivimos, no es aún esta eidética, a pesar de todo, la eidética *transcendental*, es decir, el conjunto articulado de las estructuras aprióricas materiales y formales constitutivas de la “subjetividad” trascendental en tanto que eidética de todos los mundos posibles o eidética del mundo *en general (überhaupt)*. Insiste Husserl, en el § 89 de *Experiencia y juicio*, en que la reducción eidética trascendental presupone la puesta en juego de la *epojé* fenomenológica trascendental,

es decir, la suspensión de la positividad de la realidad mundana —ciega respecto de sí misma— y de la realidad psicológica de la experiencia. Sólo bajo esa condición puede el ejemplo de partida de la variación eidética ser de veras cualquiera (*beliebig*), sólo así puede consistir en un *Vorbild* imaginario del que cualquier otro ejemplo interno al proceso de variación podrá ser *Nachbild*, imaginario también —pero pudiendo asimismo este último haber sido tomado, en el proceso de búsqueda del invariante, como *Vorbild*. Dicho de otro modo, sólo bajo condición de *epojé* fenomenológica transcendental puede el invariante, el *eidos*, ser rigurosamente considerado, en el marco de la intencionalidad, como *posibilidad* a priori. No se quiere decir con ello que haya *eidè* imaginarios ya que, en suma, la relación intencional sigue siendo directriz, y tanto el *Vorbild* como el *Nachbild* son, en tanto que *Bilder*, imágenes no ya de una *phantasia* más originaria, sino *de un objeto* intencional *imaginado*, e imaginado como puro posible.¹ Por intentar decirlo en otros términos, sólo en virtud de dicha mediación podemos, al cabo, comprender que el “lugar” de la “subjetividad” transcendental no es, en exclusiva, el de la experiencia real (del mundo y de sus objetos), sino también y sobre todo el de la experiencia real *y posible* en general. Así, sólo una parte de los *eidè* (reales y posibles) puede ser, cada vez, explicitada por análisis. Los demás *eidè* permanecen enteramente implícitos, es decir *potenciales*. Y sólo habremos captado lo que realmente es la “subjetividad” transcendental husserliana si comprendemos lo que Husserl nos explica en el § 98 de *Lógica formal y transcendental*, a saber, que estas *posibilidades eidéticas (a priori)* también están en “efectuación” o “ejecución” (*leistend*) incluso en la actualidad de una conciencia que, a pesar de todo, no las actualizará de modo temático. La paradoja de la “subjetividad” transcendental reside en que hay, en ella, en sus efectuaciones conscientes, potencialidades (*Vermöglichkeiten*) ejecutivas² sin por ello pasar, en el acto, a la actualidad. Se trata, en cierto modo, de horizontes vacíos (sin intuición eidética) de potencialidades eidéticas, indefinidamente

¹ Cfr. *Phénoménologie en esquisses*, Nouvelles fondations, Krisis–Jerôme Millon, Grenoble, 2000.

² *à l'œuvre*. N. del T.

explicitables por el análisis fenomenológico, bajo el horizonte de una idea reguladora, teleológica, cual es la auto-transparencia, en realidad irrealizable, de la “subjetividad” transcendental.

De ese modo, cabría decir, *se instituye y se elabora*, en fenomenología, el campo (para nosotros: el registro arquitectónico; volveremos sobre el particular) de la racionalidad filosófica. Comprendemos, con todo, que sólo por abuso terminológico cabe calificar dicho campo de “metafísico”: “metafísico” lo sería si, en la estela de Fichte, la “subjetividad transcendental” fuera algo más que un polo teleológico del análisis, o un lugar, enteramente metódico, de unificación. Lo sería si fuera una “realidad metafísica” sentada³ desde el inicio como última, y cuyas formas eidéticas fueran, en cierto modo, “deducibles”, no ya, cierto es, en un saber de sí supuestamente transparente para sí mismo en la “subjetividad” transcendental, sino en la doctrina o teoría (*W-L*) de este saber. O acaso también, de modo aún más polémico si cabe, tan sólo cabría hablar de campo metafísico si, quizá a la manera de un Heidegger, la “subjetividad” transcendental se sentase de entrada como una especie de “estructura metafísica” (el *Dasein* ek-stático horizontal) o de “positividad ontológica” cuyas posibilidades existenciales definirían, en negativo,⁴ los distintos tipos de experiencia posible, incluida la experiencia (categorial) en su sentido husserliano. En Husserl, no obstante, y en la precisa medida en que sólo hay experiencia cuando hay *alguien* para *efectuarla*, la “subjetividad” transcendental es el lugar supuestamente único de las experiencias reales *y posibles*, es decir, de aquellas que han sido, son o podrían ser efectuadas, y ello, las más veces, en el marco de habitualidades y sedimentaciones de sentido. Habitualidades y sedimentaciones generadas a partir de encadenamientos de *Stiftungen* que constituyen la Historia o la génesis transcendental de la cultura (de los sujetos y de las sociedades). Sin embargo, la subjetividad transcendental es también el lugar de aquellas experiencias insospechadas (pero no *a priori* insospechables) que no han sido, que no son, o que, incluso, jamás

³ *posée*. N. del T.

⁴ *en creux*. N. del T.

serán efectuadas —lo cual conducirá a Husserl a sostener que el campo de la experiencia es infinito, que escapa a la muerte, y que el límite entre lo finito y lo infinito jamás podrá ser delineado *a priori*. Esto mismo nos empuja a sostener que la experiencia de esta imposibilidad constituye, precisamente, una de las dimensiones de la experiencia concreta de la “finitud”. El “absoluto” husserliano no es un absoluto metafísico en el sentido de una instancia de la que cupiera derivarlo todo, sino ese límite inestable y propiamente inubicable más allá del cual la efectuación del método de *epojé* y reducción se revela como no pudiendo ya hallar un sentido unívocamente localizable en la experiencia.

Así, en el fondo de la reducción eidética trascendental, reside la *epojé* fenomenológica, el suspenso de toda positividad mundana (de este mundo de aquí) de la experiencia, y que permite que esta última se extienda, a la vez, a las potencialidades del “yo puedo” indefinidamente explicitables y a las puras posibilidades de la imaginación (sin la cual no habría *Beliebigkeit* en la elección del *Vorbild* de la variación). Con ello quiere decirse que algo hay *de más*, algo que excede el campo de los posibles, y cuya exploración sistemática hemos acometido en el conjunto de nuestros trabajos: este exceso sobre el campo de los posibles eidéticos es un exceso *hiperbólico*, y la *epojé* que nos franquea el acceso a dicho exceso es la *epojé* fenomenológica *hiperbólica*. Su correspondiente no es ya, en virtud de esta hipérbole, la reducción fenomenológica husserliana como coextensiva de la reducción eidética trascendental, sino la reducción fenomenológica tomada en un nuevo sentido, reducción coextensiva de la reducción *arquitectónica*, y que va más allá de la reducción eidética o, si se quiere, evita la omnipresente operación de la ideación.⁵ Se descubre entonces, al considerar los problemas planteados por la fenomenología genética (la Historia de las *Stiftungen* y de lo adquirido mediante hábitos y sedimentaciones coextensivos de sentidos) que aquello que, en Husserl, procedía de los campos de posibilidades eidéticas transcendentales, y que así aseguraba el privilegio de la ideación, en realidad se enraíza, de modo aún más originario,

⁵ Ver, por ejemplo, nuestras obras: *La experiencia del pensar*, Jérôme Millon-Krisis, Grenoble, 1996, y *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit.

en diversas *Stiftungen* (para nosotros: instituciones simbólicas) con su registro arquitectónico correspondiente, y que consisten, cada vez, en hábitos y sedimentaciones de sentidos potenciales. La eidética transcendental, que, hasta cierto punto (a saber, en fenomenología estática) guarda, en Husserl, un sentido enteramente metódico, halla aquí, por así decirlo, su “correspondiente” fenomenológico más originario, el de la cosa misma: tan sólo metódicamente, y *a posteriori*, subsumimos, por medio de *eidè*, los distintos registros arquitectónicos instituidos por las distintas *Stiftungen*. Si, por lo demás, optamos por no hablar ya, como sí hace Husserl, de *Urstiftung*, es porque, precisamente, el “momento” propio del origen de estas *Stiftungen* es ilocalizable, y porque la *Stiftung* lo es siempre, a la vez, de potencialidades. Es originariamente potencial; lo es antes de que “alguien” se involucre en su efectuación, es decir, en lo que, de entrada, tan sólo es *Urstiftung* para ese “alguien” en cuestión. Dicho de otro modo: sólo así puede explicarse la *Beliebigkeit* en la elección del *Vorbild* para la variación eidética: por el hecho de que el registro arquitectónico instituido por la *Stiftung* lo es, originariamente, de potencialidades o de posibilidades jamás completamente individuadas, y que la entrada en dicho registro sólo se efectúa mediante una actualización (individuación) del todo relativa (nunca absolutamente determinada) de alguno de sus “elementos” libremente tomado como *Vorbild*. El registro arquitectónico abierto por la *Stiftung* es pues un registro de *posibilidades mutuamente estructuradas* y, de hecho, estructuradas también en sus respectivas estructuras de temporalización/espacialización. Estas últimas no son en absoluto las mismas según se trate de apercepciones perceptivas o de apercepciones de recuerdo, de imaginación, de presentificación intersubjetiva o incluso de ideación.⁶ Por lo demás, como Husserl ya hizo notar desde las *Investigaciones lógicas* respecto de la intuición categorial, toda *Stiftung* es una *Fundierung* que produce un paso desde un registro arquitectónico *fundierend* a un registro arquitectónico *fundiert*. Ahora bien, este paso se produce mediante lo que llamamos una *transposición arquitectónica*. En

⁶ Ver *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit.

ella, los “elementos” del registro “fundante” se retoman y recuperan entre los “elementos” del registro “fundado”, quedando así *metamorfosados* de tal forma que no aparecen ya más que desde el sentido que les es propio a los “elementos” del registro “fundado”. Así pues, los “elementos” del registro “fundante”, de suyo posibles en su registro *propio*, son, como tales (es decir, “antes” de la metamorfosis), *transposibles* respecto del registro “fundado”, del mismo modo que, a la inversa, los “elementos” del registro “fundado” son transposibles respecto de los “elementos” del registro “fundante”: la *Stiftung* de un registro arquitectónico sobre la base de otro se hace *en hiato* y en ese sentido la *Stiftung* es irreductible a toda tentativa —por ende metafísica— de “deducción” o de “derivación”. De ahí que los distintos registros de *Stiftung* no constituyan una suerte de jerarquía ontológica o de cadena continua de seres: no hay ninguna razón de esencia (eidética) que haga que una *Stiftung* pase a otra, sino, todo lo más, condiciones *transcendentales* de encadenamiento de las *efectuación* de *Stiftungen* dentro de la Historia o la génesis transcendental del sujeto (de alguien) o de la sociedad efectuanes en cada caso (así, como Husserl pone de manifiesto en *El origen de la geometría*, para la institución de la geometría se requieren condiciones materiales, que, sin embargo, funcionan de modo transcendental). Lo que, a partir de entonces, articulará las distintas *Stiftungen* entre sí ya no procede, a su vez, de una institución (que sería metafísica), sino de un “orden” que descubrimos y encontramos como fenomenólogos, orden que no es *a priori* ni de ser ni de no-ser (ni tampoco orden de más o menos ser), orden que resulta pues, más o menos al modo de Kant, puramente *arquitectónico*. Ya no hallaremos aquí algo así como un origen “pleno” de ser.

Precisamente porque toda *Stiftung* se efectúa en *hiato*, fuera de toda continuidad temporal (entendida al modo de Husserl), sólo es accesible a la fenomenología (fenomenología genética en un sentido enteramente distinto al husserliano) mediante la *epojé* fenomenológica *hiperbólica*. Esta *epojé* suspende no ya el presente vivo en flujo, suspendido por un instante; instante que, a su vez, y casi de inmediato, se pone en flujo, integrando el decurso continuo del presente vivo. La *epojé* fenomenológica *hiperbólica* constituye un suspenso en y por el instantáneo platónico, el *exaiphnès*.

Este instantáneo platónico corresponde a la virazón, profundamente inestable, que, en el parpadeo fenomenológico de la fenomenalización (de los fenómenos como nada sino fenómenos), va de un polo al otro del parpadeo: en el caso que nos ocupa, virazón de un registro al otro de la *Fundierung* como polos fundante y fundado de lo que, *entre ambos*, en sus mutuas inestabilidades sostenidas a través de su transposibilidad (y transpasibilidad) recíproca, se fenomenaliza como fenómeno. Conviene pues no confundir *Stiftung* con fenomenalización: la *Stiftung* lo es *de un registro arquitectónico* de “elementos” que, todos en conjunto, y en virtud de su estructuración, constituyen posibles mutuamente homogéneos, mientras que la *fenomenalización* lo es *de los fenómenos* que “dan vida” a esos posibles, que les confieren “movimiento”, que hacen que surjan y desaparezcan, *junto con* su transpasibilidad a lo que para ellos representan transposibilidades, a saber, los “elementos”, tomados por sí mismos, propios del registro “fundante” (o del registro fundado). La *Stiftung* no es tampoco, por así decirlo, el resultado sedimentado de la fenomenalización, dado que —pero se haría demasiado largo mostrarlo aquí—⁷ la fenomenalización supone esquematismos que le son propios, y supone también que entre los esquematismos y la pluralidad de “elementos” de un registro arquitectónico instituido se requiera, además, la mediación de la *Stiftung* de lo que llamaremos, a falta de una mejor opción terminológica, “imágenes” esquemáticas. Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, estas “imágenes” son, en sí mismas, no esquemáticas. Se trata, más concretamente, de la *Stiftung* de la lengua mediante apercepciones de lengua que son mixtos irreductibles de sintaxis y semántica. Lo propio de esta última *Stiftung* reside en que el registro arquitectónico de sus posibilidades es *transversal* respecto de todos los demás, lo cual explica que en cualquier registro quepa, *a priori*, actualizar un *Vorbild* mediante la imaginación.

Así pues, con la reducción arquitectónica, en lugar de encontrarnos en el campo de una “subjetividad” trascendental como campo unitario y homogéneo coextensivo de una eidética trascendental de

⁷ Cfr. “La institución de la idealidad” (en preparación). Marc Richir, “L’institutiion de l’idéalité”, *Mémoires des Annales de Phénoménologie*, n° 2, 2002. N. del T.

los mundos posibles, nos encontramos bregando con el campo arquitectónico, a vueltas con una diversidad de *Stiftungen* con sus registros arquitectónicos respectivos, y resulta que dicho campo nada tiene ya de homogéneo: pensemos, por caso, en lo mucho que dista el registro de las apercepciones perceptivas de los registros de las apercepciones de *phantasia* (a no confundir con la imaginación), de lengua o incluso de idealidades. Sin embargo, aun cuando toda *Stiftung* (con la consiguiente transposición arquitectónica de un registro a otro) se efectúa a ciegas por ocurrir de modo auto-transparente⁸, no quiere esto decir que se efectúe “por sí sola”, mecánicamente, “en algún lugar del ser” (o dondequiera que sea): siempre hace falta *alguien* para efectuarla, así sea según un *fungierend* sin conciencia explícita; hemos de tener presente esta enseñanza elemental de Husserl. Ahora bien, esto implica a su vez, también, sin duda, frente a Husserl, que la apercepción trascendental inmediata (si se quiere: el cogito trascendental implícito, tácito o más bien mudo) de la conciencia *no es en sí misma homogénea*, sino diferenciada según los diversos registros arquitectónicos propios de las distintas *Stiftungen*: “vivir” (*erleben*) la apercepción perceptiva no es lo mismo que “vivir” la apercepción de *phantasia* (pensemos, por ejemplo, en el sueño, donde, a pesar de todo, sigo siendo yo quien sueña mi sueño). Del mismo modo, “vivir” el habla (dando por descontado que, de todas formas, no hay lengua que “piense” exactamente como otra), no es lo mismo que “vivir” en el campo, instituido, a su vez, de modo distinto, de las idealidades.⁹ Todo esto nos lleva a admitir que el “sujeto” (pues es ineludible hablar de él, o de la “subjetividad”, toda vez que, cada vez, nos las habemos con una singularidad fáctica irreductible) está en sí mismo hojaldrado,¹⁰ conformándose así la vigilia de la

⁸ Ver *La experiencia del pensar*, ed.cit.

⁹ La no homogeneidad de lo que Richir llama “apercepción trascendental inmediata” es una impugnación de la conciencia absoluta del tiempo que, por definición, es, precisamente, homogénea. Preside, por igual, todo tipo de constituciones. Es esencial a ella no dejarse contaminar por el tipo de constitución que soporta, ser homogénea en su fundamental rendimiento. Dicha homogeneidad es consecutaria de su carácter de absoluto. N. del T.

¹⁰ *Feuilleté*. N. del T.

apercepción inmediata del sujeto (incluso en los casos del sueño y del dormir, donde persiste, con todo, una relativa vigilia de la apercepción inmediata). Otro tanto ocurre con el campo arquitectónico ya que, sencillamente, la subjetividad también está implicada en sus diversos estratos: ni siquiera la matemática se hace sola, por maquinal que resulte su tecnicidad (carácter tantas veces denunciado por Husserl): soy yo quien, de modo más o menos consciente o temático, la efectúa, soy yo quien lleva a cabo las operaciones requeridas.

Persiste pues, al fin y al cabo, el enigma de la singularidad del “sujeto”. Enigma que comunica con el de la singularidad de las culturas, lo cual nos conduce a hablar de *institución simbólica* tanto en el primero como en el segundo de los casos. Diremos, antes de explorar con detalle este punto, que lo que, cada vez, configura dicha singularidad es la *Stiftung* de la humanidad (del sujeto, de la cultura) como *Stiftung* de las *configuraciones (más o menos) sistemáticas de la facticidad humana* y, a partir de ahí, *la elaboración simbólica de dichas configuraciones* en los propios términos ofrecidos por la *Stiftung* así sea en el campo de la filosofía, de los mitos, de la mitología, de las religiones monoteístas, de la psicología, etc. Todo esto parecería inabordable en términos de fenomenología de no haberse dado, en filosofía, algunas elaboraciones simbólicas a cargo de Heidegger o de Levinas, pero también, en cierto sentido, a cargo de Merleau-Ponty o, hasta cierto punto, de Husserl. Elaboraciones simbólicas de estas configuraciones sistemáticas de la facticidad humana en los términos instituidos por la filosofía.

II

DE LAS METAFÍSICAS FENOMENOLÓGICAS

A LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Si por factual entendemos lo que, procediendo del hecho empírico con que nos topamos, puede ordenarse en principio según una diversidad de modos posibles, ordenarse activa y explícitamente dentro de uno u

otro conjunto factual de hechos (por ejemplo, según la causalidad), si, por lo tanto, lo factual es lo que no alberga sentido de modo inmediato, lo que no lo tiene por sí mismo, de tal suerte que requiere una suerte de “puesta en sentido”¹¹ por correlación con otros hechos u otros conjuntos factuales, y si, por el contrario, entendemos por fáctico, un poco en la estela de Heidegger, lo que jamás es reductible en propio a lo empírico por hacer eso fáctico, inmediatamente, sentido (aunque, al principio, sólo de modo implícito), entonces nos encontramos con que, efectivamente, lo humano —o todos los “momentos” analizables de la condición humana— es fundamentalmente un “ser de sentido”, del orden de lo fáctico y no lo de lo factual. Ello a pesar de que, por ejemplo, la biología pueda reducirlo a lo factual, reducirlo, de ese modo, al mismo registro que el de todo animal o, con mayor generalidad, que todo ser vivo. Es esencial a la facticidad de la condición humana que no todo, en ella, se reduzca a sí misma; dicho de otro modo, que, en la experiencia que el ser humano hace de su propia vida y del mundo, no todo haga inmediatamente sentido, siquiera de modo problemático, es decir, que haya partes de facticidad que requieran su explícita puesta en sentido, en correlaciones de hechos o en series de hechos —así es como, por ejemplo, se constituye una teoría científica. Teoría que, *de suyo*, nada tiene de “metafísica”. Sin embargo, pertenece también a la facticidad humana que los sentidos o, mejor dicho, los horizontes de sentidos en los cuales ya siempre se halla involucrada sean, en su mayoría, implícitos, o más bien no explicitados en la medida en que, en primer lugar y las más veces, esos sentidos, si no son de entrada problemáticos, entonces van a tal punto de suyo que se vuelven, por así decirlo, “transparentes” para sí mismos y escapan a toda reflexividad. Ahora bien, he ahí, precisamente, lo que caracteriza, en parte, a la *institución simbólica*. Esta lo es ya siempre de la condición o de la facticidad humana, cuyos tres ejes fundamentales son, por regla general, la natalidad, la mortalidad, y el ser sexuado (tres ejes privilegiados con arreglo a los cuales podemos localizar con cierta precisión las codificaciones y recodificaciones simbólicas de la

¹¹ *mise en sens*. N. del T.

institución simbólica). Sería un error, no obstante, pretender que la institución simbólica de la facticidad resulta *eo ipso* armónica y homogénea —si lo fuera, quedaríamos reducidos a ser “animales simbólicos” de lo simbólico. Por otro lado, la institución simbólica está constituida por una multiplicidad de instituciones simbólicas, de *Stiftungen*, que no tienen forzosamente por qué estar en armonía unas con otras y que, por lo demás, si bien codifican la experiencia humana de la facticidad, no lo hacen dejándola libre de *preguntas*. Ocurre, más bien, que una institución simbólica dada libra, en la auto-evidencia, los términos en los cuales dichas preguntas pueden plantearse, y eventualmente tratarse de modo más o menos coherente y satisfactorio. En ello consiste lo que llamamos la *elaboración* y la *fundación simbólicas* que, por regla general, no quedan exentas de plantear, a su vez, nuevas preguntas. Preguntas que, en ocasiones, conducen a puntos de ruptura en que la antigua institución simbólica cae en desgracia para, reorganizándose de otro modo, dar lugar a una nueva institución simbólica (tenemos, por ejemplo, el paso de la era del mito a la era de la mitología, y de ésta o a los monoteísmos religiosos, o a la filosofía, etc); sin embargo, como bien sabemos, esos “pasos” son extremadamente inhabituales en la Historia.

Por ponerlo de otra forma, el conjunto de las elaboraciones simbólicas (y no sus imágenes, que no proceden de elaboración ninguna, que residen en el imaginario de una ideología, en el sentido contemporáneo del término) constituye lo que puede denominarse “cultura” o “civilización” en el sentido activo del término: se trata pues, cada vez, de elaboraciones simbólicas de la institución simbólica de humanidad, es decir, de elaboraciones simbólicas de configuraciones más o menos sistemáticas o “armónicas” de la facticidad humana; elaboraciones por las que ésta se trabaja a sí misma, en vista de sí misma y de su sentido. Nos limitaremos aquí a examinar brevemente lo que esto significa *en punto a la filosofía*. Toda filosofía tomada en el auténtico sentido del término, es decir, aquella que un autor elabora de modo original y consecuente, representa una elaboración simbólica de la institución simbólica de la filosofía misma. Efectivamente, la institución simbólica de la filosofía precede, como tal, a la elaboración simbólica que un

determinado autor obra, ya que le provee a este último de los términos de sus preguntas, y ello aun cuando, al hilo de la elaboración, dichos términos puedan refinarse, o incluso cambiar. En otras palabras, toda verdadera filosofía es global —englobando así una elaboración de la condición humana— por el hecho de ser una elaboración simbólica de una institución simbólica a su vez global, y que supuestamente cubre el entero campo de lo que es vivible y practicable por los hombres. En este sentido, el verdadero primer filósofo, aquel cuya elaboración simbólica se desmarca definitivamente de la elaboración mitológica, por lo tanto aquel cuya elaboración simbólica bebe de otras fuentes, las de la institución de la filosofía, es Platón. Sólo del peso de una ceguera de escuela, o por borreguismo seguidista respecto del envite escandalosamente obcecado de Heidegger en punto a Platón puede sostenerse que no hay, en Platón, una auténtica elaboración de una configuración sistemática de la facticidad humana —ocurre, simplemente, que esta última no lleva ese nombre, sin duda porque Platón pone el acento en la idealidad como “aquello que es siempre” y que, en la fundación, sustituye al campo mitológico.

Sin poder entrar aquí en los detalles de lo que sería el inventario histórico de las diversas elaboraciones simbólicas de la institución simbólica de la filosofía por parte de los filósofos, hace falta señalar dos cosas. Por un lado, dichas elaboraciones siempre han ido a la búsqueda —con la excepción, muy notable, de Kant— de un “absoluto” que engloba y relativiza la facticidad humana en el interior de su propia configuración; configuración articulada de un modo más o menos claro —es lo que clásicamente se llama “metafísica”. Por otro lado, en esta tradición, se hace, a día de hoy, extremadamente difícil medir la amplitud y la profundidad de la revolución que representa la fundación de la fenomenología a cargo de Husserl. En cierto sentido, la fenomenología es siempre filosofía en la medida en que retoma los términos de ésta, términos que proceden de la institución de la filosofía. Sin embargo, en un sentido distinto, la fenomenología ya no es filosofía o, al menos, metafísica, en la medida en que esos términos cambian de significado. Tan sólo se “utilizan” ya como rúbricas de problemas y de

preguntas, en y con vistas a un *método* de descripción de “lo que ocurre”, en principio, en todo tipo de experiencia humana posible. *Mutatis mutandis*, es más o menos como si los números que, en la tradición filosófica (Heidegger incluido), tenían un estatuto metafísico, tan sólo fueran tomados —como, de hecho, sucede en la matemática contemporánea— en y con vistas a su *alcance operatorio*. En Husserl observamos esto en punto a la posibilidad de la descripción; y nunca se insistirá lo suficiente sobre el hecho de que incluso el Husserl más fenomenólogo siguió siendo profundamente matemático: este cambio lleva —cosa que no podemos mostrar aquí—¹² hasta la transformación profunda que induce Husserl en el estatuto universal del *eidos*; la idealidad del *eidos*, al tener un estatuto matemático (operación metódica), ya no tiene prácticamente nada que ver con el estatuto metafísico clásico de la “idea eterna”. Así, cabría decir que la fenomenología no es otra cosa que la filosofía transmutada en método, y en método —insistamos en ello una vez más— de descripción de “lo que ocurre” en la experiencia (las célebres *Sachen selbst*), y sin que en todo ello haya, al menos por principio y en entera coherencia con el método, género alguno de “toma de posición” o de *saltus mortalis* metafísico —lo vemos claramente, por ejemplo, en las críticas husserlianas de la “psicología descriptiva” de Brentano. Es precisamente eso mismo lo que confina los análisis fenomenológicos al ámbito de lo “provisional” (*vorläufig*). Sería un grave error interpretar este carácter provisional al modo en que ha solido hacerse desde Heidegger, a saber, como lo provisional de una metafísica previa (*vorlaufend*) enigmáticamente imposible de alcanzar. En el fondo, podría decirse también que en la verdadera fenomenología, tomada pues en su sentido husserliano (lo cual tampoco significa que el “corpus” husserliano sea infrangible, y que Husserl “siempre tenga razón”, o que jamás haya cedido a los espejismos de la “substrucción” metafísica, suposición que sería absolutamente contraria al espíritu fenomenológico), los términos filosóficos utilizados (entre los cuales contamos los célebres de “subjetividad” y de “objetividad”, anatemizados

¹² Cfr. *L'institution de l'idéalité*.

de “metafísicos” por Heidegger) en realidad están ahí como una suerte de sistema de coordenadas que nos vemos obligados a utilizar para describir ciertos registros de la experiencia. Eso mismo ocurre con la “subjetividad” transcendental que, como hemos comprobado, apenas tiene nada que ver con la subjetividad psicológica pues aquélla engloba lo real *y lo posible*. Ocurre, simplemente, que su homogeneidad aparente está ligada a la homogeneidad aparente de la eidética transcendental. Apresurarse a ver en ello una “entidad metafísica”, tal y como han hecho Heidegger y sus sucesores (entre ellos, en primer término, Derrida), es ser uno mismo “metafísico”, es decir, hallarse de entrada en la franca imposibilidad de leer y entender la fenomenología en unos términos que, precisamente, no sean los de la metafísica.

Efectivamente, no deja de ser curioso que, en el complejo contexto de la filosofía alemana de principios de siglo, donde se mezclan el neokantismo, la filosofía del espíritu de Dilthey y la fenomenología de Husserl, Heidegger comprendiese, con el tipo de genialidad que le era propia, a saber, una genialidad enteramente metafísica, que era posible refundar la filosofía como elaboración (hermenéutica a su parecer) simbólica de *la* (he ahí el signo de lo metafísico) configuración sistemática (armónica) de la facticidad humana; configuración que habría de englobar, supuestamente, la totalidad de su condición. Al igual que toda elaboración simbólica, la que propone Heidegger bebe de las fuentes de la institución simbólica, pero con la salvedad de que la elaboración heideggeriana pretende ser más amplia que la de la filosofía clásica. Lo pretende aun cuando proviene de esta última ya que, por mucho que el sentido del ser se vea transmutado (de forma bastante vaga, todo hay que decirlo, como para supuestamente cubrir el conjunto de la condición humana), no deja de ser el cuidado del ser (y de la cuestión del sentido del ser) aquello que queda dogmáticamente estatuido como instituyente de la humanidad. Mediante esta captación global obrada por el cuidado o la pregunta por el ser, captaciones que se volverán, a partir de los años treinta, cada vez más invasivas, la facticidad humana se entenderá cada vez más como una suerte de “acontecimiento transcendental” (*Ereignis*) inmediatamente hacedor de sentido (con su problematicidad propia) y teniendo

lugar como “acontecimiento” del Ser, como su institución simbólica. Se comprende de ese modo que sólo en virtud de dicha institución, supuestamente auto-instituida, todo *Sein und Zeit* habrá de ser hermenéutico en tanto elaboración simbólica, refinada y corregida con el tiempo, de esa institución propiamente metafísica; y lo será en tanto en cuanto ésta se pretende y apunta a sí misma como exclusiva y absoluta en el sentido de ab-suelta de cualquier otro contexto antropológico. Todavía hay, cierto es, algo fenomenológico en la exigencia de hallar atestaciones (o testimonios: *Bezeugungen*) de dicha elaboración en la experiencia. Ahora bien, al igual que esa suerte de “golpe sobre la mesa” que sustituye a la conciencia por el *Dasein*, es ciertamente curioso y característico que ninguna de las estructuras “existenciales” de la facticidad resulte, en realidad, atestable *de forma unívoca* en la experiencia: si no es recurriendo a no sé qué requerimiento imaginariamente místico, no hay manera de saber lo que podría distinguir la angustia ante la aniquilación del ente de alguna otra angustia reseñable de modo concreto en tal o cual caso psicopatológico. En términos más generales, y sin siquiera preguntarnos lo que conduce a elevar la *Stimmung* de la angustia al nivel (metafísico) de una *Gundstimmung*, no hay modo de saber lo que puede distinguir, en concreto —es decir, fenomenológicamente— la *Stimmung* “normal” de la *Verstimmung* “patológica”. En otras palabras, y de manera aún más general, las referencias propiamente fenomenológicas de los términos que Heidegger pone en circulación son una especie de inmenso cajón de sastre¹³ en el que cada uno puede (y debe) aportar lo que quiere (y puede). Lo cierto es que las configuraciones sistemáticas (estructurales) de la facticidad, aquellas que supuestamente están simbólicamente instituidas desde la institución propia del *Ereignis*, permanecen transposibles respecto de toda efectuación posible del que escribe o lee *Sein und Zeit*, es decir, permanecen como no efectuables por la conciencia, que queda así metafísicamente excluida de la elaboración —y ello a pesar de que esa conciencia que lee y escribe es una conciencia cuando menos compleja. Y la ilusión transcendental fenomenológica correlativa

¹³ *Auberge espagnole*. N. del T.

de todo ello —y que atraviesa (conviene subrayarlo) *toda* la obra de Heidegger— está en creer que podamos, por así decirlo, “realizar” estas configuraciones de la facticidad en la experiencia: se trata, efectivamente, de lo imaginario; imaginario que no es menos pregnante, tratándose del *Dasein*, que cuando, por ejemplo, me imagino llevar a cabo, en la experiencia, la *noesis noeseôs* de Dios (Aristóteles, Hegel) o la “psicología racional” criticada por Kant con toda justicia.

Nos encontramos, *mutatis mutandis*, con la misma postura de metafísica fenomenológica en Levinas, aun cuando, en cierto modo, sea más refinada pues Levinas, al haber leído de veras a Husserl, y al haberlo comprendido muchísimo mejor de lo que jamás pudo hacerlo Heidegger, vio muy temprano que lo que instituye la humanidad resulta mucho más amplio y profundo que el cuidado del ser o la pregunta por el sentido del ser. Levinas vio que la *individuación singular*, e incluso radicalmente singular, del sujeto humano concreto en su facticidad desborda por doquier las preguntas que pueda hacerme sobre lo que hace ser y sobre lo que es de mi ser. Sin embargo, se trata, una vez más, y, como es evidente, en la estela de Husserl y de Heidegger, de una elaboración simbólica, por entero coherente, de *una* configuración sistemática de la facticidad humana. Sin que, tampoco aquí, podamos entrar en pormenores, sabemos que la configuración en cuestión es, sobre fondo de anonimato o de “naturalidad”, la estructura de la “relación ética” y la estructura complementaria de la “teoría de la justicia” en la que el yo, en la pasividad radical de su subjetividad, es instituido por el otro, ser humano otro en el que parpadea el rastro indefinidamente fugaz del infinito, del otro (“divino”) con O mayúscula. El pensamiento de Lévinas es la elaboración simbólica de esta configuración simbólica sistemática de la facticidad, puesta a su vez en funcionamiento en virtud de la institución del sujeto por parte del otro. Es metafísica en la medida en que se pretende asimismo exclusiva respecto de cualquier otro contexto antropológico, e incluso pretende englobar, superándola, la institución/elaboración heideggeriana. Alberga, no obstante, una dimensión fenomenológica en la medida en que, como en Heidegger, cree rastrear atestaciones o testimonios en la experiencia humana. Sin embargo,

como en Heidegger, las referencias fenomenológicas que deberían ser aportadas por estas atestaciones están a su vez difuminadas o son *plurívocas*: por ejemplo, no sabemos a qué experiencia precisa remiten términos como “recurrencia”, “persecución” o “sustitución”. De hecho, las estructuras así designadas permanecen transposables respecto de toda efectuación posible de aquel (el autor) que escribe la obra, así como de aquel que la lee. El riesgo es el mismo que en el caso de una ilusión transcendental fenomenológica. Ilusión que se mueve en la creencia, enteramente imaginaria, de que uno puede “realizar” (efectuar) esas estructuras en la experiencia; experiencia que, a partir de entonces, se convierte en imaginaria y “mística”. No obstante, conviene precisar que Levinas fue consciente de todo esto a su modo, caracterizando su método no ya, simplemente, como hermenéutico, sino, más radicalmente, como procedente de la *hipérbole* —la cual es, en este caso, y para nosotros, manifiestamente metafísica—, es decir, guiada por una concepción *a priori*, cuasi-dogmática, de la institución simbólica de la humanidad (en el monoteísmo judío y su tradición simbólica).

Ambas metafísicas fenomenológicas, la de Heidegger y la de Lévinas, resultan, a día de hoy, las más coherentes. Cabría, con todo, discernir las premisas de algunas otras metafísicas fenomenológicas posibles en Sartre (metafísica de la libertad), en Merleau-Ponty (metafísica de la carne como “elemento” universal del ser), o incluso en Husserl (metafísica de la *Leiblichkeit* primordial de un ego aún no humano, como capa arcaica última sobre la que todo lo demás reposa, y en primer término la apercepción del otro, *instituido* por *Fundierungen*¹⁴ que se escalonan sucesivamente).¹⁵ Así y todo, el destino de la fenomenología no estriba, a

¹⁴ Cf. por ejemplo E. Husserl, “Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie”, Hua XV, Nihoff, La Haya, 1973, texto nº 30, pp. 480-508.

¹⁵ Como ya se ha visto más arriba, Richir le reprocha a Husserl repetir, en el orden de las *Fundierungen*, que ha de ser un orden transcendental, el orden propio de determinado tipo de *Fundierung*, a saber, el propio del tiempo inmanente, de sus *Stiftungen* tejidas según el orden de la sucesión. En rigor, no hay una sola y unívoca temporalización. La entronización de la conciencia absoluta como elemento constituyente último, unívocamente transcendental en todo tipo de constituciones, exporta por doquier el modelo de la constitución propia de la percepción, es decir, exporta el tipo de temporalización que sostiene ese tipo

nuestro parecer, en canjearse al infinito en metafísicas fenomenológicas como elaboraciones simbólicas de configuraciones sistemáticas, más o menos armónicas, de la facticidad humana. Nuestra tesis sostiene, por el contrario, que mediante la *epojé* fenomenológica hiperbólica y la reducción arquitectónica, estas metafísicas fenomenológicas seguirán guardando su interés, pero transmutándose, por obra de esta *epojé* y de esta reducción, en otros tantos *casos típicos*, mutuamente transposibles, *de antropología fenomenológica* como campo *arquitectónico* (y ya no eidético, por trascendental que sea dicha eidética) de las configuraciones sistemáticas transposibles de la facticidad humana. Ocurre, no obstante, que algunos de estos casos típicos pueden, a su vez, ser efectivamente atestados, pero, en algunos casos, *mediante una transposición arquitectónica correspondiente*. Esta atestación puede producirse en la experiencia corriente. Se tratará entonces de una elaboración simbólica segunda de la experiencia en el marco de la elaboración primera propuesta por el “metafísico” (se puede ser heideggeriano, levinasiano, pero también platónico). Cabe también atestación de estos casos en la experiencia psicopatológica, donde la “realización” empírica nada tiene de imaginario y es inmediata. Podríamos decir, con trazo grueso, que si las elaboraciones heideggerianas apuntan en dirección a la melancolía (y el grupo de patologías maniaco-depresivas colindantes), las elaboraciones levinasianas lo hacen en dirección a la esquizofrenia (y demás patologías esquizoides) —lo cual, claro está, en absoluto significa que Heidegger fuese “melancólico” y Levinas “esquizofrénico”, sino que, enigmáticamente, no existen otras atestaciones empíricas *inmediata y realmente constatables* de dichas configuraciones sistemáticas elaboradas de la facticidad aparte de las resultantes de la transposición de estas últimas en casos-tipo patológicos. Si así ocurre, es porque tanto la posición metafísica (dogmática) del *Dasein* con el cuidado que lo anima, como la hipérbole levinasiana, más sutil que la “ética”, sí rozan, en sus respectivas elaboraciones simbólicas, determinadas “estructuras” de la facticidad humana que, por razones de principio, caen fuera del campo de la experiencia efectuable y, por ende, del de la eidética

de constitución particular que es la del percepto. N. del T.

transcendental: efectivamente, dichas estructuras tienen que ver, a pesar de su relatividad antropológica, con la institución simbólica de humanidad que, al no proceder de la eidética por el hecho de escapar a los *poderes* (*Vermöglichkeiten*) metódicos que lo humano tiene sobre sí mismo, no parecen poder ser tratadas (elaboradas) sino a costa de verse dogmáticamente *situadas* (a falta de poder ser definidas). Se trata pues cada vez de algo que tiene que ver con las profundidades más recónditas de lo humano. Ahora bien, se trata de profundidades de las que, por regla general, no tenemos “conciencia”, siquiera implícita. Profundidades inaccesibles a la experiencia directa, *transposibles* respecto de ésta, y que ninguna experiencia en sentido fenomenológico puede efectuar o “realizar”, pero sí topar o encontrar bajo formas, resultantes todas de transposiciones arquitectónicas de lo transposable a lo posible. Formas propias de la mentada elaboración simbólica segunda, o bien pertenecientes a la experiencia patológica —en particular la experiencia de las psicosis—, experiencia que, efectivamente, toca, a su manera, con las profundidades más remotas de lo humano, revelándolas en parte.

Hay que desconfiar, no obstante, de manera crítica, de lo que viene siendo propuesto, hasta la fecha, en materia de psiquiatría fenomenológica. En particular, por ejemplo —obligado es señalarlo— desconfiar, en Binswanger, fuertemente influenciado por Heidegger, de una *doble ilusión transcendental* a la obra: la primera está en haber visto en las patologías una suerte de flexiones existenciales (ónticas) atestables de la configuración sistemática de la facticidad elaborada por Heidegger, como si, aun cuando precisamente no es el caso, dicha configuración sistemática fuera una suerte de invariante eidético (por así decirlo de segundo grado). La segunda ilusión, que en realidad es la misma que la anterior, sólo que retomada bajo otro ángulo (de ahí que hablemos de “doble ilusión”), estriba en que la configuración pueda pasar a una u otra flexión *sin transposición arquitectónica*, es decir, sin sufrir una profunda transformación, que es *deformación* de la *Stiftung* misma *del sujeto enfermo* pero en su *singularidad* de enfermo —lo cual puede explicar la extraordinaria resiliencia de las psicosis a toda empresa terapéutica. No debemos pues considerar ni la institución/elaboración

heideggeriana de la facticidad, ni tampoco la que propone Levinas como “invariantes eidéticos” de segundo grado, sino como casos tipo, singulares, y traducidos a la institución filosófica, de la institución/elaboración de la facticidad en el seno del marco más global de lo que, en cambio, se *dibuja como* antropología fenomenológica. Estos casos tipo se hallan, en realidad, cuidadosamente mantenidos a distancia (a distancia transposable) en el seno de sus elaboraciones simbólicas. La posibilidad en ellas implicada de comprender algo de la “locura” pone asimismo de manifiesto la posibilidad de una psicopatología fundamental como parte integrante de la antropología fenomenológica, pero concebida de un modo distinto al propio de una metafísica fenomenológica.

A este efecto, hay que reparar en que el paso que, desde las metafísicas fenomenológicas como instituciones y elaboraciones simbólicas correlativas de configuraciones sistemáticas de la facticidad humana, conduce a la antropología fenomenológica, significa, en primer término, la mutua relativización de dichas configuraciones en el seno del campo arquitectónico más englobante de la antropología fenomenológica y, a partir de ahí, en el seno del campo arquitectónico de la fenomenología, aún más extenso, y ello en virtud de la puesta en juego de la operación de la *epojé* fenomenológica hiperbólica y de la reducción arquitectónica. Esta relativización o esta relatividad de configuraciones sistemáticas de la facticidad ha de permitir, en principio, el mantenerlas juntas en el seno de la arquitectónica de la antropología fenomenológica, pero a un registro transposable respecto de toda eidética: lo que surge entonces, aunque en cierto desorden y casi por azar (sorprendente de primeras) en las atestaciones (testimonios) psicopatológicos de tal o cual caso-tipo elaborado simbólicamente como metafísica en el marco de la institución de la filosofía, debe, a la inversa, encontrar cierto orden arquitectónico al ser puesto en relación, en ese mismo registro de transposibilidad, es decir, mediante la operación de la *epojé* hiperbólica y de la reducción arquitectónica, con otras atestaciones (testimonios) psicopatológicos. Todo ello se produce, ciertamente, en el marco simbólico de nuestra cultura, que es el de la institución de la “racionalidad”, es decir, al fin y al cabo, de la filosofía, pero, dentro de la fenomenología,

de la filosofía transmutada en *método* de exploración y de descripción. Porque —conviene subrayarlo— el campo arquitectónico de la antropología fenomenológica, así como el de la fenomenología “en general”, no es, a su vez, un campo metafísico que pueda uno “contemplar” y que tenga de suyo estatuto metafísico: se trata, antes bien, del campo de los distintos casos-tipo que cada vez “representa” una institución simbólica de la humanidad. Se trata, en cualquier caso, de un campo que excede, una vez más, *toda* eidética transcendental, ya que sus casos-tipo resultan no sólo transposibles respecto de toda eidética transcendental, sino también mutuamente transposibles. Se trata, en realidad, de un sueño de la modernidad, y de un sueño preñado, en realidad, de inmensos peligros: el que consiste en pensar la institución simbólica *ex nihilo* como pudiendo auto-instituirse; auto-instituirse mediante una supuesta elaboración que hiciera *tabula rasa*, como si la *tabula* pudiese volverse *rasa* cuando, en realidad, *sólo desde la elaboración* algo de la institución accede a desvelarse, aunque únicamente a través de las *deformaciones* “trabajadas” que la elaboración le inflige. Toda institución simbólica de humanidad se vuelve así un caso-tipo singular que configura de modo más o menos sistemático la facticidad. Así y todo, ese caso-tipo no es, por así decirlo, el caso particular de cierto universal del que aquél sería mera flexión, ilustración o realización. Una vez más, sucede, aquí, más o menos, como en matemáticas, donde, por ejemplo, la sucesión de los enteros naturales constituye un tipo concreto de orden (extraído entre otros tipos de orden posible), orden de los enteros naturales cuya existencia puede ponerse de manifiesto e incluso demostrarse, pero que no por ello podemos efectuar mediante operaciones estrictamente definidas. Se impone, aunque aquí en otro registro, permanecer fieles, como Husserl, a ese espíritu “matemático” de la fenomenología, es decir, no tanto en el sentido en el que la matemática sería, al modo de una instancia metafísica, la expresión misma de la verdad, sino en el sentido en el que la fenomenología ha de ser un *método* de exploración y de descripción de lo que “ocurre” según una aparente “sencillez” (aparente debido a que, por regla general, no le prestamos la más mínima atención) que, en realidad, acaece según una extraordinaria complejidad.

Por lo tanto, y bajo este respecto, las metafísicas fenomenológicas no son menos relativas que el resto de filosofías de la tradición clásica, a pesar de que lo por ellas pensado como el lugar mismo de su institución simbólica se haya desplazado (*grosso modo*: en relación a la onto-teología clásica). Respeto del *espíritu* husserliano de la fenomenología, constituyen incluso una franca *regresión* —marcada, en primer lugar, por el hecho de que al haber leído a Husserl como un metafísico (de forma masiva y zafia por Heidegger, de manera muchísimo más sutil y matizada por Lévinas), han creído “superar” lo que en realidad sólo ellas misma proyectaban como estructuras metafísicas en la obra de Husserl. Ciertamente es que, como hemos señalado, Husserl persistió en la homogeneidad correlativa de la subjetividad y de la eidética transcendentales, y, en ese sentido, le faltó considerar los problemas ligados a las distintas configuraciones —a las distintas instituciones simbólicas— de la facticidad humana, lo cual ofrece de él, visto desde fuera, un aspecto “racionalista” muy clásico. Sin embargo, es la posibilidad de prolongar y ampliar a Husserl una de las cosas que hemos querido poner de manifiesto reside. Prolongarlo y ampliarlo al tiempo que uno mantiene el “espíritu” (metódico) de la fenomenología. ¿Cómo? Radicalizando la *epojé* hasta lo hiperbólico, y pasando del registro de la eidética al registro de la arquitectónica, es decir, mostrando, en primer lugar, la no-homogeneidad de la “subjetividad” transcendental —que habrá de ir, a partir de entonces, entre comillas fenomenológicas— así como la no-homogeneidad de los distintos registros arquitectónicos, abiertos, cada vez, mediante diversas *Stiftungen*. De este modo, y en lo que, así, surge como el campo arquitectónico de la fenomenología, la cuestión de la antropología fenomenológica se transforma en la de la *Stiftung* del sujeto humano concreto, de su conciencia y de su “inconsciente”, sin, por ejemplo, el golpe de mano que sustituiría dicha *Stiftung* por la estructura ek-stática horizontal (metafísica) del *Dasein*. Y esta *Stiftung* es ciertamente la de su facticidad puesto que aún haciendo ésta inmediatamente (pero no absolutamente) sentido (de mundo, de los seres y cosas que en él están), sentido para sí y para los demás, su *enigma irreductible* reside en que dicho sentido jamás va completamente de suyo, ni para sí, ni para los demás.

No obstante, el vuelco que proponemos no promueve que se deba partir de la facticidad para, más adelante, acometer su hermenéutica —puesto que dicha facticidad ya siempre está “prendida” en y por su institución simbólica, y puesto que la hermenéutica no es más que la elaboración simbólica que transforma, de acuerdo a medida, los términos, y lo hace de manera irreductiblemente singular, sin tener ya que ver, si no es lejanísimamente, con la fenomenología. Por el contrario, este vuelco significa que hace falta partir desde la *epojé* fenomenológica hiperbólica y desde la reducción arquitectónica como aquello que franquea un acceso al campo de los registros arquitectónicos abiertos cada vez por una *Stiftung*, y encarar así la cuestión de la *Sitftung* del sujeto humano concreto. En este contexto, sin embargo, también hay que tener en cuenta una nueva dimensión de análisis: al igual que las demás *Stiftungen*, la *Stiftung* de la facticidad humana no alberga idéntico sentido en las distintas culturas, es decir, según las diferentes instituciones simbólicas globales del mundo y de lo humano. Así pues, del mismo modo que no conviene poner el acento en la institución del sujeto en general *en su singularidad* (puede ocurrir que tan sólo se haga cuestión de la singularidad en el caso de los dioses y de los héroes, sin que nada se diga ni se considere en punto al ciudadano y al esclavo), tampoco comparten las psicopatologías una misma “naturaleza” y un mismo estatuto (pueden, por caso, “interpretarse”, entre los Griegos, como distintos tipos de *mania* de origen divino). Bajo ningún concepto habría que olvidar que las elaboraciones de configuraciones sistemáticas de la facticidad que hemos considerado aquí son, exclusivamente, elaboraciones *filosóficas*. Por lo tanto, elaboraciones procedentes de la institución simbólica de la filosofía y que, por lo demás, les confiere ese aspecto de sistematicidad que nos seduce —aun cuando, por ejemplo, la elaboración simbólica, por cierto muy compleja y sin duda muy coherente, de la mitología en la *Teogonía* de Hesíodo, se nos antoja, como poco, meramente “poética” cuando no llanamente ininteligible. Esto habría de ayudarnos a tomar conciencia del hecho de que la sistematicidad puede ser, a la vez, de un orden totalmente distinto al filosófico, y de una coherencia, en su orden, más o menos laxa, sin que nos lo encontremos todo, como por

milagro, “armónicamente” dispuesto. Sea como fuere, estos órdenes varios de sistematicidad indican que al menos existen también ciertas *constricciones arquitectónicas* presentes en toda institución simbólica global de humanidad, constricciones que Kant puso al día de modo extraordinario en lo relativo a la filosofía moderna clásica. Se pone así de manifiesto una mediación necesaria para acceder al campo más amplio de la antropología fenomenológica: el de casos-tipo más englobantes aún. Tales son los que corresponden a *diferentes arquitectónicas globales* de lo pensable, lo vivible y lo practicable en el interior mismo de la institución simbólica tomada como un problema en general —que sean efectivamente diferentes se hace evidente con tan sólo considerar el caso de las culturas que se elaboran desde los mitos, o en la mitología, en el monoteísmo religioso, o en la filosofía, etc. En el seno de esas arquitectónicas diversas, algunas cuestiones son directrices y explícitas, y otras, en cambio, no tienen, literalmente, lugar, ya que reposan sobre “ángulos muertos” de la institución simbólica. Lo cierto es que lo humano, en su facticidad, eventualmente singularidad concreta, siempre se instituye en el marco y sobre la base de la arquitectónica propia de tal o cual institución simbólica de cultura. Las elaboraciones de Heidegger y de Levinas son internas a la filosofía (o a la metafísica). No sólo existen otras muchas en la tradición filosófica, sino que hay muchísimas otras en las demás tradiciones simbólicas y, del mismo modo, las hay fuerte o débilmente coherentes.

Así las cosas y, una vez más, para concluir de modo aún más preciso, si constituye un profundo malentendido el creer que la arquitectónica de la fenomenología equivaldría a una suerte de mapa transcendental, algo así como un invariante arquitectónico de las arquitectónicas propias a una u otra institución simbólica, ello sucede, al cabo, porque la fenomenología, al limitarse simplemente a tomar, de la filosofía, la lengua de ésta como medio para una exploración *metódica* de lo que “ocurre” en la vida y en el pensamiento en general (sentados como *x*, como variables desconocidas, indefinida y múltiplemente determinables), no hace sino *toparse*, al albur de sus exploraciones, con

constricciones vinculadas a las *Sachen selbst* a analizar¹⁶. Constricciones que, por lo tanto, no ha generado el propio análisis: estas constricciones lo son, en suma, de *movimientos* que el pensar ha de efectuar.

La arquitectónica no ha de entenderse en el sentido de arquitectura de una determinada “catedral del pensamiento” o “castillo en el aire” montado de golpe, sino más bien en el sentido de una *tectónica* de *archai* carentes de estatuto ontológico o metafísico predeterminado. Vale decir que, si podemos levantar cuadros parciales o imperfectos de las arquitectónicas puestas en juego en las instituciones simbólicas, haciéndolo a través de las transformaciones regladas que las elaboraciones simbólicas han ido produciendo en ellas, es de todo punto imposible hacer otro tanto respecto de la arquitectónica de la fenomenología y, en el interior de ésta, respecto de la arquitectónica de la antropología fenomenológica. Y ello porque es *a priori* imposible, en virtud del estatuto *metódico-operatorio* de la fenomenología en tanto que exploración y descripción de problemas y de preguntas, levantar, en fenomenología, el inventario o la “geografía” de las sendas de acceso a las *Sachen selbst* —cosa que Husserl ya descubrió a su manera con el método del zigzag fenomenológico, que halla aquí su alcance más general. Si es cierto que hay

¹⁶ La arquitectónica, a pesar de rebasar las relaciones entre posibles eidéticos, y trabajar con transposibilidades y transposiciones entre registros, no es pura arbitrariedad ni menos aún llano relativismo. El relativismo resulta, por el contrario, del encumbramiento de una u otra configuración sistemática, siendo tal o cual configuración sistemática (y presuntamente global) una transposición —una de tantas— que, transpuesta desde estratos arquitectónicos originarios, literalmente, engulle y, como diría Husserl, substruye no sólo todas las demás configuraciones posibles, resultantes de transposiciones, sino también el fondo fenomenológico desde el que toda transposición arquitectónica se hace. Se trata de regresar a ese fondo de experiencia transposable a la actualidad de toda experiencia reconocible (en la que funciona algún tipo de sistema de apercepciones). Fondo de experiencia no efectuable, no totalizable, no eidetizable, y que preside (de fondo fundamentalmente inactual o, mejor dicho, virtual) a las varias instituciones simbólicas de la experiencia, resultantes de transposiciones desde esa base fenomenológica. El relativismo resulta pues de la absolutización de alguna de estas transposiciones en detrimento no sólo de las demás sino de esa base fenomenológica salvaje y transposable que, en sus encadenamientos, no es cualquiera y nada tiene de arbitraria (como tampoco lo tiene el orden de las transposiciones, aunque no se trate de un orden eidético sino, precisamente, arquitectónico). Es, en suma, como si Richir situase la piedra de toque de la crítica husserliana al relativismo escéptico a otro nivel, a un nivel distinto del nivel del sentido y del sentido de lo que quiera decir “verdad”; o, si se quiere, es como si escarbara incidiendo en un sentido distinto de lo que pueda ser “verdad fenomenológica”; sentido que, desde luego, no es proposicional ni eidético, y ni tan siquiera —al parecer de Richir— intencional. Ahora bien, este sentido de verdad fenomenológica (donde prima la idea de concreción de la apariencia como apariencia) no queda por ello confinado a una verdad puramente hilética y auto-afectiva. Antes bien se abre a una connivencia profunda y máximamente concreta (y por eso descentrada) entre afectividad y mundo. Concreción descentrada no sólo respecto de toda actualidad de conciencia, sino incluso de toda actualidad impresional. N. del T.

accesos *varios*, no hay, con todo, un acceso privilegiado a los problemas y preguntas fenomenológicos. Son, todos ellos, relativos a su contexto metódico. Esto supone que, en sus profundidades más revolucionarias, la fenomenología nada tiene de una ontología, nada de una metafísica. Quizá, enigmáticamente, tenga aún algo que ver con la filosofía, toda vez que la fenomenología representa, en nuestra tradición, la prolongación de la *praxis* del pensar. Y quizá, no menos enigmáticamente, quepa precisar, en ese sentido, que no es la fenomenología una *mathesis universalis*, sino una *mathesis* que se aprende y que *cambia a medida que se avanza*, una *mathesis* de la inestabilidad y de los movimientos inextricablemente complejos de dicha *praxis*.

Quien no tiene sensibilidad para la fenomenología termina o ignorándola, o fijándola como en una suerte de contemplación imaginaria de un cuadro. Paradoja de un rigor sistemático extraordinariamente exigente que, sin embargo, no desemboca sobre sistema alguno estable o definitivo. El fenomenólogo es más o menos como una extraña suerte de viajero que, disponiendo apenas de una brújula, no puede recurrir a mapa alguno pues sería inútil dado que se las ha con un paisaje que cambia a medida que avanza, con un paisaje que, aun cuando decidiese volver sobre sus pasos, ni siquiera sería ya el mismo que antaño atravesó. Ahora bien, el enigma es aún más intenso habida cuenta de que, merced a toda esta extraña singladura, sí que aprendemos, a pesar de todo, algo sobre lo humano. Quien quiera seguir la pista de dicho enigma y tratar de comprenderlo se verá obligado a seguir las huellas que ya dejó, sin por ello descartar el descubrimiento de otras vías de acceso, brindadas a lo largo de una singladura propia, y emboscadas en el concreto relieve de las “cosas mismas”.