

Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo (escorzo)

Marc Richir

(traducción y notas por Pablo Posada Varela)

Al término (provisional) de las precedentes *Variaciones*, nos pareció oportuno recapitular sus varios momentos en una analítica global con vistas a configurar una suerte de recordatorio que le permita al lector situarse y restituir cada una de las problemáticas. Así pues, nada fundamentalmente nuevo comparecerá en esta analítica. Precisemos además, antes de ponernos a ello, que es necesario distinguir génesis, que es transcendental, de desarrollo, que es más bien del orden de lo físico-fisiológico, ambos estando, cierto es, en correspondencia no estricta, e incluso no pocas veces, en discordancia. Lo segundo supone un despliegue temporal lineal, mientras que no es tal el caso de lo primero, donde los pasos de un registro arquitectónico a otro pueden efectuarse en ambos sentidos, e incluso idealmente coexistir, por así decirlo, mediante el juego entre lo virtual y lo potencial/actual – con la salvedad de que, en principio, ningún registro puede faltar.

El punto de partida de nuestra analítica reside en que, si bien no podemos, so pena de incurrir en circularidad, presuponer al sí mismo como ya siempre constituido, es preciso, en estricta observancia fenomenológica, partir del “*momento*” de lo sublime, donde hemos localizado el tránsito del animal al hombre. En sus profundidades fenomenológicas, el “*momento*” de lo sublime es ese “*momento*” en el que, en el registro más arcaico del campo fenomenológico (donde se entreveran y entretejen esquematismo y afectividad) hay, en primer lugar – se trata de un “en primer lugar” genético¹ – hipérbole de la afectividad e interrupción esquemática, es decir, excrecencia de la afectividad en intensidad que la sitúa en exceso, la condensa (*sístole*) en un “núcleo” hiperdenso y extra-esquemático, de suerte que, desde un *después* igualmente genético, resulta una reversión (“*revirement*”) o una vuelta de la afectividad sobre sí

¹ (NdT) En el sentido antes mencionado, distinto a todo “desarrollo” psico-físico; aunque ambos cursos sean, a momentos, paralelos, no por ello dejan de ser radicalmente distintos. En captar esta distinción se juega también el captar *lo específico* de la fenomenología – y de su campo – tanto respecto de las ciencias como respecto de la filosofía (y de la metafísica).

misma. Vuelta inopinada, inesperada, instantánea, que abre un *desajuste* (“*écart*”²) no temporal y no espacial entre la afectividad y dicho exceso, exceso que la “repliega” sobre sí mientras “se desprende” de ella (“en s’*en détachant*”³). Así, a su vez, este exceso esboza (“*amorce*”), mediante su desajuste, la diástole esquemática y al menos virtual del propio desajuste, y hace, a un tiempo, parpadear fenomenológicamente la transcendencia absoluta como absoluto “afuera” (no espacial) de la *cuestión* del sentido (“*la question du sens*”⁴) que se abre entonces ante y para la afectividad, junto con el instante cartesiano (sin pasado ni futuro intrínsecos), aún virtual, y donde el repliegue de la afectividad tiende a fijación sin, con todo y en un principio, lograrlo. Este “momento” es – hagamos por tenerlo siempre presente – esencialmente *enigmático* e inasible (“*insaisissable*”) como tal: conlleva, si se quiere, una suerte de “creación continua” al modo de Descartes, pero una “creación continua” *inacabada por principio* porque nada estable se engendra, nada se fija; si tenemos a bien considerarla, no puede darse sin el esquematismo fenomenológico del desajuste, sin el cual se perdería inmediatamente en la nada o en la noche perenne de una suerte de “agujero negro”; y he que, a pesar de todo, se mantiene, junto al esquematismo, en receso, en estado virtual o, según los términos de Husserl, “en función” (“*en fonction*”⁵). La otra consecuencia, capital del “momento” de lo sublime está en que, mediante el desajuste como nada de espacio y de tiempo (“*écart comme rien d’espace et de temps*”) que se ha abierto y que empieza inmediatamente a esquematizarse, desajuste entre la afectividad y su exceso, entra la afectividad en *contacto* consigo misma. El sí mismo (o el proto-sí-mismo según contexto) es, originariamente, ese núcleo denso de afectividad, y que también es *Leib* primordial (en un sentido más profundo que el de Husserl), en contacto consigo en y por desajuste (“*en contact avec soi en et par écart*”). Este sí mismo es el sí mismo humano más arcaico y que, en cierto sentido, es *eterno* porque atemporal de medio a medio, pero no posicional y fuera de toda intencionalidad. Es pues el fondo eternamente susurrante de la ipseidad, pero no por ello es inmortal puesto que no hay en él ni posicionalidad ni

² (NdT) Sugerencia de traducción que le debemos a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

³ (NdT) Podría haberse traducido – pero hubiera sido a riesgo de cargar demasiado el texto y hacerlo ilegible – “en desprendiéndose” de ella. Efectivamente, el desprenderse del exceso o excrecencia de afectividad y el repliegue de la afectividad sobre sí no son procesos separados sino interdependientes y que se coadyuvan.

⁴ (NdT) Me pareció que hubiera resultado demasiado reductivo, en este caso, traducir por “pregunta por el sentido”. “*Question*” se mueve muchas veces, en francés, entre “pregunta” (tirando hacia “interrogación concreta”) y “cuestión” (tirando hacia “asunto”, más abstracto y englobante, susceptible de incluir preguntas concretas y parciales). La “*question du sens*” abierta por la transcendencia absoluta en fuga (a no confundir con la transcendencia absoluta físico-cósmica, que, abierta la cuestión del sentido, re-emerge como referente (fuera de lenguaje) del fenómeno de lenguaje) no es, evidentemente, *ninguna pregunta concreta*. O, si se quiere, es tal su concreción, que todo ensayo de formulación de la misma naufraga por abstracto y parcial.

⁵ (NdT) Expresión con la que Richir traduce el término alemán “*fungierend*”.

posición de la “conciencia” y del *Leibkörper*. Permanece en función incluso en el sueño puesto que “sueño” mis sueños sin mentarlos (“sans les viser”⁶) y que jamás seré “yo” quien sueña los sueños de otro. En el parpadeo en juego entre la trascendencia absoluta y el instante todavía virtualmente cartesiano, donde no hay ni posición ni positividad, somos nosotros, fenomenólogos, quienes “ponemos” los polos por requerimientos propios del análisis.

Dicho de otro modo, el sí mismo arcaico es de suyo afectivo y está en intimidad consigo (“intime à soi”) en el contacto de sí consigo (“contact de soi à soi”) respecto de la trascendencia absoluta inasible y siempre, en su radical “exterioridad” no espacial, en fuga respecto del repliegue. En la medida en que el contacto de sí consigo se hace en y por el desajuste abierto dentro del sí mismo por la trascendencia absoluta, aunque ya siempre esquematizándose (en lenguaje) en la diástole, el sí mismo “habita” el esquematismo que es, aquí, temporalizante y “espacializante” (en *chôra*) en presencia y de lenguaje; este esquematismo, no obstante, permanece en desajuste respecto del sí mismo, siéndole relativamente “trascendente”: el sí mismo no es su dueño y señor, ni es quien lo hace; antes bien se hace a ello (“il s’y fait”), se desliza en sus adentros y “echa mano de ello” (“y met la main”⁷), tal como poesía y música, que el sí mismo no “crea” *ex nihilo*, ponen de manifiesto. Es como si el esquematismo de lenguaje “se repercutiese” en eco, a través del desajuste interno al movimiento (sin cuerpo móvil) de sí a sí mismo propio de la ipseidad, de la ipseidad tanto del sí mismo como del sentido haciéndose. No hay lenguaje sin sí mismo, como tampoco sí mismo en contacto consigo, junto al enigma o sorpresa de la pregunta abierta por su sentido, sin lenguaje. Y recordemos que el referente de lenguaje es el esquematismo fuera de lenguaje y la interfacticidad transcendental, “abiertas” o “reveladas” ambas a dos por obra del parpadeo de la trascendencia absoluta.

Dicho de nuevo pero en otros términos, el sí mismo arcaico es radicalmente *infigurable*, al igual que sus afecciones, que son modulaciones de la afectividad dentro del esquematismo. Este sí mismo arcaico, con ser ya *Leib* en el sentido más arcaico y primordial, no por ello es aún *Leib* propiamente dicho. Para acceder a ese estadio, es preciso que haya constitución de los aquí absolutos, es decir, que se dé el intercambio de miradas (*phantasiai* “perceptivas”) que conduzca a los “pozos de intimidad” (“puits

⁶ (NdT) Conservamos la opción de traducción para “Meinen” y “(intentionale) Meinung” – visée – puesta en boga por Ortega: “mentar” y “mención (intencional)”.

⁷ (NdT) no es la mejor traducción, claro está. Ha de completarse con esa otra opción que hubiera sido: “le echa la mano encima” o “se pone manos a ello”. Amasa algo que le precede, un “material” que ha ido conformando y del que “ha de echar mano” para seguir haciendo, formando, “manipulando” o “manejaando”.

d'intimité”) en que aún consisten los sí mismos más arcaicos de la interfacticidad transcendental – sí mismos aún inestables y errantes (luego proto-sí mismos⁸) sobre o en una *chôra* todavía virtual – llevándolos hasta el estatuto de *sedes* (“*sièges*”) de la *chôra* mutuamente (y sólo mutuamente) “estabilizadas”⁹. Estas sedes están en mutuo desajuste en y según la dinámica del esquematismo como otras tantas intimidades *leiblich* (no espaciales) caracterizadas tanto por su *Leibhaftigkeit* (afectividad modulada en afecciones), como por sus *phantasiai*, “puras” de entrada: ambas son las dos caras de una misma realidad, todos que permanecen infigurables hasta que, sobre o en la *chôra*, no entran en interrelación, modificándose así las *phantasiai* “puras” en *phantasiai* “perceptivas” de las que, a su vez, al menos una parte es figurable; por su parte, los sí mismos de la interfacticidad transcendental se modifican por igual en *phantasia*¹⁰: el sí

⁸ (NdT) Se trata precisamente de esa forma de la intimidad en que el “momento” de lo sublime “ya” ha entrado en juego pero la interfacticidad transcendental y el intercambio de “miradas” “todavía no” se ha “asentado” (no se trata de miradas literales, sino más bien de lo que en castellano decimos con “mirar por”, y que no requiere contacto visual). Multiplico las comillas porque la génesis fenomenológica no es temporal, al menos extrínsecamente, no conoce un antes y un después: las relaciones arquitectónicas no son temporales sino que son relaciones de *Fundación* en el sentido de la 3ª Investigación Lógica de Husserl. En ese registro de la intimidad no hay reversibilidad, pero tampoco es cierto, en este registro que la no reversibilidad condene, como pensó Merleau-Ponty, al solipsismo. Eso es lo que, simplificando bastante las cosas, acaso sí ocurra en el registro más común de la intersubjetividad, que es aquel en el que solemos movernos. Así, *el contrari o el “conjunto complementario” de esta no reversibilidad* no es, en el registro arquitectónico que nos ocupa, el solipsismo: en esa primigenia forma del desajuste de sí consigo en que consiste dicha intimidad, no hay siquiera “espacio-tiempo” fenomenológicos para que se fenomenalice así como un “solus ipse”. Ni siquiera puede surgir la cuestión del solipsismo.

⁹ (NdT) El movimiento aludido se da entre dos formas de la intimidad. Va del proto-sí mismo al sí mismo asentado vez a vez – pero no fijado – en (cada vez) *una* sede de la *chôra*; sí mismo que no es sino en movimiento a través de sus sedes, siempre al albur del fenómeno de lenguaje que esté habitando. Tiene la *diferencia* entre estas dos formas de intimidad la particularidad de ser una “diferencia” o “distinción” en el interior de lo no posicional, de ahí que, no estando la diferencia ayudada o marcada por el concepto, sea tan difícil de captar. Son diferencias al límite de la atestación fenomenológica y donde precisamente la guía de la arquitectónica es tanto más relevante (la arquitectónica surge lo que Richir llama “atestaciones fenomenológicas indirectas”). Esta diferencia de estas intimidades se retoma al final del texto – suerte de recordatorio dentro del recordatorio – y se trata también, con cierto detalle, en la última parte del artículo de Richir *Lenguaje, Poesía, Música*, publicado en el número 2009 de *Annales de Phénoménologie* y retomado, hechas ligeras modificaciones, como primer capítulo de las *Variaciones*. Lo esencial está en que entre una intimidad y otra se ha dado el intercambio de las miradas o, dicho de otro modo, la “modificación” de las *phantasiai* puras en *phantasiai* “perceptivas”. A ambas “intimidades” precede y preside, sin embargo, el “momento” de lo sublime, pero entre una y otra ha empezado a “asentarse” en “sede(s)” de la *chôra* la interfacticidad transcendental y con ella sus intimidades, al principio tan arcaicas como volátiles, errantes e inestables. Sólo se asientan – aunque vez a vez – por mutua interrelación, y tal acontece en el intercambio de miradas, tal es la interfacticidad transcendental misma (donde la *Einführung* tiene, por lo demás, un cariz aún más originario del acostumbrado toda vez que ni siquiera el *Leibkörper* – en efigie – está – ha tenido aún (espacio y) “tiempo” para – constituirse.

¹⁰ (NdT) El sí mismo más arcaico se modifica en *phantasia* “perceptiva” cuando se inmisce, desliza, vierte en diástole, en fenómenos de lenguaje con y de la interfacticidad transcendental, y así se “sitúa” o asienta en la *chôra*, pero *aún no* en lo que Husserl llamará “aquí absoluto” (que es arquitectónicamente posterior) sino en “sedes” (“*sièges*”) *vez a vez* asentadas, pero intercambiables, según ese *cada vez* de los fenómenos de lenguaje y sus encadenamientos esquemáticos que *cada vez* hacen o inducen una *sede* en la

mismo “percibe” en *phantasia* tal o cual *phantasia* “perceptiva” a su vez “percibida” en *phantasia* por aquélla – es este el lugar arquitectónico (“site architectonique”¹¹) de la reversibilidad en el sentido de Merleau-Ponty¹². A lo largo de esta génesis, lo sublime permanece en función, es decir, en estado virtual, ejerciendo sus efectos de no adherencia¹³. Y la modificación en *phantasia* es otro modo de referirse a la no posicionalidad de todo lo que aquí está en juego.

Por un “accidente” tan enigmático e inopinado como el del “momento” de lo sublime, del que acabamos de tratar, puede ocurrir (y por regla general ocurre) que el parpadeo en obra *se fije* sobre el polo del *instante* que se vuelve así, explícitamente, *instante cartesiano*. Corresponde éste a una parada (“arrêt”) momentánea del esquematismo de lenguaje. Sin embargo, por esta parada, la transcendencia absoluta, que no “vivía” sino del parpadeo, se aniquila (“s’anéantit”): identificada como ser o como *Dios*, se indiferencia en el *nihil*. Idéntica suerte correría el instante cartesiano de no ser por una migración del parpadeo entre él y lo que adviene como *instante temporal* (el *Zeitpunkt*, el *Jetztpunkt* de Husserl) con su diástasis, al menos virtual, entre protenciones y retenciones, es decir con lo que denominábamos, en nuestros *Fragmentos sobre el tiempo*, la *hylè* primera vacía. Efectivamente, el instante temporal está ya siempre y siempre todavía en flujo, en puro tránsito pero, si no fuese más que eso, se desvanecería pura y simplemente, y se haría del todo inasible. De hecho, adquiere estatuto fenomenológico en tanto en cuanto es precisamente el instante cartesiano el que entra en parpadeo con él. A esto corresponde, sin por ello identificarse,

chôra, *sede(s)* imprepensables, inanticipables, y que en su parte “subjetiva” o “subjetual” dependen de lo que Richir llamaba en sus primeras obras el “coup de laphénoménalisation”. He insistido más arriba y en la nota anterior en ese “vez a vez”, queriendo aclarar más las cosas y marcando que “aún” no estamos en el registro arquitectónico – más derivado – propio del aquí absoluto husserliano, punto 0 de la cinestias, centro que nunca se abandona: aquí no hay centros sino sede(s) de la *chôra* mutuamente intercambiables.

¹¹ (NdT) “Situs” o paraje.

¹² (NdT) Forma de limitar, de acotar arquitectónicamente las pretensiones de la “reversibilidad de la carne” en Merleau-Ponty a ser “cifra” ontológica universal.

¹³ (NdT) Esta no adherencia es esencial al funcionamiento de la *phantasia* “perceptiva” y la induce, virtualmente, desde algo de la intimidad que, condensado en el “momento” de lo sublime, queda en receso, retraído respecto de lo que del sí mismo arcaico “*se adelanta*” a modificarse en *phantasia* para habitar y empuñar los esquematismos de lenguaje y consonar con otros sí mismos, modificados también en *phantasia* (“perceptiva”) – aunque también con su proto-intimidad en receso – en el seno de la interfacticidad transcendental. Todo sí mismo alberga, en receso, una “reserva” de “suidad” originariamente no modificada e infigurable, precisamente esos “pozos” o “simas” de infigurabilidad de que Richir nos hablaba antes. Esta reserva de suidad infigurable y no modificada – ni siquiera en *phantasia* – está en consonancia, si se quiere, con la “parte” o “momento” (3ª Investigación Lógica) no independiente que, en el “todo concreto” de la *phantasia* “perceptiva”, es *Sachlichkeit* radicalmente infigurable (en realidad es más complicado porque hay que distinguir entre la infigurabilidad de la *phantasia* pura y la infigurabilidad del sí mismo arcaico originariamente no modificado). Desde su receso y precisamente *merced a él* induce, virtualmente, un efecto de no adherencia del sí mismo respecto de sí mismo y respecto de los fenómenos de lenguaje y la interfacticidad transcendental misma.

la “creación” en el sentido cartesiano, es decir, la *posición absoluta*, aunque, aquí, aún sin producto. Y esta posición absoluta es la del *ego puro*, sí mismo no vivido y que no es del orden de (“ne relève pas de”) la vivencia tal como lo comprendiera a la perfección el propio Husserl, lugar o “sitios” clásico del instante de la iluminación donde comparece la ilusión de un sí mismo que crea *ex nihilo*, y ello antes de que el sí mismo retome esta iluminación para prolongarla en una obra.

Lejos de que el ego puro sea algo, es, antes bien, forma del sí mismo sin contenido (tal será la *hylè* segunda concreta), pura posición y auto-posición, pura forma del tiempo (de los sucesivos instantes) como simultaneidad de la simultaneidad y de la sucesión (eso que Husserl llamaba doble intencionalidad, transversal y longitudinal, del flujo), polo del parpadeo, fijado mediante la parada del instante cartesiano y del instante temporal. Se trata pues de la forma del *sí mismo vacía*, infigurable, donde vale invocar la fórmula *ex nihilo nihil fit*. Y precisamente esta forma pura del sí mismo crea la ilusión de la continuidad del flujo a pesar de que el esquematismo del parpadeo del instante temporal con el instante cartesiano sea el esquematismo de la repetición repitiéndose (“le schématisme de la répétition se répétant”) desde siempre y para siempre (*sempiternidad*), única forma posible del esquematismo: la *hylè* primera vacía obra el efecto de “linearizar”, en cierto modo, las repeticiones que se encadenan según las protenciones y retenciones del instante temporal – como si esta *hylè* fuese una “masa homogeneizante” de instantes temporales que los situara, por “inercia”, en sucesión, (arquitectónicamente) “preparándolos”, por así decirlo, para su cumplimiento (“remplissement”¹⁴) por medio de la *hylè* segunda concreta (afectos concretos que parecen¹⁵ exógenos).

Ello indica que aún nos encontramos en el campo de lo pre-intencional. Que la posición absoluta carezca de objeto significa que es *auto-posición del sí mismo* que se pierde y se reencuentra a cada instante temporal, siendo en cierto modo la *hylè* primera vacía la “figura” del contacto de sí consigo de instante temporal a instante temporal. Sin embargo, este contacto está amenazado de continuo por el *nihil* entretanto éste permanezca sin concretizarse mediante la *hylè* segunda. El riesgo de pérdida del sí mismo y de *Spaltung* de este sí mismo vacío respecto del sí mismo arcaico es, por así decirlo, permanente, y ello a pesar de que el sí mismo arcaico está siempre ahí, “en

¹⁴ (NdT) Término por el que se traduce, en francés, el término técnico de Husserl “Erfüllung”, y que suele traducirse en español por “cumplimiento” (intuitivo) o “plenificación” (aunque José Gaos eligió “impleción”).

¹⁵ (NdT) O “se aparecen como”. Es difícil traducir el uso, muy pertinente por lo demás, que Richir hace de “paraître”. A veces hemos elegido “aparecerse”, otras “trasparecer”, “parecer” o “comparecer”.

función”, en estado de virtualidad : efectivamente, una fijación e identificación excesivas conducen a la nada.

De este modo, la diástasis del instante temporal es el “sustituto” de la diástole esquemática y el resultado de la transposición arquitectónica de esta última. La experiencia fenomenológica de un tiempo vacío donde se suceden los instantes temporales junto a la ilusión de la continuidad de esta sucesión es el *aburrimiento* – aburrimiento de un tiempo y de un sí mismo donde nada sucede. En cuanto al instante cartesiano de creación divina, viene a ser el cortocircuito del parpadeo de la transcendencia absoluta con el instante virtualmente cartesiano, lo cual que arroja la paradoja de una creación continua que es instante indiviso, que parpadea al tiempo tanto con la transcendencia absoluto como con el instante temporal¹⁶. Significa esto que aquello que preserva al instante cartesiano del aniquilamiento es, como en Descartes, la omnipotencia divina en su bondad, o el hecho de que Dios mismo es el soporte del instante y de su creación. Así las cosas, lo que sostiene al sí mismo vacío, lo que constituye su fondo, no es otra cosa sino Dios mismo, necesario para un instante cartesiano exento de pasado y futuro intrínsecos¹⁷. Si faltara tal soporte, el instante cartesiano se hundiría en la nada, y con él, también, el instante temporal (*ex nihilo nihil fit*). He ahí el riesgo de pérdida o aniquilamiento del sí mismo a que antes nos referíamos.

Es un punto de cierta importancia porque de él se desprende con la mayor claridad la *transformación arquitectónica* inducida por la fenomenología : no es ya necesario recurrir al soporte divino de la “creación” (de la posición absoluta) toda vez que el instante temporal encuentra su estatuto propiamente fenomenológico en la “estabilización” o “concretización” de la *hylè* primera vacía (de suyo virtual) mediante la *hylè* segunda concreta (el afecto pareciendo exógeno y que podemos remitir a la *Urimpression* husserliana) con la que parpadea el instante temporal para constituir, en dicho parpadeo, el presente (*Gegenwart*) provisto siempre de sus protenciones y de sus retenciones. Así, la situación arquitectónica se vuelve más marcadamente

¹⁶ Cf. Descartes, *Principios*, art. 39 (sobre la conservación del movimiento): "Dios es inmutable y conserva el movimiento como es precisamente en el mismo instante en que lo conserva. » (el subrayado es nuestro).

¹⁷ (NdT) Evidentemente, Richir está aquí hablando desde el punto de vista de Descartes, tratando de mimetizarlo. Otra cosa es que la fenomenología pueda ofrecer la matriz, en los fenómenos mismos, más allá de la cual puede uno desembocar en cuestiones metafísicas o incluso teológicas. Es un paso que, obviamente, la fenomenología no puede ni debe dar, pero sí ha de dar razón de la matriz fenomenológica de estos excesos – en la posición – en su ir más allá del fenómeno: la dificultad está, precisamente, en *templar* esa franja de fenómeno a pique de desleírse, deformarse o reificarse. Una líneas más adelante aclara Richir su postura y el punto de vista de la fenomenología arquitectónica.

fenomenológica, menos metafísica. Y así también, se ve a las claras que no hay “vida” del presente ni “vida” en presente sin afectos (sensaciones), vengan éstos desde “dentro” o desde “fuera” del *Leibkörper*.

El presente “vivo” como parpadeo del instante temporal y de la *hylè* concreta tendida en protenciones y retenciones queda a su vez, por mor del tipo de esquematización del instante temporal que en él parpadea, prendido en y por el esquematismo de la repetición repitiéndose, y ello da lugar al tiempo husserliano y a la conciencia corriente del sí mismo, y ello al hilo de un tránsito que, del peso de la ilusión de la continuidad, permanece estable, encadenándose a sí mismo en el flujo de las vivencias. En este caso, donde asistimos a una segunda migración del parpadeo, el instante cartesiano sólo está en estado virtual y en función, pero puede ser “activado” (puesto de nuevo en parpadeo) en todo momento mediante la *epochè* fenomenológica, donde sus efectos “reales” sobre la temporalización en presentes quedan “revelados”.

Esta situación lo cambia todo en punto a la posición absoluta del sí mismo. Ésta aparece ahora, de forma explícita, como auto-posición, es decir, como posición absoluta del sí mismo *poniente/puesto* (sujeto/objeto), diferenciándose, en el presente, en nóesis y nóema en desajuste respecto del ego puro (reducido al instante cartesiano), y donde se instituye la conciencia intencional – el ego vivido en el instante (temporal) apareciendo entonces como sujeto de la mención intencional (“visée intentionnelle”). En la conciencia intencional, toda una parte de las concretudes del sí mismo arcaico sufre una transposición arquitectónica a raíz del compromiso (“engagement”) del sí mismo con la *doxa* intencional, *doxa* que *sabe* lo que está mentando; la parte restante se le escapa por principio a toda *doxa* dado que está constituida por las significatividades inconscientes sitas en el propio nóema y procedentes de “menciones” imaginativas vacías, estructuradas por el fantasma originario en el sentido del psicoanálisis – recordemos que el trauma tiene por efecto hacer estallar el fenómeno de lenguaje, ya siempre y todavía en obra en el registro arcaico, y en particular el efecto de trasponer los jirones de sentido en significatividades imaginativas intencionales que se hurtan al sentido de lenguaje retomado, mal que muy parcialmente, en lengua o en “seres de lengua” (nóemas) junto a sus afectos, ya en secesión respecto de las afecciones de lenguaje (a nuestro parecer y, esta vez, en contra de lo que pensó Husserl sobre el particular, el afecto no es de suyo intencional: pensarlo así constituye un error arquitectónico).

La parada que da lugar al presente por “virtualización” del instante cartesiano es pues, propiamente, *parada dóxica* en el sentido de Platón (*Filebo*) y de Husserl.

Abandonamos, con ella, el campo pre-intencional, para ingresar en el campo intencional, donde la posición se transmuta en acto intencional que halla su lugar en “alguna parte” del presente extendido. Ya no hay nada ahí que sea esquemático a excepción del esquematismo, a su vez disimulado, de la repetición repitiéndose. El sí mismo no es ya sí mismo vacío en la medida en que, ahora, se compromete o implica como sujeto en la *doxa*, según el movimiento, ciego sin embargo, de la posición o de la mención intencional que sólo la *epochè* fenomenológica permite analizar. Que este sí mismo no esté vacío se atesta por el hecho de que es *figurable mediante sus nóemas* (= sí mismo puesto), y por el hecho de que éstos se corresponden con objetos externos o internos, reales (*real*) o imaginarios. Si no hubiese instante cartesiano, al caso en régimen virtual – que la *epochè* fenomenológica hará sin embargo pasar a potencial –, y si, por medio de ésta, no fuera el instante cartesiano como la traza transcendental de lo arcaico, grande sería el riesgo de bascular hacia una conciencia narcisista donde el paralelismo noético-noemático sería estricto habida cuenta de que la *Spaltung* con lo arcaico quedaría fijada a raíz de la transposición arquitectónica de la *phantasia* en imaginación, y de las afecciones en afectos.

De todo ello se desprende, desde el punto de vista metodológico, que la *epochè fenomenológica* consiste en poner de nuevo en juego, dentro de las vivencias, el parpadeo del instante temporal con el instante cartesiano, quedando desde ahí fuera de juego aquello que Husserl llamaba actitud natural. Por su parte, la *epochè fenomenológica hiperbólica* consiste en volver a poner en juego el parpadeo entre, de un lado los instantes temporal y cartesiano (supuesto origen, éste último, de la institución simbólica según la concepción clásica) y, de otro, lo instantáneo platónico : lo que así se abre es el campo arcaico, es decir, de entrada, el sí mismo arcaico y el esquematismo de lenguaje como presencia sin presente, engarzada entre pasado y futuro transcendentales de lenguaje, esquemáticos y proto-ontológicos a un tiempo.

Se echa en todo esto la profundísima complicidad existente entre el sí mismo y el tiempo. Y con todo cumple ahora considerar la complicidad, no menos profunda, entre el sí mismo y el *Leib*, entre el sí mismo y la *Leiblichkeit*, en orden a la puesta a punto arquitectónica que nos ocupa.

Precisemos, de entrada, que el “verdadero *self*” (“le ‘vrai soi’”¹⁸) (en el sentido de Winnicott), el que habita su *Leib* de veras, se desvela en la *Leiblichkeit* de las

¹⁸ (NdT) He preferido no seguir traduciendo “soi” por “sí mismo” y optar por “self” cuando la referencia a Winnicott es clara (y a pesar de que Richir ponga “soi” en vez de usar el término inglés “self”). Creo que así se aligera el texto castellano.

“expresiones” (gestuales, mímicas, lingüísticas, etc.) del *Leibkörper* en el seno de la interfacticidad. Este “verdadero *self*” no es, como tal, situable en el espacio, ni figurable (el *Leib* como sí mismo es no espacial e infigurable, es sede de la *chôra*). Por el contrario, el “falso *self*”, que tildaremos de narcisista, se constituye a partir del *Leib* en efígie, es decir, a partir del *Leibkörper*, donde la dimensión *körperlich* arroja una “imagen” del sí mismo consistente en un simulacro que puede extenderse a los comportamientos, a la maneras de ser y de hablar que, por así decirlo (en simulacro) *se imitan a sí mismas* “adoptando la pose”. Así, el cuerpo como *Leibkörper* puede parecer habitado, más o menos habitado, o más o menos “estatuificado” (“statuifié”) al albur de sus infinitas reduplicaciones, y según las circunstancias.

Así las cosas, podemos distinguir, dentro de la génesis arquitectónica, tres tipos fundamentales de intimidad correspondientes a las tres “etapas” de la génesis del sí mismo que nos hemos ocupado en distinguir.

El *primer tipo*, oriundo de profundidades las más veces inaccesibles a la vida corriente, es el de la intimidad (no espacial) del sí mismo más arcaico, tal como se da en la diástole de la sístole del “momento” de lo sublime. Esta intimidad está hecha de aquellos esquematismos de lenguaje en que este sí mismo “se vierte” (“se coule”) asistiendo a y asistiéndolos (“en (y) assistant”¹⁹), es decir, consiste también en las *phantasiai*-afecciones “perceptivas” y en los jirones (“lambeaux”) abiertos por la transcendencia absoluta, en parpadeo en el “momento” de lo sublime. Se trata, al caso, de concretudes fenomenológicas que no cesan de estar al menos en función en lo más profundo de la conciencia común, allí donde el sí mismo está primariamente en contacto consigo mismo en y por desajuste. Dicho con mayor precisión: las más veces, y sin que la conciencia común lo advierta, es cosa de juegos incesantes, sobre y en la *chôra*, entre *phantasiai*-afecciones “puras”, radicalmente infigurables, esquematizándose fuera de lenguaje como transcendencia absoluta físico-cósmica, y entre *phantasiai*-afecciones “perceptivas” (parcialmente figurables), relevos de los jirones de sentido en el seno de lo que ya siempre y siempre todavía fue y será interfacticidad transcendental en función. Esta intimidad no espacial no “toma cuerpo” (siendo el “cuerpo” aquí, en primer término, el *Leib* más primordial, antes, incluso, de que tenga lugar como aquí absoluto) más que a raíz del “momento” de lo sublime y “en señal hacia”, por así decirlo, una transcendencia absoluta en fuga como afuera absoluto y no espacial.

¹⁹(NdT) Se juego con el doble sentido de “asistir”. Richir pone también en juego este doble sentido en *Lenguaje, música, poesía* (art. cit.).

El *segundo tipo* lo constituye la intimidad de sí consigo (“l’intimité à soi”) propia del tiempo puro de los presentes o, más profundamente, de los instantes temporales en parpadeo con los instantes cartesianos. Tiempo puro que es tiempo *vacío*, suerte de pura inmanencia del vacío que se aniquilaría fenomenológicamente de no consistir ella misma en una suerte de filtro inestable de tránsito al tercer tipo.

El *tercer tipo* lo configura la intimidad de la conciencia como encadenamiento de presentes intencionales donde las concretudes arcaicas quedan arquitectónicamente transpuestas, apareciendo bajo la forma de nóemas de nóesis. Correlativamente, el *Leib* se transmuta en *Leibkörper* y la interfacticidad transcendental en intersubjetividad transcendental cuya coexistencia transcendental entre *Leibkörper* constituye lo que entendemos por espacio. Las nóesis, los datos hiléticos y los nóemas que, en cierto modo, encuentran ahí asiento (en la *Leiblichkeit*) configuran vez a vez su “adentro”, “adentro”, no obstante, tan poco espacial como lo son los “pensamientos” en sentido cartesiano. El afuera espacial, que comprende *toda* la *Körperlichkeit* del *Leibkörper*, comprende también los órganos, las vísceras y el cerebro, etc... Este adentro resulta de la *reduplicación* (“*redoublement*”) de la posición del sí mismo en un punto provisto de entorno (voisinage) pero no situado en el *Leibkörper*. Este sí mismo intencional aparece entonces como centro desde el que se irradian las menciones de significatividades, y la *chôra* o *Leiblichkeit* quedan en cambio, ahora, en estado virtual, en función – siendo precisamente eso lo que impide que ese centro se fije sobre el *Körper*. Debido a su correlación con la constitución del presente y la ilusión transcendental que ello induce, la intimidad de este sí mismo se da por continua; sin embargo, no deja de estar, por obra de la transposición arquitectónica, en *Spaltung* (dinámica o no), *Spaltung* entre esta intimidad, que es la conciencia en el sentido clásico (el sí mismo ponente-puesto (“le soi posant/posé”)), y el sí mismo arcaico, que suele permanecer inconsciente. Lo noético/noemático e incluso lo hilético puesto en forma por aquello (luego los afectos pareciendo ser exógenos) suelen estar *gespalten* de una *Leibhaftigkeit* (la afectividad) en secesión más o menos acentuada. La conciencia común acusa una pérdida más o menos grande del registro arcaico, es decir, del contacto arcaico de sí consigo, pudiendo esto ir hasta la disociación cuasi-estática de las psicosis (donde el *Leib* se transmuta en *Phantomleib*) o, bajo una forma menos grave, hacia la *Spaltung* más o menos parcial y cuasi-estática de las neurosis y las perversiones, donde ciertas zonas de lo arcaico, que quedan *fuera de presente*, perturban la parte de lo arcaico que la intencionalidad de presente reasume. El fantasma originario, ligado al trauma originario, hurta estas zonas a dicha posibilidad de reasunción.

Todo ello plantea cuatro tipos de problemática:

1) La de la intimidad primigenia absoluta y no espacial, consecutaria de la exterioridad primigenia, absoluta y no espacial, de la transcendencia absoluta. Y ello, en la *incoación* de la diástole (tránsito desde el esbozo de sentidos al sentido en esbozo²⁰) en el seno de la sístole mismo, incoación donde el desajuste primigenio de sí consigo se muda en contacto de sí consigo en no adherencia y precisamente por obra de dicho desajuste. He ahí, cabe sostener, el carácter específico u originario de la humanidad. La diástole, luego también el esquematismo (de lenguaje) y la *chôra* permanecen todavía, dentro de dicha incoación, en modo virtual (aunque no exentos de inducir “por adelantado” efectos en ella).

2) La de la intimidad de la diástole entrando “en acción”, es decir, asimismo, la problemática de la interfacticidad transcendental en tanto está ligada al esquematismo de lenguaje, a saber, al despliegue de la *chôra* junto con sus sedes aún virtuales por cuanto éstas se ponen en juego desde su virtualidad bajo la forma, por así decirlo, de “pozos” de intimidad (“puits’ d’intimité”).

3) Aquella otra problemática, puesta en liza mediante el intercambio de miradas a modo de *phantasiai*-afecciones “perceptivas”; intercambio éste que inmediatamente lo es de intercambios plurales, recíprocos y reversibles, dando lugar a la encarnación de sí mismos plurales dentro de la interfacticidad transcendental de las sedes (aquíes absolutos, *Leiber*) de la *chôra*, y donde cada sede está provista de una intimidad “en relación” con todas las demás mediante *Einfühlung* en su versión más arcaica. Esta intimidad es pues no espacial y plural : es la del *Leib* y los *Leiber* en su entera concreción fenomenológica. Estas tres problemáticas cursan sin razonamiento ni posicionalidad.

4) La que se establece en el tránsito de la interfacticidad transcendental a la intersubjetividad transcendental por *Stiftung* de la intencionalidad, luego de figurabilidades susceptibles de pasar a figuraciones potenciales (entre otras, la del *Leibkörper* “en efigie”) con sus significatividades intencionales, y figuraciones virtuales en la parte de lo arcaico que escapa a la transposición arquitectónica (que se hurta a ésta por el efecto del fantasma originario, resultante del trauma, y donde hay ruptura del contacto de sí consigo, presencia hecha añicos (“éclaté”) y no constitución de un

²⁰ (NdT) « Passage de l'amorce de sens au sens en amorce » : el primer « sens » de la fórmula, tal como el castellano permite marcarlo, va, según señala Richir, en plural. En efecto, el castellano permite marcar esta diferencia, inaudible e ilegible en francés.

presente). En este caso, la intimidad resulta siempre *de suyo* infigurable por estar configurada por el tiempo de los presentes, las nóesis y la *hylè*, y resulta no espacial respecto de la exterioridad espacial (*real* o imaginaria) del *Leibkörper* y de las cosas – aunque sería menester detenerse en el caso más complejo, y que no hemos considerado aquí, de las idealidades, y que sí admiten posición en un “espacio” que en obras anteriores denominábamos elemento de lo inteligible. Sea como fuere, esta exterioridad está siempre “filtrada” por su figuración a cargo de los “contenidos noemáticos” – en el caso de las idealidades, se trata de esquemas excepcionalmente idénticos a sí mismos, auto-coincidentes o supuestamente tales (por ejemplo la serie hereditaria de los números naturales respecto de un esquematismo, el de la repetición repitiéndose, que, por regla general, no coincide consigo mismo).