



LA EXPERIENCIA QUE SOMOS

METAFÍSICA, FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

I

SOBRE EL INCONSCIENTE FENOMENOLÓGICO: EPOJÉ, PARPADEO Y REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICOS

Marc Richir

Trad. Pablo Posada Varela

ADVERTENCIA DEL AUTOR: Este texto no retoma la presentación oral que hicimos el 6 de enero de 1988 en el Seminario de Filosofía y Psiquiatría del Hospital Laënnec. Ponerla por escrito hubiera requerido, en rigor, desarrollos considerables. Lo que aquí se leerá tan sólo es una de tantas ordenaciones sistemáticas posibles en que la pregunta por el inconsciente fenomenológico y su estatuto se aborda de modo más bien lateral —dejando de lado la importante cuestión, más freudiana, de lo que habría que entender por *Stiftung* inconsciente [y no intencional]. Tratamos de ello en nuestra obra *Phénoménologie en esquisses*.¹ Este texto fue también la base de una comunicación en Lovaina el 24 de septiembre de 1998, en el marco de la *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*.²

¹ Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

² El texto que traducimos fue publicado como “Sur l’inconscient phénoménologique: epochè, clignotement et réduction phénoménologiques”, en la revista *L’art du comprendre*, 1999. Con el título difiere, en algunos detalles, del que luego conformaría el principio del párrafo tercero de la última sección de la obra *Phénoménologie en esquisses* [ed. cit.]. El texto del artículo, junto con otros textos, libros y materiales audiovisuales relativos a la fenomenología de Marc Richir pueden encontrarse en la página web puesta en marcha por Sacha Carlson URL= www.laphenomenologierichirienne.org [N. del T.]

§ 1. LA CONCEPCIÓN HUSSERLIANA DE LA EPOJÉ Y SU APORÍA:

EL SIMULACRO ONTOLÓGICO

Gracias a la visión panorámica que brinda el paso del tiempo, tal vez estemos, al día de hoy, en posición de afirmar que uno de los aportes más originales de la fenomenología de Husserl a la filosofía haya consistido en poner en claro los diferentes tipos de *doxa* [en sentido griego más que en sentido husserliano, es decir, en el sentido en que la *doxa* ya siempre está implicada en toda aperccepción] y el papel fundamental que desempeñan. Tipos de *doxa* mediante los cuales nos remitimos a los objetos: objetos presentes de percepción, objetos pasados del recuerdo, objetos no presentes de la *phantasia*, objetos omnitemporales de la mención ideadora, etc. Todo ello unido al aporte consistente en haber puesto en claro lo que, en la llamada “actitud natural”, permanece siempre escondido o velado, a saber, el sentido de ser [percibido, recordado, *phantaseado*, pensado, etc.] y la provisión [*Gehalt*¹] del sentido de ser-así de uno u otro objeto. Como sabemos, la puesta entre paréntesis, la suspensión o la epojé de la positividad de los objetos y del involucramiento ciego que los tipos de *doxa* llevan aparejados será aquello que permita descubrir, o desvelar [*enthüllen*] tanto las menciones [noesis] que los mientan como tales o cuales objetos, como los sentidos de ser y de ser-así [sentidos intencionales, noemáticos] que corresponden a lo mentado como objeto intencional y provisto de su sentido pero tal y como es mentado. Así, queda desvelado, en la correlación estática, noético-noemática, lo que conforma, una y otra vez, la compleja estructura de la relación intencional entre la mención y lo mentado,

¹ Sugerencia de traducción para *Gehalt* que se debe a Agustín Serrano de Haro [quien, con igual tino, sugiere también “dotación” o “acopio”], sugerencia que Antonio Ziri6n me transmitió cuando, en el contexto de otra traducci6n, le planteé la pregunta por la traducci6n de *Gehalt*. [N. del T.]

pero también, a mayor profundidad, el escalonamiento y entrelazamiento [implicaciones intencionales], mucho más complejo, entre los actos de mención y las capas de sentidos intencionales de la conciencia. La fenomenología estática pone ya de manifiesto que la conciencia no tiene una estructura simple. Antes bien, la experiencia que la conciencia hace de las cosas y del mundo consiste en un tejido de relaciones extraordinariamente embrollado.

Si hemos optado por hablar, de entrada, de *doxa* con estructuras diferenciadas antes que de relación intencional, es, por un lado, para subrayar la sorprendente *Selbstverlorenheit* o *Selbstvergessenheit* característica de la actitud natural [cotidiana], y en virtud de la cual ya siempre nos vemos *presos*, querámoslo o no, en y por aquello con lo que estamos relacionados. Somos pues arte y parte en dicha relación. Pero también, al hablar de *doxa* y no, simplemente, de relación intencional, hemos querido indicar que hay, en ese vernos presos que una y otra vez nos involucra, *bastante más* de lo que pudiera indicar cualquier referencia, de tipo clásico, a la estructura sujeto-objeto-representación [*Vorstellung*]. Tanto realismo como idealismo están suspendidos a este nivel. Lo cierto es que Husserl, muy rápido, prestó especial atención a todo lo que estas estructuras noético-noemáticas implicaban en cuestión de *Stellungnahmen*, incluso en el caso de la *phantasia* [*Phantasie*]. El sentido intencional de ser y de ser-así no es, por regla general, el propio de la idealidad y de la *theôria*, toda vez que la *Stiftung* que instituye, en su acto, un sentido sedimentado junto a sus hábitos, tampoco es, por norma, del tipo de la *Stiftung* de la idealidad [sólo lo es en contadísimos casos: allí donde hay idealización]. De hecho, para Husserl, supondrá un gran problema, habiendo partido de una empresa de crítica del conocimiento, el desembrollar, en el escalonamiento [por vía de *Fundierung*] y entreveramiento de las intencionalidades, lo que aún es susceptible de conducir a la ciencia. Y, en último término, se verá obligado a transitar por la fenomenología genética, es decir, por la Historia [individual y colectiva] de las *Stiftungen* y de sus encadenamientos.

Contextualizado de este modo, el movimiento sin lugar a dudas más original [y revolucionario] de la fenomenología de Husserl consistió en poner en claro los diferentes tipos de estructuras de *doxa* mediante la epojé de la *doxa*: tan sólo nos es dado comprender lo que una y otra vez nos dice Husserl acerca de lo que, efectuada la puesta entre paréntesis, “queda” dentro de éstos si reparamos en que la suspensión “despierta” de una suerte de sueño u olvido *originarios*, constitutivos de la actitud natural. La epojé desvela así *cómo*, en su relación con el mundo, la conciencia se hallaba ingenuamente dormitando, olvidadiza. La epojé desvela, precisamente, la manera en que la conciencia se hallaba prendida en lo que creía apresarse desde el interior de la estructura y del sentido de dicha relación al mundo. Nada ha cambiado en el mundo una vez realizada la epojé; nada tiene ésta de una operación “mágica”; con la salvedad de que, al efectuarla, me descubro a mí mismo involucrado, activamente implicado,

aunque sin saberlo, en la constitución de algo que creía ya [*vorfinden*] hecho, y que no es sino aquello con lo que me relaciono cuando me encuentro *selbstverloren*. Y, como sabemos, el yo que se descubre activo en la implicación intencional ya no es el yo que cree ingenuamente toparse con el mundo. Es el yo transcendental constituyente escondido tras ese yo mundano; un yo mundano que se limita a encontrarse [*vorfinden*] entre las cosas [y, en general, entre los objetos]. El yo transcendental es también, en último término, el substrato concreto, hecho de sedimentaciones de sentido y de hábitos, substrato, asimismo, para el yo puro, abstracto al ser, en los primeros análisis, estáticos y noético-noemáticos, polo simplemente estructural.

Nada encontramos aquí que se parezca a una estructura “especulativa” procedente de una “metafísica de la subjetividad”, nada parecido a una “filosofía de la representación”, nada, claro está, a menos que uno se proponga, como Heidegger, encontrarlo a la fuerza. Husserl, contrariamente a la opinión recibida, es uno de los primeros destructores de la “metafísica de la subjetividad” y de toda “filosofía de la representación”: tomado por sí mismo, el nóema ya no es “representación”, sino, precisamente, sentido que remite a conexiones complejas de noesis. Sentido no necesariamente “plenificado” por *Darstellungen* intuitivas. Pero no es esto óbice para que no haya, en su concepción de la epojé, al menos tal y como la conocemos desde la publicación de los *Husserliana* a cargo de los Archivos Husserl, algo parecido a una “substrucción”, pero de la que tampoco puede decirse que sea esencial o vital para la fenomenología. A fin de cuentas, la epojé husserliana, punto de partida metódico, consiste en *suspenden* por un momento el curso de la experiencia [de las cosas, del mundo] para captar, en vivo, el desarrollo temporal, tanto del lado de las menciones noéticas como del lado del sentido noemático en trance de constitución. Esta captación que “despierta” y desvela se efectúa en las retenciones del momento presente del suspenso, momento inmediatamente transcurrido. Esto supone, por un lado, que el curso de la experiencia se desarrolla en general [*überhaupt*] en el decurso *continuo* del presente vivo provisto de sus retenciones y de sus protenciones, en el flujo continuo del tiempo [que es, propiamente hablando, “subjetividad absoluta”] y, por otro lado, que este curso se ve una y otra vez instituido [*gestiftet*] por una *Ur-Stiftung* que, desde una *Ur-impression* o una *Ur-empfindung*, es, una y otra vez, institución tanto de la continuidad del desarrollo temporal del flujo, como de la unidad del tiempo, centrada sobre un presente vivo constitutivo de un sentido intencional; presente vivo que, a su vez, pasa a sedimentarse en la conciencia con sus hábitos correspondientes —que son otras tantas disposiciones de la conciencia susceptibles de “reactivar” mediante *Nach-Stiftung* un sentido intencional sedimentado. En virtud de este poder de suspensión del curso continuo de la experiencia, la *Selbstverlorenheit* o la *Selbstvergessenheit* del “sí-mismo” transcendental puede, en todo momento [*jederzeit*], verse *rescatada* mediante lo que surge, de ese modo, como cogito transcendental. En él, la conciencia *se sorprende* acordando

“crédito”² —por hablar como Descartes— a la experiencia, y *sorprende*, en vivo, las motivaciones que decantan ese crédito. En este último punto se dirime lo que distingue a la reflexión trascendental, abierta por este suspenso que sorprende y se sorprende, de la reflexión natural, en que las distintas estructuras de la *doxa* acaban siempre por ponerse de nuevo, ciegamente, en marcha.

Ahora bien, si examinamos la situación con mayor detenimiento, nos percatamos de que esta “substrucción” tiene su origen en que para Husserl, a menudo [aunque no siempre], la continuidad temporal del curso de la experiencia, cuya descripción se compadece a la perfección con ese tipo particular de *Stiftung* que es el de la apercepción perceptiva [externa e interna], se ve indebidamente generalizada y extendida a la entera vivacidad de la conciencia, y ello al extremo de sentar la infinitud del flujo temporal —lo cual excede incluso la llamada [*sogeanante*] “metafísica de la presencia”—; flujo infinito hacia el pasado y hacia el futuro, es decir, flujo “inconsciente” en su mayor parte y, por ende, no presente. En otras palabras, el meollo de la “substrucción” reside en la extensión indebida del “modelo” perceptivo. Extensión cimentada en el peso de la pregnancia simbólica que tiene la *Stiftung* de la apercepción perceptiva, y que, exenta de toda crítica, se convierte en la apercepción supuestamente reguladora de cualquier otra experiencia, sea ésta del tipo que sea.

Lo que nos ha empujado a formular esta objeción de la substrucción por la apercepción perceptiva, pero también, como se verá, a sostener que el destino de la fenomenología tampoco depende de ella, no es, ni más ni menos, que el atento examen de la *phantasia* [*Phantasie*] al que se entrega Husserl³, cabría invocar también toda la problemática de la presentación intersubjetiva, que, por falta de espacio, no examinaremos aquí. Así, en la lección 44 de *Erste Philosophie* II⁴, Husserl se ve prácticamente abocado a la aporía cuando, a propósito de la epojé en la *phantasia*, hablará de una cuasi-epojé. Resumamos el argumento, muy complejo en sus detalles, precisando, de entrada, que la *phantasia* no es imaginación. No lo es ni cuando esta última es conciencia de una imagen [*Bild*] provista de soporte material, ni cuando la imaginación corresponde a una imagen interna forjada a partir de lo que Husserl denomina la *Phantasieerscheinung*, y a costa, como se verá, de detenerla siquiera un instante.

Lo esencial de los análisis husserlianos de la *phantasia* se resume en un haz de elementos correlativos. En primer lugar, en la *phantasia*, el “sí-mismo”⁵ del sujeto “phantaseante” [*phantasierend*] está perdido u olvidado de acuerdo a una *Selbstverlorenheit* o una *Selbstvergessenheit* que con parecer, de primeras, ser del mismo orden que aquellas que operan en la actitud natural, en realidad no lo es

² *Créance*. [N. del T.]

³ Hua XXIII.

⁴ Hua VIII.

⁵ *Soi*. [N. del T.]

en absoluto. Efectivamente, si retomamos los análisis del semestre de invierno 1904/05⁶, reparamos en que los caracteres propios de las *Phantasieerscheinungen* son su aspecto proteiforme, más o menos oscuro, su fugacidad y sus fluctuaciones, así como su surgimiento centelleante o relampagueante [*blitzhaft*] y, finalmente, su intermitencia, todo ello *en franca ruptura* con todo lo que constituía la continuidad del tiempo ese continuo verterse, en el seno del curso perceptivo, de una aparición en otra aparición. Si a esto añadimos que los “objetos” percibidos en la *phantasia* no están *presentes* aun cuando están, de hecho, apareciendo, y que los *phantasmata*, “partes sensibles” de las apariciones de *phantasia*, tampoco “son” o están presentes [como sí puedan estarlo los *aisthèmata*, las *Empfindungen*], acabamos comprendiendo que el “régimen” de temporalización de la *phantasia* es muy diferente al de la apercepción perceptiva, al extremo de que —Husserl lo dirá repetidas veces⁷— el “objeto” apercebido en la *phantasia* carece de lugar temporal definido en el flujo del tiempo. Así, no queda más que admitir, más allá de lo que el propio Husserl pensaba, que la temporalización de la *phantasia* es la de una presencia; un estar en *presencia* —pues, a pesar de todo, sí hay sujeto “phantaseante” atestable [*ausweisbar*]— pero *sin presente asignable* si no gracias a una abstracción. Y del mismo modo habrá que admitir que las apariciones de *phantasia* ya siempre se encuentran *originariamente* dispuestas en retenciones y en protenciones *dentro de* [y no “de”] la *presencia*, sin haber requerido jamás haber sido presentes o tener que serlo en lo venidero.⁸ Presencia sin presente, por lo tanto, presencia haciéndose que, al hacerse, labra *su* tiempo; tiempo que, precisamente, ya no es continuo, que ya no está centrado sobre el presente vivo, que se interrumpe espontáneamente para arrancar de nuevo, al compás no ya de un acto, sino, antes bien, de una acción o de una actividad que, por sí misma, resulta fluctuante e intermitente. Se preguntará uno entonces lo que, teniendo en cuenta lo que llevamos dicho sobre la *phantasia*, pueda significar, para ésta, la epojé, toda vez que, como hemos visto también, la epojé se caracteriza por interrumpir, en un determinado *Zeitpunkt*, la continuidad en flujo del decurso temporal.

En la citada lección de *Erste Philosophie*, la verdadera proeza de Husserl estriba en que, a pesar de las dificultades, intenta hallar una solución. En primer lugar, demuestra que aun estando el sujeto “phantaseante”⁹ relativamente

⁶ Hua XXIII, 58-63.

⁷ Cfr. en particular Hua XXIII, 551-552.

⁸ Cfr. Hua XXIII, 68, ll. 3-4; 84, ll. 27-29; 89, ll. 1-3, donde Husserl nos habla, a propósito de lo que está *phantasiert*, de un apareciente en participio presente, pero que no es ni está presente.

⁹ Richir mantiene aquí la “ph” del término griego *phantasia* que es el que elige para traducir la voz alemana *Phantasie*, considerando que el uso husserliano de *Phantasie* poco tiene que ver con los términos español o francés “fantasía” o *fantaisie* y sí en cambio con el término griego *phantasia*. Por las mismas razones mantiene la “ph” en los derivados *phantaseante* [que traduce

perdido u olvidado en la *phantasia*, tampoco es cierto que lo esté del todo en tanto en cuanto la *espacialidad* de la propia *phantasia* acredita la implicación intencional, dentro de ella, de un *Phantasieleib* como *Nullpunkt* de orientación y, por lo tanto, de un *Phantasie-Ich*, distinto del yo involucrado en el mundo real. Pero este *Phantasieleib* es *indeterminado*¹⁰, así como el *Phantasie-Ich* y, evidentemente, no es posible retomarlo *como tal*, pues esto supondría deformarlo re-determinándolo desde el *Körperleib* implicado en las apercepciones perceptivas.

Así las cosas, para extender la epojé hasta la *phantasia*, Husserl fabricará lo que tiene todos los visos de ser un simulacro: imaginará [*fingiert*] una ficción de *Phantasie-Ich*, es decir, lo que habría sido ese yo de la *phantasia* y lo que habría vivido de no haberse dado *Selbstverlorenheit* —ficción de yo, como veremos, pues ese yo nunca pudo ni podrá jamás, en la *phantasia*, serse presente o estar presente a sí mismo. La actividad de *phantasia* se contempla entonces *como si* de un acto *perceptivo* se tratara [como una “cuasi-percepción”: percepción del “objeto phantaseado” *como si* hubiese estado presente], y cuyo supuesto curso continuo [que jamás ha habido ni habrá nunca en la *phantasia*] hubiera podido ser interrumpido [cosa que en ningún caso habría podido ocurrir, dada la temporalización propia de la *phantasia*] mediante la epojé: se trata pues, a todas luces, de una cuasi-epojé, no ya en *phantasia* puesto que nada aparece en ella, sino más bien en “imaginación” [*fingieren*] o en ficción, en simulacro. Y este simulacro, auténtico *eidôlon* de la conciencia “phantaseante”, es ontológico por cuanto predetermina a ésta deformándola, y transpone la *phantasia* en cuasi-percepción, predeterminándola al deformarla, a su vez, según el modelo de la apercepción perceptiva; modelo que se convierte en *pregnante* y universal, matriz de todo fenómeno y de toda fenomenalización en virtud de la epojé o de la cuasi-epojé. Contra lo que alega Husserl, no es cierto que esta ficción, que añade elemento imaginario al elemento *phantástico*, no deforme a este último al introducir una estructura de relación intencional distinta. La “substrucción” se convierte en *aporía* mientras sigamos pensando que la *Darstellung* husserliana de la epojé es la única posible.

Ahora bien, esto último queda puesto en tela de juicio si reparamos en que los análisis de la *phantasia*, así como los de la implicación intencional, en ella, del *Phantasieleib* y del *Phantasie-Ich*, constituyen notables análisis fenomenológicos —de entre los más impresionantes que Husserl nos haya legado— y que no transitan, a todas luces, por el camino de esta “simulación”, sino por el de una verdadera suspensión de toda estructura intencional perceptiva, lo cual, por lo demás, le deparará a Husserl enormes dificultades, tendiendo a sumirle de nuevo en el equívoco de la cuasi-percepción [como si el objeto “phantaseado” estuviera

el participio presente alemán *phantasierend*] o *phantaseado* [que traduce el participio pasado alemán *phantasiert*]. Haber traducido por “fantaseante” o “fantaseado” hubiese vehiculado las mismas adherencias semánticas que “fantasía” —para traducir *Phantasie*. [N. del T.]

¹⁰ Cfr. Hua XXIII, 301.

presente, y donde el “como si” adquiere la opacidad de una “modificación”, así se trate de una “modificación” tan originaria como la no-modificación propia de la percepción]. ¿Qué decir de la epojé en estos análisis? ¿Cuál es, al menos, su estatuto fenomenológico *implícito*? Si suponemos que ésta habría de permitir que el sentido fenomenológico se libere de la impronta marcada por la *Stiftung* de la apercepción perceptiva y de su estructura, y ello al extremo de sumirnos en una aporía cuando menos aparente, habrá que admitir que la epojé, precisamente, no puede depender de dicha apercepción, sino que ha de excederla y ello por cuanto ha de permitir la apertura a otros tipos de *Stiftung*, es decir, a otro tipo de estructuras intencionales, con otro tipo de temporalizaciones. Si así sucede, entonces esto significa que la *epojé*, liberada así de esta impronta —a la postre, la del flujo absoluto del tiempo como subjetividad absoluta, que es también la de un simulacro ontológico, matriz transcendental de toda aparición y de todo fenómeno— es epojé que, en realidad, *puede* serlo también de la relación intencional como tal, lo cual permite considerar a las apariciones y a los aparecientes como *pudiendo* en principio estar envueltos en diversos tipos de *Stiftungen*, es decir, de sentidos y de estructuras intencionales. Ello implica, a su vez, que la reducción fenomenológica cobra todo su sentido: se trata, en rigor, de una reducción al fenómeno como *nada sino* fenómeno. Pendiente queda la tarea de precisar lo que se ha de entender por ello.

§ 2. LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA HIPERBÓLICA

Y LOS PARPADEOS FENOMENOLÓGICOS DE LOS FENÓMENOS

Mientras que la epojé fenomenológica clásica [o “estándar”] de Husserl consiste en suspender [y en sorprender] los diferentes tipos de *doxa* tal y como se dan *junto con los objetos*, y ello con vistas a analizar dichas estructuras *dóxicas*, la epojé fenomenológica [“no estándar”] que proponemos, y que llamamos, por razones que enseguida aparecerán, epojé fenomenológica *hiperbólica*, consiste en suspender y en sorprender, *a sobrehaz de las apariciones y los aparecientes*, las *estructuras intencionales mismas*, tanto para decantar el tipo de *Stiftung* en cuestión, como para acceder a lo que llamamos el fenómeno como *nada sino* fenómeno. De este modo, entendemos proponer una auténtica refundición del pensamiento husserliano, una refundición que sigue siendo fenomenología, pero con la salvedad de extraer, con más radicalidad que el propio Husserl, todas las implicaciones contenidas en sus análisis y en la puesta en juego de la epojé fenomenológica. Tal y como Husserl reivindicó siempre, la fenomenología no ha de tomarse como una doctrina, sino más bien como un conjunto de *problemas* y *preguntas* cuya elaboración ha de proseguirse de acuerdo a método. Practicar y ampliar la epojé fenomenológica llevándola hasta las relaciones y estructuras

intencionales como tales, implica, a la vez:

1] Considerar que todas las apariciones que, en Husserl, ya siempre se encuentran prendidas de antemano en relaciones, estructuras y sentidos intencionales [percepción, recuerdo, anticipación, *phantasia*, *Einführung*, etc.] son *equivalentes* si se las mira desde el nivel arquitectónicamente más primitivo, desde el cual ya no parecen¹¹, *a priori*, como apariciones *de* un determinado apareciente, sino como apariencias y *nada más que* apariencias, como una suerte de *hylè* fenomenológica arcaica que ya no es continua *a priori*, sino originariamente deflagrada o espolvoreada, y que, de suyo, no remite a nada más que a sí misma. Hablamos de epojé hiperbólica en referencia a la duda hiperbólica cartesiana [apenas tomada en consideración por Husserl] que, suspendiendo todo lo que parece ir de suyo merced a una suerte de finta¹² o fingimiento originarios, considera todo lo que parece como una suerte de sueño más o menos coherente, cercano al “régimen” de la *phantasia* “salvaje”, es decir, “sin brida”, y no a la conciencia de imagen, que procede ya de otro tipo de *Stiftung*. Aparentemente, desembocamos, por el derrotero de esta finta que tampoco corresponde, por cierto, a la del aniquilamiento husserliano del mundo [que, no obstante, no es ajena al fingimiento], en la inconsistencia, en la *sombra* del no-ser. El *Fingieren* ha de tomarse aquí más como fingimiento o finta que como una “imaginación”. “Imaginación” que, en rigor, está en las antípodas del *Fingieren* husserliano.

2] Considerar, al mismo tiempo, que, entre todas estas apariencias, ninguna hay que, *a priori*, proceda en propio de mí mismo, de nosotros mismos, del mundo percibido, rememorado, anticipado, *phantaseado*, etc.; considerar, por lo tanto, que remitir las apariencias a un sujeto transcendental [Husserl] o a un *Dasein* [Heidegger], es ingresar en la estructura propia de un simulacro ontológico

¹¹ Con “parecen” traducimos *paraissent*. Richir hace una clara distinción entre *paraître* [parecer] y *apparaître* [aparecer]. Siempre que podemos, y aun a costa de forzar un poco el texto castellano, traducimos *paraître* por “parecer” para respetar la diferencia. Con *paraître*, “parecer”, se quiere significar una suerte de apariencia que no lo es de nada, una fenomenalización descabalgada de toda referencia intencional o desajustada respecto del aporte posterior, propiamente aperceptivo, que cuadra y enjaeza el mero *parecer* como *aparecer de* algo. El lector tiene pues que esforzarse en dejar resonar, tras “parecer”, no tanto la acepción común del español [la presente en “esto no es lo que parece”] sino algo previo e inadvertido, y que incluso dicha acepción corriente implica: para que algo no sea lo que parece, antes habrá de aparecer aun *pareciendo* [como] lo que no es. “Parecer” mienta ese matiz previo incluso a la cuestión de la apariencia, del embeleco o del engaño. Con “parecer” se mienta una manifestación que es un asomar, anterior a toda estructura [y, desde luego, a la escisión fenómeno [o aspecto] —cosa [o substrato de haces o apariencias]. De hecho, en alguna ocasión, cuando elegir “parece” para verter *paraît* conllevaba un riesgo de anfibología demasiado grande, hemos optado por “asoma” y, en alguna otra ocasión, por “trasparece” —podría haberse elegido también algo así como “despunta”, “se adivina”: he ahí el sentido de ese *paraître* en francés, sentido más básico y primitivo que el de un “aparecer” que lo es siempre *de* un apareciente. [N. del T.]

¹² *Feinte*. [N. del T.]

que, en virtud de su estructura de simulacro [ilusión trascendental], y mediante las estructuras intencionales o, en derivada segunda, mediante las estructuras del cuidado, del ser [o del no-ser], parece conferir a las apariencias y, en primer término, a sí mismo, nada más y nada menos que *ser* [o situarse, en su diferencia consigo, como apertura *ek*-stática al ser]. Ello equivale a considerar que toda ontología, por “fundamental” [en el sentido de Heidegger] que sea, es, en este nivel arquitectónico de “primitivismo” fenomenológico, un “efecto” de simulacro sobre el que juega, de un modo u otro, la *Stiftung* del sujeto como individuado y, aquí, como sujeto individual filosofante.

Se dirá que esta suerte de finta originaria, hiperbólica, no genera más que ficción —y, en Descartes, se trata de la ficción del Genio Maligno, frente a la cual, no obstante, la finta revierte en un cogito capaz de asegurar la certeza *fáctica* de existir para aquel que finge [cuestión ésta que, a menudo, ha pasado inadvertida]. Ahora bien, aparte de que, como en Descartes, ello asegure el *cogito* del sujeto fenomenologizante y el lugar de su existencia en una suerte facticidad sin contenido a salvo de la pura ficción, también induce un flotamiento [*schweben*] de las apariencias *entre* su estatuto de *apariciones* potenciales *susceptibles* de ser tomadas en una u otra estructura intencional por obra de una u otra *Stiftung* de sentido intencional, y su estatuto de *apariciones susceptibles* de disponerse *de un modo distinto*, según otras “reglas” [en principio, las de la síntesis pasiva o la asociación], como apariencias de otros mundos que el mundo real instituido o, más bien, como apariencias de fenómenos como *nadas* o *nonadas*¹³, como nada sino fenómenos que, por consiguiente, no son fenómenos de nada más que de sí mismos, y que, por lo tanto, no lo son de cosas, de objetos o de órdenes preestablecidos. Nada sino fenómenos que, así, trascienden lo real, lo phantástico, lo efectivo, etc., aun cuando trasparen al mismo tiempo como siendo todas esas cosas a la vez, pero de modo *incoativo* [en la estela de las “*cogitationes*” cartesianas], y ello al albur de una “salvajería” arquitectónicamente previa a toda *Stiftung* de sentido, y de sentido intencional. Esta tesitura, abierta por la epojé fenomenológica hiperbólica, es la propia de lo que llamamos *parpadeo fenomenológico*; es aquello en que ha de consistir, para nosotros, la *reducción fenomenológica* [reducción al fenómeno que parpadea entre su aparición y su desaparición]. Efectivamente, desde el preciso instante en que las apariencias se ponen a jugar entre sí, a redropelo de toda

¹³ *Riens*. Richir hace una clara distinción entre *néant* y *rien*. El *néant* corresponde a la Nada propia de la metafísica, mientras que el *rien* —nada o nonada— es, más bien, “nada de ser” o “nada de objeto”; en otras palabras: elementos fenomenológicos que son “concretos” sin por ello ser “objetos” o incluso “seres” [y que acaso por ello son máximamente concretos]. Las *Phantasieerscheinungen* o los *phantasmata* son ejemplos de estos *riens*. Concreciones que, desde el punto de vista de la ontología más clásica, se antojan simples “nonadas”. Y, evidentemente, ese *rien* es también, más genéricamente, el de todo aquello que Richir busca depurar en el fenómeno hasta convertirlo en *rien que phénomène*, en “nada sino fenómeno”. [N. del T.]

Stiftung determinada de temporalización y de espacialización de sentido intencional, tienden a desplazarse, desde la inestabilidad, la fugacidad y las fluctuaciones, al campo de los fenómenos propiamente dichos, es decir, al campo de los fenómenos como nada sino fenómenos, y en el que dichas apariencias aparecen, cada vez, en una pluralidad originaria, como esquivarlas¹⁴ aparentes de fenomenalidad: es entonces cuando las apariencias parecen, si acudimos a la metáfora de una estrella, como una suerte de luz sin soporte existente; pero, por otro lado, y correlativamente, en connivencia con tamaña inestabilidad, las apariencias se hallan siempre en instancia de poder ser retomadas en una u otra estructura intencional y, de ese modo, verse recortadas como apariciones que plenifican intuitivamente determinado sentido intencional ya instituido [*gestiftet*] y que, obrada la puesta entre paréntesis, corresponderá a un sentido que permanece en el interior de los paréntesis: así pues, al pasar al estatuto de apariciones, y todavía en referencia metafórica al parpadeo de una estrella, la “luz” de las apariencias-apariciones parece como emitida por una fuente de veras existente —la de la *Stiftung* en la cual éstas toman su sentido. No obstante, en régimen de epojé hiperbólica, este último movimiento parece tan inestable como el primero, y es la razón por la que, precisamente, se trata de un parpadeo entre dos polos extremos; parpadeo habitado en su interior por una *virazón incontrolable*¹⁵ de un polo al otro, semejante en todo al *exaiphnès*, a lo instantáneo platónico del *Parménides* que, en Platón, hace que el Uno vire y revire inestablemente entre el movimiento y el reposo. De lo que también se sigue que esta virazón inestable, *sin tiempo*, por lo tanto descolgada, *apriori*, de todo presente vivo temporalizándose con sus retenciones y sus protenciones [he ahí la presuposición o la “substrucción” husserliana], es el corazón mismo de la *epojé hiperbólica*, lugar en el que todo bascula, en el que ya nada va de suyo, donde las apariciones se desanclan de toda realidad pre-concebida [ya instituida], pero donde, a pesar de todo, algo hay: por ejemplo, el temblor de las hojas en los árboles al soplar de un viento de primavera, eso que Rimbaud llamaba “el mar desapareciendo junto al sol”,¹⁶ pero también la eternidad, que no es metafísica, sino que es el fuera-de-tiempo y fuera-de-anécdota del parpadeo fenomenológico como *fenomenalización* de los fenómenos. Momento que cada quien ha conocido sin que para ello haya necesitado ser fenomenólogo. Momentos de los que, mediante una suerte de anamnesis [voluntaria] propia, la fenomenología, al menos tal como la entrevemos, habría de hacer un decidido uso *metódico*.

A pesar del vértigo que podría embargarnos, todo esto, sobre todo al hilo de la referencia al *Parménides* de Platón, nos conduce a considerar que la virazón

¹⁴ *Lambeaux*. [N. del T.]

¹⁵ *Revirement immaîtrisable*. [N. del T.]

¹⁶ *La mer allée avec le soleil*: el mar perdiéndose con el sol, desapareciendo con el sol tras el horizonte.

de que hablamos, indomeñable y por ende inasible, no puede ser única, sino que es originariamente plural. Así, el parpadeo habitado por dicha virazón tampoco se conjuga en singular, sino en plural. Otro tanto ocurre con el parpadeo de las apariencias hacia su estatuto de apariencias y, en ese mismo parpadeo, hacia su estatuto de apariciones.¹⁷ Ahora bien, si las apariencias parpadean siempre, dispersadas “en polvo de estrellas” y, de modo múltiple, hacia su estatuto de apariencias, es porque el fenómeno, de cuya fenomenalidad parecen ser éstas los filamentos o esquiras es, asimismo —lo acabamos de presuponer tácitamente— necesaria y originariamente verdadera *pluralidad incoativa* de fenómenos y no Uno, y porque los “juegos” en virazones instantáneas de agrupamientos/ dispersiones efímeros de apariencias que se producen al albur de fenomenalizaciones, se hacen de modo aún más arcaico [desde el punto de vista arquitectónico], es decir, al compás de esquematismos proto-espacializantes y proto-temporalizantes de fenomenalizaciones que hacen que las apariencias “se asocien” de modo *no congruente* respecto de la manera en que las apariciones están disciplinadas y recortadas por la *Stiftung* intencional.

Sin embargo, estas “asociaciones”, estas “síntesis pasivas” de una profundidad insospechada para Husserl —pues esta “pasividad” tan sólo lo es para una conciencia instituida [*gestiftet*], de ahí que sea, literalmente, inconsciente, al menos en su mayor parte— son el fruto, siempre efímero, inestable y fluctuante, de la movilidad [movilidad pudiendo revertir, instantáneamente, en parada para, al punto, y tan instantáneamente como antes, “demarrar” de nuevo]; movilidad propia de los esquematismos de fenomenalización, de suyo intrínsecamente fenomenológicos por estar desligados, en principio, de toda *Stiftung*. En el otro polo del parpadeo, el de las apariencias hacia su estatuto de apariciones prendidas en estructuras intencionales, parpadean por igual, como otras tantas posibilidades, dichas estructuras, pero, esta vez, tomadas como estructuras *a priori múltiples* de *Stiftungen* de sentidos intencionales. Se abre así la posibilidad de considerar, llevando más lejos aún lo que Husserl entendiera por fenomenología genética, por lo tanto, más allá del encadenamiento tanto eidético como histórico de las *Stiftungen*, *la génesis misma* de los distintos tipos de *Stiftung* intencional como génesis de modos *fijados* de temporalizaciones y de espacializaciones de sentidos intencionales que nos sitúan en relación intencional con “objetos” *estables* —he ahí el enigma de la *Stiftung* o de lo que entendemos por institución simbólica—: comprendemos que el paso, desde el nivel arquitectónico de las apariencias tendentes a remitirse, en el parpadeo, a los fenómenos como nada sino fenómenos, al nivel arquitectónico de las apariencias remitidas a sentidos intencionales en orden a un tipo determinado de *Stiftung*

¹⁷ Parpadeo de las apariencias [en sentido genérico] entre su [específico] estatuto de meras apariencias [“esquiras” de uno o varios “nada sino fenómenos”] y su estatuto de apariciones —de un apareciente, aperceptivamente identificable. [N. del T.]

es un paso *mediante deformación*, y corresponde a lo que denominamos una *transposición arquitectónica*, en la medida en que es, asimismo, un paso mediante *hiato*. Mediante *hiato* porque, de un nivel al otro, no hay “deducción” lógico-eidética alguna o posibilidad alguna de derivación amparada en una continuidad.

A esta transposición arquitectónica, siempre ciega para sí misma, anónima o, para hablar como Husserl, *fungierend*, ha de responderse con lo que entendemos por *reducción arquitectónica*: ésta consiste, por así decirlo, en dar con el “alimento” propiamente fenomenológico de la *Stiftung*, es decir, con aquello que, dentro de la relación intencional, está siempre —en los términos de Husserl— *en exceso*, y en exceso indefinido respecto de ésta. Es pues aquello que, atravesando la transposición arquitectónica constituye, a espaldas del sentido, esa parte irreductiblemente oscura de éste y que sigue procurándole algo de su vivacidad, de ese darse en carne viva de los fenómenos.

Tal es la epojé fenomenológica hiperbólica que, efectivamente, nunca jamás, a no ser por abstracción, se dará la abolición y absorción de un polo fenomenológico por el otro. Sin duda, como para Husserl, la analítica fenomenológica debe, hasta cierto punto, proceder por fijaciones abstractas, pero, precisamente, tan sólo puede ser fenomenología si esta parada, que no lo es ya sobre un presente vivo, sino sobre lo instantáneo fuera de tiempo de la virazón, se ve, inmediatamente después, puesta de nuevo en movimiento en el seno de la pluralidad de los parpadeos, junto a sus diversos estilos de temporalización y de espacialización, incoativamente encetados por las proto-temporalizaciones/proto-espacializaciones de los fenómenos, en principio al margen de toda lógica y de toda eidética.

De todo esto se sigue que los fenómenos como nada sino fenómenos parecen inaccesibles a nuestros sentidos y a nuestro pensamiento tomado en su acepción más común; de ahí que, en ocasiones, los hayamos denominado “fenómenos en blanco”: en sentido corriente, son *invisibles, insensibles e impensables*, en una palabra, *inaparentes como tales*; así pues, la fenomenología entendida *stricto sensu* como esquematización fenomenalizante de los fenómenos parecería derivar, como en Heidegger, en una fenomenología de lo inaparente. Se da, sin embargo, la importante salvedad de que, en esta concepción, no hay, contrariamente al “monismo” heideggeriano del Ser, nada que pueda *a priori* condensar a los fenómenos en un Uno-ser: no sólo no hay nada determinante en el Ser —la *Stiftung* se desprende de suyo, sin necesidad de fundamento [*Grund*], pero no sin origen [*Ursprung*] fenomenológicos— sino, además, nada determinado *a priori* entre lo que siempre es pluralidad indefinida e incoativa de los fenómenos, indefinidamente proliferantes en el interior de dicha pluralidad, auténtica reserva inconsciente, indeterminada, pero también ocultada y recubierta por lo que la conciencia instituye [*stiftet*] al hilo de la génesis discontinua o *per hiatum* de sus diferentes tipos de *Stiftungen*. En este sentido, los fenómenos son “utópicos” pues su lugar no corresponde a ninguno de los lugares del mundo

en que *estamos*; carecen de “lugar” asignable: no hay “topología” posible de sus encadenamientos esquemáticos al no haber, *en éstos*, ni punto [centro] ni entorno o relación de vecindad.¹⁸ Así y todo, lo que, una y otra vez, se está abriendo en ellos, en sus fenomenalizaciones, no es sino la inminencia de un mundo, pero de un mundo *otro* que este mundo en el que ya siempre nos encontramos.

Podríamos entonces discutir, con razón, hasta qué punto esta fenomenología es aún fenomenología ya que la efectuación por la experiencia, la *Ausweisung* tan cara a Husserl, se vuelve problemática, al menos en el polo propiamente fenomenológico del parpadeo. De haber *Ausweisung*, “atestación”, en esta concepción refundida de la fenomenología, tan sólo podrá ser *indirecta*, y quisiéramos, aquí, y para concluir, mostrar su posibilidad, y hacerlo en dos direcciones.

1] La primera es la que nos lleva, por un rodeo, a la fenomenología de la *phantasia*. En primer lugar, la epojé hiperbólica, cuyo meollo es el suspenso instantáneo, fuera de tiempo, de toda relación intencional habitual, además de permitir desanclar la epojé husserliana de su concepción continuista de la temporalidad, se pone, a su vez, en parpadeo y, de ese modo, “despierta”, por así decirlo, el parpadeo de las apariencias *en* los fenómenos, es decir, las viraciones instantáneas y plurales, en el *exaiφhnès*, que van de las apariencias a los fenómenos y de los fenómenos a las apariencias como concretudes aparentes de *su* fenomenalidad: las apariencias se descuelgan de las apariciones, y sus parpadeos múltiples, espolvoreados, constituyen, en la fenomenalización por la que se esquematizan agrupándose de forma efímera y fugaz, la *irisación* de los fenómenos en su fenomenalidad. Así las cosas, la epojé hiperbólica es, a su vez, inestable, aun cuando se la practique metódicamente, por anamnesis de una epojé hiperbólica incontrolable [en reminiscencia] como ya siempre habiendo tenido lugar de modo fenomenológicamente primordial. Esta práctica, este método, no nos permite instalarnos en dicha epojé para “ver” [*theôrein*] lo que sucede, sino que busca instituir [*stiften*] un hábito para una determinada mirada flotante, la mirada fenomenológica, que deja flotar [*schweben*] las apariencias detrás de las apariciones sin, claro está, poder fijarlas —su fijación las transpondría inmediata y ciegamente en apariciones [sensibles, *phantásticas*, pensables, etc.]. Sea como fuere, sí hay algo de esos “juegos” incontrolables e inopinados de las apariencias *entre* sí que flota, de algún modo, en el trasfondo de esos juegos aparentemente sin brida de que la *phantasia* y del sueño están hechos, juegos de “asociaciones” que parecen, en el *Einfall*, libres de toda mención intencional. Siempre hay, claro está, *doxa* en la *phantasia* cuando ésta cree, precisamente, apercibir, mal que bien, algo medianamente definido. Ahora bien, además de que ese carácter “definido” es —como ya hemos evocado— cuando menos problemático dado el carácter proteiforme, fugaz, fluctuante, centelleante [*blitzhaft*] e intermitente de la *phantasia* —que vuelve

¹⁸ Fue J.T. Desanti quien nos hizo esta importante observación.

prácticamente imposible la localización precisa de lo que, en ella, se halla en *Darstellung* intuitiva—, y además de que las “síntesis” que se efectúan en *phantasia*, por ejemplo en el sueño, no son congruentes con las síntesis de la vigilia, a todo ello se añade esa *distancia irreductible*, sobre la cual Husserl insistió tantísimo, del *Phantasiewelt* respecto del mundo real [*real*], y que tiende a arrumbar al *Phantasiewelt* del lado de la mera irrealidad [*Irrealität*] de las apariencias que parpadean en los fenómenos. Interpretamos esta distancia como el eco, en la conciencia, de la distancia, más profunda aún si cabe, que existe entre el polo propiamente fenomenológico del parpadeo y el polo habitado por la *Stiftung*. El *Phantasiewelt* es lo que, por decirlo de algún modo, está lo más cerca posible del campo de las apariencias y de los fenómenos como nada sino fenómenos; es lo que atesta la efectividad [*Wirklichkeit*] fenomenológica de éstos. Así, el *Phantasiewelt* representa una atestación *indirecta* de lo que llamamos el campo fenomenológico salvaje o arcaico, anterior a la *Stiftung*, que será aquí, primero, *Stiftung* de la imagen; imagen que, precisamente, tiende a fijar en un instante [instante que *puede* entrar en flujo como presente] la aparición de *phantasia*, fijándola en aparición de algo [de un “objeto” reconocible]. El cometido de la epojé hiperbólica no es, aquí, otro que el de dejar flotar y dar juego a las apariencias en su fundamental indeterminidad, antes de que sean fijadas, recordadas y determinadas como imágenes portadoras de la estructura intencional propia de la conciencia de imagen. Así como, en una nube, creemos de repente reconocer la figura de un dragón, asimismo hay que dejar que flote la nube como nada sino nube, es decir, junto con el parpadeo, en ella, de otras formas y otros agenciamientos. Del mismo modo, y también en virtud de sus juegos rápidos, móviles, fugaces, fluctuantes, súbitos e intermitentes, las *phantasiai* y los sueños constituyen una *Ausweisung* indirecta, pero privilegiada, del campo fenomenológico en su dimensión arquitectónicamente más arcaica. Bien pensado, si Husserl se abrió a la muy sorprendente y sutilísima fenomenología de la *phantasia*, más se debió a una puesta en juego implícita de la epojé hiperbólica, que por recurrir a una cuasi-epojé montada sobre el simulacro o el *eidôlon* de una conciencia *phantaseante*.¹⁹

2] La segunda dirección es aún más insólita pues se refiere a lo que está propiamente en juego en los esquematismos de fenomenalización. Éstos tan sólo conforman la membrana o el arquitepe de los fenómenos como nada sino fenómenos al hacer o fraguar —hemos aludido a ello— proto-tiempo y proto-espacio como “tiempos” plurales de antes del tiempo y “espacios” plurales de antes del espacio, fraguándolos en la esquematización en parpadeo de las virazones instantáneas en el seno de los parpadeos, es decir, sin que se requiera, previamente, presencia [*Anwesenheit*] —es decir, tiempo temporalizándose en presencia, sin siquiera presente asignable—, y *Umwelt*

¹⁹ Como conciencia en flujo, producto de la conciencia interna. [N. del T.]

en tanto que *simul* de todo lo que está ahí, *en* el *al* mismo tiempo o el *mismo* tiempo de la presencia, coextensivo del espacio del “a la vez”. Significa esto que, en su originaria pluralidad, los fenómenos como nada sino fenómenos se encadenan, pero también se solapan en su indistinción —su distinción tan sólo es instantánea y únicamente aparente para nosotros, en una u otra irisación instantánea, tan vertiginosamente rápida como terriblemente fugaz— ; y, en virtud de este solapamiento indefinido, jamás es *un único* fenómeno el que se refleja y retoma, en su fenomenalidad propia, para dejar que trasparen “sus” esquirlas de fenomenalidad como “sus” apariencias propias. No hay, por lo tanto, algo así como un individuo [átomo] fenómeno, soporte o *hypokeimenon* de “sus” propiedades fenomenales. Esta situación, altamente paradójica, propicia que *toda* apariencia, toda lámina aparente de fenomenalidad, lleve, indistintamente, el rastro de una pluralidad de fenómenos entreverados en sus proto-temporalizaciones/ proto-espacializaciones, sin que por ello, y como hemos señalado, dicha pluralidad haya requerido ser localizada o reconocida como tal en lo que habría correspondido a la presencia de una conciencia. Así pues, dicha pluralidad no es susceptible de ser recordada [lo instantáneo carece de pasado], como tampoco anticipada como tal en lo que habría de ser la presencia de una conciencia en el seno de un futuro previsible [lo instantáneo carece de futuro]: esta pluralidad es, en sí misma, *unvordenklich* según la expresión de Schelling o, en los términos de Maldiney, transpasible y transponible. A este nivel arquitectónico, donde tan sólo puede hacerse cuestión de la proto-temporalización/ proto-espacialización de lo instantáneo en sí mismo, en el afuera del tiempo de las virazones, nos está vedado recurrir al presente husserliano, provisto de sus protenciones y de sus retenciones. Por consiguiente, la proto-temporalización ha de serlo de horizontes transcendentales de tiempo sin presuposición de presente, y ni siquiera de presencia. La proto-temporalización ha de comportar ya siempre en sí misma *su* pasado y *su* futuro, pero comportarlos sin presente asignable. Hacen falta pues horizontes de tiempo del mismo nivel arquitectónico que lo instantáneo, por lo tanto, horizontes de tiempo que no puedan ser concebidos o aprehendidos como propiedades *de* lo instantáneo sino como horizontes que le sean coextensivos: así, no podrán éstos ser sino los horizontes de un pasado transcendental, desde siempre y para siempre *inmemorial*, horizonte de fenómenos que jamás fueron, al menos *a priori*, en presencia, y de un futuro transcendental, por siempre *inmaduro*, de fenómenos que jamás llegarán a ser, al menos *a priori*, en presencia.

De ese modo, el carácter fenomenológico propio de las apariencias como nada sino apariencias, como esquirlas aparentes de fenomenalidad de una pluralidad en principio indefinida de fenómenos ya siempre prendidos en sus esquematizaciones proto-temporalizantes y proto-espacializantes, consiste en transparecer, *a la vez*, como reminiscencias transcendentales de ese pasado transcendental y como premoniciones transcendentales de ese futuro

transcendental, es decir, a la vez como ya de siempre *inmemoriales*, de antes de todo recuerdo, y para siempre *inmaduras*, más allá de toda anticipación. He ahí, para nosotros, a flor de experiencia, la versión proto-temporalizada de lo instantáneo que se insinúa como la eternidad rimbaudiana, eternidad que es, aquí, transcendental-fenomenológica: es la que hace que, en ocasiones, un determinado color —siguiendo el ejemplo del amarillo de Bergotte—, o cierta *Stimmung*, cierto paisaje, etc., aun pareciéndonos como salido de la nada y con vistas a la nada, sin embargo nos toque, enigmáticamente, en nuestra más profunda intimidad, nos conmueva como una “divina sorpresa”, nos arranque a nuestro tiempo y edad, a las contingencias de la vida, ofreciéndonos la impresión de que, en realidad, jamás envejecimos y que no habremos de envejecer jamás; suerte de nostalgia [*Sehnsucht*] de lo inaccesible, desde donde la muerte, pero también el nacimiento y la vida, nos aparecen con todo su relieve; como si tan sólo nos tuviéramos aún [y no hubiésemos estado sino teniéndonos] en los lindes mismos del mundo o de mundos plurales que apenas alcanzamos a entrever. Experiencia privilegiada de algunos artistas, sin duda, pero que no deja de albergar un estatuto propiamente fenomenológico, el de ser una atestación de la proto-temporalización/ proto-espacialización de los fenómenos, y ser la prueba de que no se trata, aquí, de una simple construcción especulativa, o de lo que Husserl y Fink llamaron, con tanto acierto, una “reconstrucción fenomenológica”.

Por lo que hace al suspenso, fuera de tiempo, en lo instantáneo, de la epojé, y de la epojé que llamamos fenomenológica hiperbólica, que seamos capaces de ello representa, sin lugar a dudas, uno de los más insondables enigmas de nuestra condición: esa manera de tomar distancia, aunque sólo sea a momentos, distancia que es más que tiempo o temporalización originaria, distancia respecto del mundo, de las cosas y del tiempo mismo, esa manera de *no adherir a ello por completo* es, sin lugar a dudas, lo que más profundamente nos diferencia de los animales, y ningún género de necesidad, de cualquier orden o cualquier fuerza que sea, podrá explicarlo o abolirlo. Adscribir esta capacidad de distancia al ser, así se trate del ser en tanto que ser, supondría fijarla sin remedio.