

Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje

Sacha Carlson.

UCL. Université Catholique de Louvain.

Compositor. Filósofo. Creador de www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Alejandro Arozamena¹(www.brumaria.net prácticas estéticas, artísticas y políticas)

Es sabido que la fenomenología de Marc Richir² se despliega siguiendo, unas veces sucesivamente y otras paralelamente, diferentes hilos conductores, por medio de los cuales intenta aproximarse, cada vez única pero siempre, a la cuestión del fenómeno. Podemos citar la cuestión de la apariencia, de la ilusión o reflexión trascendental, del esquematismo, del mundo (la cosmología fenomenológica y los fenómenos de mundo), la eidética (las esencias o los *Wesen* salvajes) o la *phantasia*. Ahora bien, resulta que, desde principios de los años noventa, la cuestión del lenguaje parece convertirse en uno de los centros de gravedad del pensamiento richiriano. En particular sucede ciertamente así en las *Méditations phénoménologiques*³, cuyo subtítulo es sintomáticamente: “Phénoménologie et phénoménologie du langage”. En este artículo quisiéramos detenernos en la cuestión del lenguaje como fenómeno, tal y como Richir la aborda en la época de las *Méditations*. Sólo que he decidido hacerlo desde una perspectiva muy determinada sobre dicha problemática: antes que partir del riguroso debate que, desde sus inicios, mantiene Richir tanto con la tradición fenomenológica (esencialmente: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) como con la lingüística (esencialmente estructural)⁴, he preferido seguir aquí, lo más cerca posible, el movimiento mismo de pensamiento mediante el cual Richir despliega su aproximación a la lengua y al lenguaje, para encontrar ahí, en lo más vivo de los análisis, las huellas de las diferentes confrontaciones. Más concretamente: en un primer tiempo, comenzaré por proponer una primera aproximación, bastante global, al análisis fenomenológico del lenguaje tal y como lo concibe Richir, con lo cual ya podrá comprenderse el paso más allá, es decir, el tránsito o especificidad de una aproximación tal en relación a la tradición anterior. Entonces, pero sólo entonces y en un segundo tiempo, me propondré seguir el pensamiento de Richir en algunos de los pasajes más cruciales de las *Méditations phénoménologiques*, mostrando cómo se despliega el análisis fenomenológico del lenguaje al albur de aproximaciones múltiples y cruzadas, donde cada vez única, pero siempre, se trata de una perspectiva del fenómeno de lenguaje, la cual sólo adquiere todo su sentido en relación a todas las demás

1 Quiero agradecer a Alejandro Arozamena que, además de su notable trabajo de traducción de los textos del propio Richir, haya tenido a bien traducir este artículo mío al español [S. Carlson].

2 Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir” (*Eikasia* n° 40, 2011, pp. 239-290). En lengua francesa consultaremos: A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Ousia, Bruxelles, 2011. Sobre puntos más específicos de la filosofía de Richir puede consultarse, en español, los importantes artículos de Pablo Posada Varela: “Hipérbolo y concretud en parpadeo. En torno al último libro de Marc Richir Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime (2010)”, *Eikasia*, vol. 34, septiembre 2010, pp. 439-458; “Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir”, *Eikasia*, vol. 40, septiembre 2011, pp. 357-442; Fenómeno, concepto, concreción. “El quehacer fenomenológico richiriano”, *Eikasia*, vol. 40, septiembre 2011, pp. 449-482. Me permitiré igualmente remitir a mis propios trabajos: “El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, en *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405; “Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry”, tr. española de P. P. Varela, en *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, www.revistadefilosofia.com, pp. 91-106.

3 M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, coll. “Krisis”, J. Millon, Grenoble, 1992.

4 Me ocupó más extensamente de esto en mi obra ya citada: *De la composition phénoménologique*, ed. cit. etc.

aproximaciones a las que se deja actuar en contrapunto.

1) *Los fenómenos de lenguaje*

Así pues, comenzaremos⁵ por recordar que, en el vocabulario de Richir, los fenómenos de lenguaje designan aquellos fenómenos que, dependiendo o no de la expresión lingüística articulada, ponen en juego el sentido que se busca, es decir, que ya se encuentra entrevisto, pero que busca estabilizarse. Digamos que, al hablar del lenguaje, Richir se refiere menos a la lengua como sistema de signos simbólicamente instituidos que a la cuestión del sentido en tanto que ésta se correspondería a lo que toda nuestra tradición ya planteaba como pensamiento: no el pensamiento puro, que sería el pensamiento divino, sino el pensamiento como *movimiento* del “espíritu” mediante el cual adviene el sentido. Entonces, añadiremos que esta aproximación puede caracterizarse, y desde el punto mismo de partida, como fenomenológica, al menos en la medida en que no busca analizar las significaciones o unidades de sentido como sustancias, sosteniéndose siempre por sí mismas y en sí mismas, sino como lo que, mismamente, adviene como la vida de una conciencia (o de un *Dasein*), como un flujo (*Unterwegs*) vivo del lenguaje, hacia sí mismo a la vez que hacia lo que hay que decir para y por algún uno (*alguno*). Por tanto, se trata desde el principio de fenomenología y, ello, cualesquiera que sean las diferencias con las concepciones del lenguaje de la fenomenología clásica -en Husserl o Heidegger, por ejemplo. Cuando tematiza la cuestión del lenguaje, el ejemplo sobre el que vuelve constantemente Richir, es el de la “palabra operante”. Eso no significa que la palabra sea el único lugar del ejercicio del lenguaje sino que, más bien, se trata simplemente de un ejemplo cómodo para describir. ¿Qué sucede cuando se quiere decir algo, incluso cuando ese “algo” no es todavía nada determinado, esto es, cuando, como se dice habitualmente, solamente tenemos una idea de lo que queremos decir? Me gustaría poder demostrar más extensamente⁶ que la interpretación fenomenológica de Richir comienza por mostrar que esta “idea” no lo es verdaderamente, o no lo es en el sentido clásico del término, ni tampoco en el sentido intencional (real, ideal o imaginado), y que no está, así pues, *en* un presente intencional ni, por otra parte, es ella misma un presente, como un punto, por así decir, intemporal. En otros términos, todo esto significa que Richir rechaza de entrada la interpretación tradicional que uno se puede encontrar hasta en Husserl, interpretación según la cual la palabra puede desplegarse en un flujo temporal *continuo*, en el flujo del “presente vivo”, “rebotando”, por decirlo de algún modo, de signo a signo así como de presente a presente. Lo cual vendría a suponer también que el sentido de la palabra es el resultado de una síntesis efectuada por la conciencia, síntesis de estos presentes sucesivamente recorridos⁷; y que, correlativamente, cada significante tiene su propio significado, como ser, cosa, o acción del mundo (o de un mundo posible en tanto que representado en la imaginación) de tal modo que el flujo, mediante un salto de presente a

5 Para lo que sigue me apoyaré, y ampliamente, en un artículo de Richir muy esclarecedor por lo que respecta a la cuestión del lenguaje: “Des phénomènes de langage”, *Perspectivar o sujeto et a Racionalidade*, M.J. Cantista, Campo das Letras, Porto, 2006, pp 95-107.

6 Cf. a este respecto mi obra ya citada: *De la composition phénoménologique*, así como el hermosísimo artículo de M. Richir, que constituye sin duda la mejor introducción a su fenomenología del lenguaje: “Sens et Paroles : pour une approche phénoménologique du langage” en *Figures de la Rationalité. Etudes d'Anthropologie philosophique IV*, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La Neuve, 1991, pp. 228-246.

7 Cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, coll. “Krisis”, Éditions J. Millon, Grenoble, 2006, p. 19 (en adelante: FPTE, p. 19).

presente, consistiría de hecho en saltar de seres, cosas y acciones a seres, cosas y acciones⁸. De hecho, para Richir, esta interpretación sólo vale para la lengua lógica, en la que, efectivamente, las unidades de sentido como unidad de lengua están siempre determinadas *a priori* y son siempre susceptibles de encadenarse unas a otras, relacionándose al mismo tiempo con objetos intencionales provistos de su sentido intencional. Ahora bien, se sabe que la palabra sólo es lógica muy raramente y aquello a lo que se refiere sólo se deja agotar muy pocas veces por el significado (*Bedeutungen*). Razón por la cual, el análisis fenomenológico propuesto por Richir, comienza por poner fuera de juego no solamente a los signos de la lengua, para poder dejar a la vista el sentido que comportan o, más bien, el sentido que les porta; sino que también deja fuera de juego a esas representaciones tradicionales del sentido mismo y, con ellas, la concepción del tiempo que implican.

Pero entonces, ¿cómo describir fenomenológicamente la experiencia de la palabra? Se ha de partir de aquello, el “algo”, a partir de lo cual el fenómeno de lenguaje puede “encenderse”⁹, es decir, de lo que Richir llama el “esbozo del sentido”¹⁰, del que explica que no es la Idea intemporal en sí misma y detonante del movimiento temporal del lenguaje como pensamiento de esta misma Idea. No. Tal y como lo explica Richir, el esbozo de sentido es en sí mismo una temporalización, a través de la separación interna que lo constituye, entre la promesa de un sentido por hacer (futuro) y la exigencia de ese mismo sentido que se trata de desplegar (pasado). Nos será necesario volver sobre el estatuto fenomenológico concreto de este esbozo, pero esta primera aproximación permite desde ya comprender la estructura global del fenómeno de lenguaje que se desprende de ella: se trata del despliegue del esbozo de sentido, es decir de una temporalización en presencia que busca seguir y estabilizar lo que se ha entre-apercebido en el esbozo, no como la idea unívoca del sentido único por decir, sino como aquello que aparece de manera indeterminada en la separación interna del esbozo, en tanto que promesa de un sentido que se entrevé fugazmente y exigencia de decir ese sentido que aún no está ahí. Así, el despliegue de la palabra debe ajustarse constantemente a lo que ella presiente de su propio sentido yendo siempre más lejos, hacia lo que tiene que decir al mismo tiempo que hacia sí misma para poder decirlo, pero también volviendo constantemente sobre su propio despliegue para retomarse, corregirse o afinarse. Por otra parte, esa es la razón por la que la temporalización de la palabra ya no puede comprenderse como palabra continua a un presente vivo provisto de sus retenciones y protenciones (Husserl), ni tampoco como un pro-yecto estructurante del ser-en-el-mundo del *Dasein* (Heidegger). Como se ha visto, la temporalización del lenguaje se caracteriza, para Richir, como una temporalización (-espacialización¹¹) en presencia sin presente asignable. Pero, ¿cómo decir esto más concretamente?

Para comprenderlo hay que detenerse en lo que podríamos llamar, a modo de una primera aproximación, el *ritmo* del lenguaje. Pero, antes que nada, observemos que el sentido, en su presencia, se despliega siempre mediante la separación, en él, de una palpitación hacia el futuro y de un retorno hacia el pasado. A estos “momentos” constitutivos de la fase de presencia Richir decide llamarlos “retenciones” (pasado) y “protenciones” (futuro),

8 Cf. *ibid.*

9 Cf. FPTE, p. 97.

10 ... y, a veces, “sentido en esbozo”.

11 ¿Por qué espacialización? Porque ese es el término usado por Richir -en todo caso hasta la época de las *Méditations*- para designar las separaciones internas a la fase de presencia, separación que en sí misma no se reduce a una diferencia (o diferencia) temporal. Aunque aquí tampoco -he ahí la dificultad de esta expresión richiriana y que puede ser origen de muchos malentendidos- se trata, o no del todo, de la espacialidad constitutiva de lo que Husserl llamaba *Leibkörper*.

siguiendo así el vocabulario de Husserl. Pero contrariamente a la lección husserliana clásica, en las *Leçons sur la conscience intime du temps*, Richir explica que las “retenciones” y “protenciones” se corresponden y enredan constantemente¹², al menos hasta el punto en que el sentido se satura, y hasta que lo se que tuviera que decir pareciera haberse dicho. Lo cual, también, significa que las “retenciones” y “protenciones” no pueden disponerse simétricamente alrededor de un presente puntual, del cual extraerían supuestamente su sentido: no hay presente “asignable” (es decir, situable en un punto determinado del tiempo) como fuente de la vivacidad del tiempo -por lo mismo que, de manera transpuesta, no hay instante en el que se juegue el destino del Dasein y su temporalización originaria según las tres ek-stasis del tiempo. Muy al contrario, en el despliegue del sentido, que no es un flujo continuo, se constituye una *ipseidad*, como ipseidad del sentido, que no es una identidad estable, sino que emerge constantemente desde su despliegue, según su propia reflexividad, entre las “retenciones” y las “protenciones”, y sin que se le pueda asignar un lugar determinado, como puede ser el de un presente. Desde ahora podemos decir que hacer sentido, como fenómeno de lenguaje, no consiste en identificar este sentido, sino en *habitarlo*¹³. Se trata, en otros términos, de abrazar la reflexividad del sentido en su ipseidad desde lo que Kant llamaba la apercepción trascendental, en la que viene a constituirse nuestro *ipse*. Por lo tanto, va a ser en el juego entre la ipseidad del sentido y la ipseidad de la conciencia (del “yo”), en el juego del sí mismo del sentido y de nuestro propio uno mismo, donde se desplegará el lenguaje como fenómeno: el fenómeno de lenguaje adviene cuando algún uno (*alguno*) refiere y despliega *un* sentido, de manera que estas dos unidades -la del sí mismo y la del sentido, que son unidades paradójicas, y que no dependen de la lógica sino, más bien, de lo que Merleau-Ponty llamaba la “cohesión sin concepto”- se constituyen la una con la otra, y la una por la otra¹⁴.

¿Qué decir, entonces, del ritmo propio del lenguaje? Se podría pensar que este ritmo consiste en la articulación específica de dos ipseidades en su reflexividad, en el curso del despliegue de la presencia del sentido. Pero al hacer esto, seguiría sin explicarse la naturaleza propia de este ritmo, que precisamente es la de mantener abierto el tiempo mediante el cruzamiento de las “retenciones” y “protenciones”, es decir también, mediante el movimiento de las dos ipseidades una en relación con la otra. Y aún quedaría comprender la especificidad de este ritmo, ritmo en virtud del cual el sentido se apodera del tiempo y deja de coincidir totalmente consigo mismo -en virtud de lo que Richir a menudo llama una “implosión identitaria”-; en resumen, que las reflexividades que lo constituyen jamás se llevan totalmente a cabo. En efecto, para analizar este ritmo es preciso tener en cuenta otro momento importante del lenguaje, que es el de *una reflexividad relativamente ciega, sin ipse*. Entonces, y solamente entonces, puede pensarse el ritmo del lenguaje como el (doble) movimiento de su despliegue, esto es, como lo que Richir va a llamar el *esquematismo de lenguaje*:

“Si, para hacer sentido, hay que partir a la aventura es porque, en la reflexividad que esboza el sentido, hay una reflexividad que la desborda en su inocencia, dicho de otro

12 Señalaremos de paso que, al hacer esto, Richir reencuentra sin saberlo el análisis propuesto por Husserl en los famosos manuscritos de Bernau, de los cuales el propio Richir ofrece un análisis crítico en sus *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*.

13 Cf. “Des phénomènes de langage”, *art.cit.*, p. 99.

14 De hecho, en esta presentación de las cosas, nos hemos olvidado de un momento importante que Richir sólo tendrá en cuenta en sus trabajos más recientes, a saber: que el sentido se hace siempre (también) para *alguno* -aun cuando éste sea virtual. Pero no entraré, aquí, en esta cuestión.

modo, un movimiento relativamente ciego que nosotros llamamos esquematismo fenomenológico y que, justamente, se encuentra un poco retrasado y un poco adelantado en el origen con respecto a sí mismo, sin que ese adelanto esté ya determinado por un *telos* y sin que ese retraso lo esté por un *archè*. Aquí, el adelanto no promete nada sino el movimiento, pues la promesa es ciega; y el retraso no retiene nada sino un nuevo movimiento, pues detrás no hay nada más que una exigencia paralelamente ciega. Para nosotros, el esquematismo fenomenológico no está sometido a ninguna predeterminación, solamente es aquello mismo donde se inscribe, sin haber “creado” el sentido de toda esta obra, la temporalización/espacialización del sentido en su ipseidad”¹⁵.

Así pues, esta ciega reflexividad es la “inocencia del lenguaje”, mediante la cual el lenguaje se reflexiona a sí mismo *en su fenomenalidad*, en la separación del sentido que se refleja en el lenguaje y que constituye todos los inopinados accidentes de la palabra en su relación con el sentido por decir¹⁶. Esta reflexividad sin ipse es la que nos permite comprender por qué las “retenciones” y “protenciones” se recruzan y se metamorfosean, incluso cuando buscan decir la “misma” cosa. Y es esta reflexividad, asimismo, la que habita desde su interior en la temporalización de la palabra, lo cual permite finalmente comprender por qué el sentido, para fenomenalizarse, requiere del partir a la aventura y que nada garantice *a priori* que el sentido vaya a ser encontrado. Tener en cuenta, así, esta reflexividad es lo que nos permite describir el ritmo del lenguaje, que Richir llama esquematismo del lenguaje, como el de un (doble) movimiento complejo hacia el sentido, pero también *relativamente ciego* (“inocente”, escribe muy a menudo Richir) *en cuanto al sentido*. En consecuencia, Richir va a definir el esquematismo fenomenológico como un ritmo singular, caracterizado por su adelanto y su retraso, en el origen, con respecto a sí mismo. Es muy relevante que nos encontremos aquí, aunque expresadas diferidamente, las primeras intuiciones de Richir relativas al esquematismo¹⁷: se trata del movimiento mediante el cual adviene el fenómeno, que es un doble movimiento originario y que se puede definir, en el contexto específico del lenguaje, como el impulso (el movimiento del ir) de una promesa hacia el futuro ajustándose constantemente (movimiento de retorno o contra-movimiento) a la exigencia del sentido siempre ya dado. Añadiremos que Richir también utiliza la terminología kantiana de la tercera *Crítica*, que es una de las fuentes principales en lo que concierne al pensamiento del esquematismo fenomenológico: el esquematismo puede pensarse como el (doble) movimiento de una finalidad sin fin, debido a que el *telos* nunca está dado sino que, paralelamente, remite a un *arché* para siempre ausente. Sea como fuere, se comprende que el esquematismo de lenguaje es el ritmo en el que se fenomenalizan los fenómenos de lenguaje indisolublemente hechos de dos reflexividades: la del sentido en su ipseidad (siempre ya articulado en

¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶ Cf. FPTE, p. 22.

¹⁷ Cf. *De la composition phénoménologique, op.cit.*, así como mi artículo “Phénomène” (traducido al español por Pablo Posada Varela, de próxima aparición en *Eikasia*), donde demuestro que, con ocasión de su lectura inaugural de Fichte (en su tesis de 1973 dedicada esencialmente a la primera versión de la *Doctrine de la science*), Richir va a forjar su primera concepción del esquematismo, como *doble movimiento de la imaginación o de la fenomenalización*, aunque el término esquematismo, que es de factura kantiana, todavía no sea propiamente utilizado.

la ipseidad del Yo) y la de lo “relativamente ciego” que acabamos de ver. Se comprende también que se trata del ritmo de un movimiento sin cuerpo móvil, que no está en el espacio, y tampoco crea su espacio, pero “espacializa” el “lugar” del sentido en su temporalización; es un ritmo de disipación y condensación, que solamente se deja comprender en la separación de la presencia constitutiva del sentido haciéndose¹⁸.

Sin embargo, el tener en cuenta el esquematismo de lenguaje no agota, ni con mucho, el análisis del lenguaje *como fenómeno*. Pues, una vez más, conviene comprender en qué dice el lenguaje otra cosa que lo que dice de suyo, y se sujeta, por así decir, a algo que depende del fuera de lenguaje. También se puede comprender que si el lenguaje no es, o no es simplemente, sentido de sí mismo, pero dice algo de sensato a propósito de algo más que lo que dice de suyo, tiene que encontrar su esbozo por encima de sí mismo. En consecuencia, habría que volver a la cuestión del “esbozo del sentido”, de la cual habíamos partido. Las explicaciones de Richir a este respecto pueden parecer contradictorias. Por un lado, explica que el esbozo está animado por una vida que ya es temporal, puesto que en ella se distinguen la promesa y la exigencia del sentido a encontrar. Pero, por otro, estima que este esbozo no es todavía lenguaje en su temporalidad propia, puesto que en él todavía no hay separación que permita el recruzamiento entre las “retenciones” y las “protenciones” o, lo que es lo mismo, todavía no hay espesura que haga la textura misma del sentido. De hecho, habría que decir más justamente que el esbozo es la inestable frontera entre lenguaje y fuera de lenguaje que, por otra parte, es en sí misma *insituable*¹⁹: solamente el análisis puede buscar distinguir, mediante la abstracción, entre lo que sería el esbozo *de* sentido, es decir el sentido mismo en su estado naciente -y se le comprende, entonces, del lado del lenguaje-, y el esbozo *del* sentido en tanto que origen fenomenológico del lenguaje y, asimismo, en cuanto que no dependería del lenguaje -y, entonces, se le comprende, esta vez, del lado del fuera de lenguaje²⁰. Nos atendremos a la segunda, que permite plantear la cuestión más radicalmente. Se dirá, entonces, que el esbozo no remite a las “retenciones” o a las “protenciones” (como sí ocurría en la fase de presencia), sino a lo que Richir a veces llama las “proto-retenciones” y “proto-protenciones”, que son horizontes prototemporales, como pasado transcendental y futuro paralelamente transcendental, es decir, un pasado y un futuro que jamás han sido y no serán jamás en el presente. Así pues, se trata de los horizontes “inmemorial” e “inmaduro” que bordean a la presencia, como un “pasado masivo” y un “futuro masivo” que despuntan en el horizonte del tiempo. Estos dos momentos masivos constituyen de hecho el horizonte an-árquico y a-teleológico puesto en juego por el cortocircuito no identificador del esquematismo en relación al sentido haciéndose en su ipseidad²¹: desde el origen, una parte del sentido se pierde forzosamente en su despliegue, por lo cual se tendría a bien decir que los esbozos de sentido son originariamente plurales, pero también habría que decir que, muy a menudo, se “abortan” y, por ello, abren la *hiancia* de lo inmemorial y lo inmaduro²². Por supuesto, estos horizontes sobrepasan todo poder de la intuición o de la imaginación. Se les puede, todo lo más, “sentir”, en las lindes de la experiencia, como la huella de una salvajería de la que emergen el lenguaje y sus fenómenos. Esta “sensación” no se debe comprender como si fuera dependiente de la interioridad psicológica de un sujeto, sino como el

18 Retomo aquí algunas expresiones utilizadas por Richir desde los *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*, (op. cit).

19 Cf. FPTE, p. 23.

20 Señalaremos que esta distinción no siempre está demasiado clara en el propio Richir.

21 Cf. FPTE, p. 24.

22 Cf. *ibid.*

presentimiento, que depende más bien de la afectividad²³, de otros mundos posibles, para siempre enterrados en la hiancia de su inmemorialidad y de su inmadurez. Mundos desde siempre y para siempre abortados, que jamás han tenido, ni tendrán jamás, tiempo para temporalizar o esbozar, tiempo del que Richir dice que dan prueba mediante las “premoniciones” y las “reminiscencias” transcendentales que, en el fondo, encierran todas las presencias. Esta afectividad es, pues, como el eco de lo que transgrede el lenguaje en el lenguaje; es la huella de la sujeción del lenguaje a lo que no es lenguaje, y que se tiene que llamar fuera de lenguaje.

En cualquier caso, este bosquejo de análisis del esbozo de sentido permite comprender que el análisis fenomenológico se despliega en dos paneles solidarios. El primero concierne al esbozo de lenguaje, cuyo contenido ya hemos visto que se sostiene en una pluralidad de sentidos, pluralidad indeterminada *a priori*, y donde en principio sólo uno (sólo un sentido, se entiende) se fenomenalizará como presencia. De hecho, se trata de comprender que, en cierto sentido, la totalidad del lenguaje se encuentra en el esbozo de sentido y, por ello mismo, en todo fenómeno de lenguaje. A esta totalidad incoativa e indeterminada de lenguaje, Richir la llama generalmente *masa fenomenológica del lenguaje*, que es el primer panel al cual debe dedicarse el análisis, en tanto que esta masa actúa a distancia sobre todo fenómeno de lenguaje, haciendo resonar en sus pliegues otros sentidos y otros mundos posibles que dan, asimismo, la espesura al sentido que se despliega como presencia: por tanto, este análisis va a concernir a la pluralidad de sentidos que encierra todo fenómeno de lenguaje -lo que Richir nombra, precisamente, como la *polisemia fenomenológica*-, y a la sujeción del lenguaje en el fuera de lenguaje a modo de sus horizontes de ausencia. Luego, el segundo panel, tendrá que ver con la estructura global del fenómeno de lenguaje, cuya descripción podrá ser afinada después de lo ya dicho. En efecto, se comprende que la aventura del sentido se encienda comprendiendo, o sea “cogiendo al vuelo”²⁴, uno de los sentidos posibles que encierra el esbozo de sentido -que Richir también llama *Wesen salvaje de lenguaje*. Mediante esta “comprensión” el sentido puede, entonces, relanzarse, volver a empezar, al abrir la relación recíproca de las retenciones y protenciones. De lo que resulta esa temporalización en hueco por la cual el sentido puede desplegarse en su ipseidad, en grado del esquematismo de lenguaje, y así el sentido sigue estando siempre abierto a los otros sentidos posibles que encierra su esbozo, y que “murmuran”, por así decir, en contrapunto del sentido que se despliega en la fase misma de presencia. Y así, también, se explica que el sentido jamás esté seguro de sí mismo, y que advenga siempre junto al riesgo de su fracaso, de su viraje o sus equívocos; muy en resumen, que siempre pueda extraviarse en el curso de su despliegue, encontrando otros caminos que se le imponen en el mismo curso de ese despliegue.

□

Dado todo lo cual, es forzoso reconocer que, si bien el análisis sumario que acabamos de proponer partía de una experiencia relativamente corriente, que es la de la palabra, el punto de llegada parece hallarse lo más lejos posible de lo que uno se encuentra y reconoce comúnmente en la experiencia que tenemos de los seres y las cosas, por

23 ... y, últimamente, de la afección sublime, de la que habría que mostrar que habita *necesariamente*, aun cuando *implícitamente*, todo fenómeno de lenguaje.

24 *Des phénomènes de langage*, p. 102.

medio de nuestra percepción o imaginación. ¿Cómo comprender todo esto? Tal y como decían los estoicos, a los que Richir a veces evoca, el “sentido” (λεκτόν) es en sí mismo “incorporal” (ἀσώματον). Es decir, para retomar el lenguaje filosófico de Richir, que el sentido es en sí mismo infigurable o, lo que es lo mismo, tan inimaginable como (y esto es el “más paradójico todavía”) inconceptualizable –no “expresable”, no reducible a un concepto–, como también lo son, por otra parte, las “retenciones” y las “protenciones” que lo constituyen²⁵. Lo cual plantea un hecho dos preguntas que conviene hacer a la fenomenología del lenguaje que propone Richir. Primera: ¿cómo elucidar, es decir igualmente, poner en evidencia, lo que en sí mismo es invisible e infigurable? ¿Nos vemos forzados a andar a tientas en la oscuridad? Y segunda, ¿con qué derecho podemos hablar del lenguaje, dado que jamás es directamente accesible como objeto visible y disponible para el análisis? ¿Cómo podemos estar seguros de que no se trata de una pura construcción especulativa?

Una primera respuesta sería decir que, si bien el sentido es infigurable, no es fenomenológicamente nada y no es, por tanto, absolutamente *unleiblich*. Entonces, se podría decir que depende de lo que Husserl evidenció como *phantasia*, cuyas características señaladas por el propio Husserl son, como se sabe²⁶: su aspecto proteiforme, la discontinuidad de su surgimiento como claro (*blitzhaft*), y su intermitencia en relación a una temporalidad supuestamente continua. Y, en efecto, también se sabe muy bien que, a partir de *Phénoménologie en esquisses*²⁷, Richir va a tratar de interpretar el lenguaje al través del “descubrimiento de la *phantasia*”. A partir de ahora, el fenómeno de lenguaje será comprendido como una *phantasia* perceptiva, mientras que las “retenciones” y “protenciones” serán asimiladas a las “entre-apercepciones” de *phantasia*, descontándose, asimismo, de las apariciones de *phantasia* pura, que dependen del fuera de lenguaje. Pero las *Méditations phénoménologiques*, sobre las cuales quisiera detenerme ahora, no disponen todavía de este instrumento analítico que es la *phantasia*. El análisis fenomenológico que se desarrolla en ellas ya no será tan frontal a partir de ahora: se desplegará en sucesivas pinceladas, mediante las cuales el fenomenólogo tocará toda vez, pero de manera parcial, cada uno de los aspectos en los que trans(a)parece su fenomenalidad²⁸. En lo que sigue serán examinadas tres aproximaciones al lenguaje que se esbozan en el texto de las *Méditations*. Cada una de ellas da luz, respectivamente, a un rasgo específico, a uno de los caracteres fundamentales del lenguaje como fenómeno. Primero, ese carácter del lenguaje que es ser siempre reflexivo, como relación del sentido consigo mismo, es decir también como conciencia. Segundo, el carácter de no ser nunca unívoco, sino de ser siempre originariamente polisémico, en tanto que siempre está comprendido en la masa fenomenológica del lenguaje. Y, en fin, ese carácter por medio del cual el lenguaje siempre dice más que lo que dice de suyo y mediante el cual, en consecuencia, puede estar abierto a los fenómenos

25 Punto éste que merece ser señalado, en la medida en que Richir no siempre ha sido muy claro a este respecto: en efecto, algunos textos (en particular, pensamos en *Phénoménologie et institution symbolique*, 1988) pueden dar a pensar que el lenguaje, en tanto que punto de partida del análisis, es en sí mismo aprehensible en una evidencia fenomenológica sobre la cual uno podría apoyarse. Los textos más recientes prestan mucha más atención a esta dificultad. Así, en el primer texto de las primeras *Variations sur le sublime et sur le soi*: “Bajo su forma fenomenológica más ingenua, la paradoja del lenguaje o, para nosotros, la paradoja del pensar -y no la del pensamiento habitualmente reducido a las significaciones y a sus relaciones- es que, como tal, es inintuicionable puesto que infigurable (*undarstellbar*)”

26 En Husserl podemos encontrar todo lo avanzado en la lectura propuesta por Richir en *Phénoménologie en esquisses* (2000).

27 *Op. cit.*

28 ... lo que, evidentemente, presupone que la reducción ya esté *efectuada*, incluso si, aquí, no estuviera aún *tematizada*. En este artículo no abordaré esta cuestión metodológica que, sin embargo, es fundamental y atraviesa todo el texto de las *Méditations*. Sobre este punto me permito remitir a mis dos artículos: “El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* (*art. cit.*)” y “Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry” (*art. cit.*).

de mundos fuera de lenguaje.

2) *La reflexividad del lenguaje*

El primer “momento” que se nos presenta a examen es el momento del sentido articulándose siempre *a y en sí mismo*. Momento ya evidenciado por Heidegger²⁹, explicaría que el lenguaje se despliegue siempre en vista de un sentido, pero también *en vista de sí mismo*: en efecto, cuando hablo, el lenguaje se halla tanto en la búsqueda de la cosa por decir como en la de sí mismo (“busco mis palabras”). Pero a diferencia de Heidegger³⁰, Richir añade que este “momento” de retorno sobre sí mismo del lenguaje, que es pues un “momento” reflexivo, y que es el “momento” en el que adviene la *conciencia*. Por tanto, se trata de mostrar que todo fenómeno de lenguaje es *eo ipso* un fenómeno de conciencia y que, inversamente, la conciencia depende de los fenómenos de lenguaje. Para entenderlo, habrá que volver a lo que ya hemos despejado como el movimiento mismo del sentido haciéndose. En la medida en que el lenguaje es, al mismo tiempo, búsqueda de lo que hay que decir y búsqueda de sí mismo como expresión justa para decir lo que hay que decir, este doble movimiento de búsqueda del sentido y de reanudación y corrección de esta búsqueda, tiende a despejar dos “momentos” dentro del propio fenómeno: el momento del sentido y el momento del decir. Y, mucho más: estos dos momentos tienden a fenomenalizarse, del mismo modo que el fenómeno, como dos ipseidades, a saber: el ipse del sentido mismo como ipse de lo que se dice en el decir; y el ipse del decir mismo que, de hecho, es el ipse del Hombre como ser hablante. Por lo tanto, el fenómeno de lenguaje es el “lugar” de recruzamiento entre estos dos ipses que, precisamente, no se sostienen más que en este recruzarse. Así que, llegamos a la tesis clásica según la cual sólo existe conciencia cuando hay confrontación con algún sentido otro: la conciencia como auto-reflexión sólo es posible apoyándose sobre lo otro (sobre un ipse otro); e inversamente, el sentido sólo puede darse si se descuenta a una auto-apercepción de sí mismo. Por ahí volvemos a lo que Richir ya había dejado muy en claro después de su lectura de Fichte, en *Le rien et son apparence*, a propósito de la W-L de 1794/95, donde el fenómeno de “representación” se comprendía como la articulación de un Yo (*Ich*) y de un No-yo (*Nicht-Ich*), en el doble movimiento del Yo yendo hacia el No-yo, pero también volviendo siempre hacia sí mismo³¹. Mediante lo cual se comprende, también, que el fenómeno de representación que era analizado por Fichte -e interpretado fenomenológicamente por Richir-, de hecho, no es nada más que el fenómeno de lenguaje como fenómeno de un sentido que se da como ipse y cuya idea se da, de antemano, como la de un No-yo (segundo principio) para algún *uno* (*alguno*) que siempre ya se refleja como sí mismo, y cuya *idea* se da, también de antemano, como la de un Yo absoluto (primer principio), no realizándose estos dos sentidos sino en su encuentro mutuo, cuya *idea* se da, una vez más de antemano, como la de la exigencia de su necesaria articulación (tercer principio). Y, asimismo, a partir de esto se comprenderá también que lo que Richir despejaba como el registro

29 Así lo explica Richir en un hermosísimo texto titulado: “Ereignis, temps et phénomènes” (en *Heidegger : Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Osiris, Paris, 1988, pp. 13-36), en el que propone una lectura tan profunda como crítica del pensamiento del último Heidegger, a propósito del lenguaje y de la temporalidad.

30 Cf. *ibid.*

31 Sobre esta cuestión me permito remitir a mi artículo: “Doctrine de la science et doctrine du phénomène. Remarques sur la première lecture richirienne de Fichte” (de próxima aparición en *Eikasia*, con traducción de Pablo Posada Varela), así como a mi obra, en preparación, titulada (provisionalmente): *Fichte phénoménologue. Une interprétation phénoménologique de la Doctrine de la science*.

transcendental que hace posible el fenómeno de la “representación”, y que era la fluctuación de la imaginación transcendental, en realidad no es otra cosa que el parpadeo in-finito, an-árquico, a-teleológico y, por tanto, sin ipse de los fenómenos *fuera de lenguaje*.

Pero volvamos a ese momento específico del fenómeno de lenguaje en el que el sentido vuelve siempre sobre sí mismo, y mediante lo cual adviene la conciencia. A la fenomenología le toca describir lo más precisamente posible esta articulación, y ello a partir de todo lo ya despejado en la temporalización/espacialización propia de los fenómenos de lenguaje. La cual ha sido descrita como aneja a un fundamental estar en falso:

“El estar en falso original de la fase de presencia consiste en que ésta se refleja como conciencia al inscribir en ella sus retenciones y protenciones, de tal manera que las primeras son un pasado que está todavía en presencia, pero allí, en una cierta separación en el origen, *todavía* a la espera de su futuro, y que las segundas, de similar modo, son un futuro que está *ya* en presencia, pero allí, en una cierta separación en el origen, ya enriquecido desde su pasado. El propio sentido se halla en este co-saber, en esta conciencia en la cual se vela y se sobrevela (vigila), en el desarrollo en el cual se enrolla. No siendo idéntico el estar en falso, que allí se encuentra originariamente y que procede de lo que es espacializado como presencia siempre ya en el pasado de las retenciones [...] a lo que está allí originariamente, espacializado como presencia todavía siempre en el futuro de las protenciones, sin que sean, no obstante, absolutamente diferentes o extraños, puesto que uno y otro están ligados al través de la presencia del sentido haciéndose [...]”³².

De donde se desprende que la temporalización en lenguaje es, también, lo que Richir llama una “espacialización”, mediante la cual las “retenciones” y las “protenciones” son originariamente y, además, siguen siendo en la separación de unas con otras: se trata de lo que, en *La crise du sens*, el propio Richir va a llamar también la *distensión* del presente -fórmula que Richir utiliza como eco de San Agustín. Y de esta distensión es de donde procede lo que se ha dado en llamar el estar en falso constitutivo de la presencia. Así, es decir, como sentido global del fenómeno, el sentido se halla tanto allí, en las “retenciones”, como allí, en las “protenciones”, y asimismo, no siendo éstas idénticas en cuanto al sentido de aquellas, el lenguaje es también una reflexión de las primeras hacia las segundas y a la inversa, pero una reflexión que no llega nunca a hacerlas coincidir totalmente: las “retenciones” y las “protenciones” se reflejan mutuamente, pero jamás llegan a reunirse, abriendo de este modo el *espesor* de la presencia. Por esta doble reflexión adviene la conciencia, así como el sentido haciéndose, como con-ciencia, es decir como “saber” -que, evidentemente, aquí no es del orden del conocimiento-, vela o sobre-vela (vigilancia) del sentido sobre sí mismo; pero eso sólo es posible, precisamente, si el sentido es hecho estallar y espacializado entre sus “retenciones” y sus “protenciones”, originariamente y para siempre en la separación de unas con otras. La

32 MP, p. 199.

conciencia es, pues, ese “saber” móvil del lenguaje, que *todavía* tiene que ser y que *ya* ha sido, sin que jamás ese “todavía” y ese “ya” puedan coincidir (sino en la ilusión trascendental)³³.

A este respecto, se observará que, así como la presencia del lenguaje no es una presencia plena, es decir, llena de sí como la clausura de un sentido repitiéndose hasta el infinito, la conciencia que Richir busca describir aquí no se debería comprender como la auto-apercepción pura y sin resto de sí misma:

“En particular hay que desconfiar de la clásica imagen de un sentido que, probándose a sí mismo al hacerse, llegaría hasta ser una prueba sin resto, en la univocidad, de alguna manera atragantada o saturada de sí misma, en una plenitud que lo volvería reducible a la idealidad de la significación”³⁴.

Por lo tanto, aquí, no alcanzan las clásicas críticas en cuanto a la metafísica de la presencia o de la subjetividad (Heidegger, Derrida), puesto que la conciencia se describe, precisamente, como dependiente de un estar en falso, y puesto que el sentido que se despliega en ella jamás es un sentido lleno de sí, sino que sólo aparece como sentido en su despliegue, es decir en su finitud -incluso si hay momentos, sobre los cuales nos será preciso volver, en los que el sentido se aparece como saturado por sí mismo, lo que no significa que lo esté efectivamente: es el caso cuando lo que se busca decir parece haber sido dicho en el decir mismo. Al contrario, la descripción del sentido y de la conciencia que propone Richir permite comprender que un sentido que se probara efectivamente a sí mismo y sin resto, ya no sería ni sentido ni conciencia: ya no existiría el estar en falso que permitiera al sentido reflexionarse como sentido, ni al sentido reflejarse como conciencia. Desde luego tendremos que interrogarnos sobre el origen de esta espacialización originaria del sentido y, por tanto, de su estar en falso, que nos contentamos con describir aquí como un “hecho”: pero ello toca a esa otra articulación interna del sentido que consiste precisamente en estar siempre abierta desde el interior hacia otra cosa que el sí mismo; es la articulación entre el lenguaje y el fuera de lenguaje, sobre la cual volveremos en un instante.

3) *La polisemia fenomenológica*

El segundo “momento” que se va a examinar es aquel mediante el cual el sentido, además de ser búsqueda y reanudación de sí mismo, es también *abierto* (Richir escribe “transpasible”, tomando prestada esa expresión a Henri Maldiney) a los otros sentidos *posibles*. Aquí, la cuestión es la de una polisemia fenomenológica que sería preciso distinguir cuidadosamente de la polisemia lingüística. Richir es muy claro a este respecto:

“La polisemia del lenguaje, *a priori* no tiene nada que ver con la polisemia de los

33 Cf. *Relire la Krisis de Husserl. Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux*, 1988, pp. 136 sqq.
34 MP, p. 199.

signos de la lengua”³⁵.

“Nada” quizás sea decir demasiado. Pero, efectivamente, estas dos polisemias dependen de dos órdenes diferentes: mientras que la polisemia lingüística se apoya en significaciones fijas y recogidas en los diccionarios, la polisemia fenomenológica no está fijada mediante los usos de la lengua y, por eso, es fluctuante e inestable³⁶. Insiste, pues, Richir:

“En efecto, una atenta reflexión de lo que generalmente se entiende por polisemia demuestra perfectamente que no es “indeducible”, ni tampoco irreducible a un significante o significado amo -por mucho que se le designe, de manera un tanto vaga, como “ser”-; demuestra que parece proceder, según la expresión de Derrida, de una diseminación que es originaria pero que es necesario reconquistar, a diferencia de Derrida, en su movimiento mismo, a menos que quiera reducirse, una vez más, la facticidad de los sentidos a la factualidad inerte de los signos”³⁷.

Tiene que entenderse que la polisemia fenomenológica es originaria y que, por lo tanto, no se reduce a ninguna otra cosa más fundamental, que sería lo Uno -una especie de “globalidad del sentido” en relación a sí mismo³⁸- sea cual sea su estatuto. De hecho, en esta breve cita, Richir ofrece un vertiginoso resumen de la concepción del lenguaje que poco a poco elabora al hilo de sus *Méditations*, con ocasión del rechazo de tres interpretaciones diferentes de la polisemia, que expone a partir de la clásica distinción saussureana entre significante y significado. Veámoslo:

1. Según la primera hipótesis, toda polisemia se reduciría a un “significado amo” o, dicho de otro modo, siempre podría reducirse a su origen, que no es otro que *la cosa por decir como única* realidad en la cual, únicamente, se sostiene la palabra. Esta primera hipótesis, que Richir rechaza, puede ilustrarse mediante una filosofía de tipo platónico, hasta en sus versiones modernas, tanto en Husserl (en las *Investigaciones Lógicas*) como en el atomismo lógico resultante del último Wittgenstein, donde a cualquier nombre (*onoma*) se le haría remitir de manera unívoca a *un ente (on)*, es decir al significado, tal y como es y de ningún otro modo a como es. Así, toda equivocidad de la palabra no podría venir más que de una contaminación del lenguaje por la sensibilidad (las sensaciones, las pasiones). Sin embargo, esta tesis puede ser criticada del mismo modo que Richir critica la concepción lógica del lenguaje en Husserl. Simplemente añadiré aquí que esta crítica puede extenderse hasta una filosofía de tipo heideggeriano, tal y como lo sugiere nuestro autor: aún no siendo un ente, el ser puede interpretar el papel de un “significado amo”, por mucho que fuese “vago”, que sería el referente último de todo lenguaje que, como *Ereignis*, sólo va a desplegar últimamente el ser como origen y fin de todo sentido. Por tanto, se puede ver, incluso en la más fundamental de las ontologías, un retoño de la metafísica de lo Uno en Platón, tal y como lo había señalado

35 EP, p. 41, nota.

36 Cf. EP, p. 42.

37 MP, p. 198.

38 Cf. MP, p. 198.

anteriormente Derrida, en una de las más famosas páginas de *De la grammatologie*, que estimaba “que el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, reinstalaría la instancia del logos y de la verdad del ser como “*primun signatum*”: significado en cierto sentido “transcendental” [...] implicado por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y por toda sintaxis, vale decir, por todo significante lingüístico, que sencillamente no podría confundirse con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que, sin embargo, hace posibles, abriendo así la historia del logos y siendo solamente él mismo por medio del logos: es decir, *no siendo nada* antes del logos y fuera de él”³⁹. “Significado transcendental” o “significado amo”: la crítica consiste, por consiguiente, en contestar la posición de una significación absoluta que dirigiría desde afuera el juego de los signos o del sentido, cuya polisemia, a partir de ese momento, dejaría de ser para siempre originaria.

2. La segunda hipótesis sostiene que la polisemia se vincula siempre a un “significante amo”, cuyo significado tan sólo sería una proyección ilusoria. Incluso cuando no es citado, se trata siempre de Lacan y es a él a quien se alude aquí⁴⁰. Se sabe que éste cuestionaba abiertamente la concepción clásica del signo como significante que remitiría a un significado ya instituido⁴¹. Muy al contrario, lo que Lacan buscaba era comprender que “la palabra no es signo, sino nudo de significación”. Y así, en efecto, la cuestión de la polisemia se encontraría en el núcleo de la “lingüística lacaniana”. Para demostrarlo, Lacan toma como ejemplo la palabra “*rideau*” (telón) que no designa, o eso explica Lacan, únicamente esa cosa así llamada, sino también los múltiples usos metafóricos (*rideau d'arbre*, telón de árboles), por calambur (*ris d'eau*, rizados de agua), simples evocaciones, etc⁴². De este modo, Lacan entiende demostrar que el signo es ante todo un significante (un “significante amo”) que, en tanto que depende del orden simbólico, “gobierna” múltiples significaciones o, más exactamente, “efectos de sentido”. Esta concepción del lenguaje debe ser fenomenológicamente criticada, siguiendo al menos dos direcciones. En un primer tiempo, convendría dilucidar el preciso estatuto fenomenológico de un significante tal⁴³. Como se sabe⁴⁴, éste se deja pensar

39 J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967, p. 33. A este respecto se puede leer todo el parágrafo titulado : «L'être écrit» (*ibid.*, pp. 31-41)

40 En lo que concierne a Lacan, me inspiró en las explicaciones de J. Garelli en *Le temps des signes*, Klincksieck, Paris, 1983 (chap. 3) y también, *De l'entité à l'événement. La phénoménologie à l'épreuve de la science et de l'art contemporains*, Mimèsis, Paris, 1998 (chap. 4).

41 “En efecto, ningún lingüista y ningún filósofo podría ya sostener una teoría del lenguaje como sistema de signos que duplicara el de las realidades, definidas por el común acuerdo de las mentes sanas en cuerpos sanos”. (*Propos sur la causalité psychique*, p. 166, cité par Garelli in *De l'entité à l'événement*, op. cit., p. 105).

42 He aquí el célebre texto en su integridad: “La palabra no es signo, sino nudo de significación. Diga yo por ejemplo la palabra “telón”, no solo por convención se designará el uso de un objeto al que pueden diversificar de mil maneras las intenciones con las que lo capta el obrero, el comerciante, el pintor o el psicólogo gualtista, como trabajo, valor de cambio, fisonomía coloreada o estructura especial. Es, por metáfora, un telón de árboles; por retruécano, las ondas y los rizados del agua y mi amigo Leiris, que domina mejor que yo estos juegos glosolálicos. Es, por decreto, el límite de mi dominio, o por ocasión la pantalla de mi meditación en la habitación que comparto. Es, por milagro, el espacio abierto al infinito, el desconocido en el umbral, o la partida en la mañana del solitario. Es, por obsesión, el movimiento en que se trasluce la presencia de Agripina en el Consejo del Imperio, o la mirada de Madame de Chasteller al paso de Lucien Leuwen. Es, por equivocación, Polonio a quien hiero: “¡Una rata, una rata, una gran rata!” Es, por interjección en el entreacto del drama, el grito de mi impaciencia o la voz de mi cansancio. ¡Telón! Es, por fin, una imagen del sentido como sentido, que para descubrirse tiene que ser desvelado”. (J. Lacan, *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris, 1966, pp.166-167).

43 ... lo cual, el propio Richir, intenta llevar a cabo en el segundo capítulo de la segunda parte de *Phénoménologie et institution symbolique* (1988), que se despliega como una larga e implícita discusión con Lacan: lo que Richir buscaría con ello es poner en evidencia el estatuto fenomenológico de lo que Lacan *designa* como “significante”. Pero la discusión en tanto que tal viene a tornarse rápidamente en breve, puesto que esencialmente será esa la *noción* que Richir va a examinar, y no el pensamiento del psicoanalista parisino. A propósito de esto, Richir escribe con toda franqueza: “Como puede percibirse, lo que le faltó cruelmente a Lacan fue una filosofía coherente del lenguaje. Y, en la medida de esta falta, le fue necesario precipitarse hacia la lingüística, de ahí que sus teorizaciones generalmente lleven la marca de un impenitente

en y por lo que desborda en el curso sensato, es decir, simplemente, lógico de la palabra: hay una “lógica del significante” que aparece, en primer lugar, como una lógica “otra”, o como lógica del inconsciente y del “sujeto del inconsciente” puntuado en el lugar del Otro. Así pues, habrá que interrogar el estatuto de esta “lógica”: ¿se trata verdaderamente de una lógica en tanto que depende de un lenguaje, es decir del “sentido”, por mucho que fuese inaccesible en cuanto lógica del Otro? Richir estará muy atento al modo en que Lacan se enfrenta a esta “lógica” como si fuera la de una máquina, por ejemplo, cuando se trata de la “batería de significantes”⁴⁵. Para Richir no existe duda alguna de que la “lógica del significante” no es más que un “pseudo-lenguaje”⁴⁶, que jamás se sostiene en sí mismo, y no aparece como tal más que *después* del ejercicio del lenguaje. Conviene, así, no “reificar”⁴⁷ al Otro, contrariamente a lo que dice Lacan, en lo que constituye la dimensión hiperhegeliana de su obra⁴⁸, por la cual el “saber absoluto” está siempre supuestamente depositado en alguna otra parte (en el inconsciente). Muy al contrario, siempre para Richir, “no es el Otro quien “da” el sentido”⁴⁹, ya que, por lo mismo, sólo será en la estructura del lenguaje, es decir, del sentido, donde va a poder encontrarse el origen del Otro⁵⁰. De la misma manera, para Richir, nunca habría que autonomizar completamente el significante y, a este respecto, tal y como a veces señala el propio Richir, es significativo que Lacan nunca pudiera dar una definición satisfactoria del significante en tanto que tal⁵¹. El caso es que, fenomenológicamente, el significante siempre es un significante vacío y sólo se sostiene al ser interpretado, es decir, investido por el lenguaje, tal y como sucede, por ejemplo, en la cura psicoanalítica, en la cual se trata de temporalizar como (y en) lenguaje el no-sentido simbólico, es decir, el significante⁵². A partir de este momento, si el significante puede ser el lugar de una cierta polisemia, y más particularmente (Lacan no dejó de insistir en ello) de metáforas y metonimias, no es porque el significante oculte una pluralidad disponible en alguna otra parte (en el lugar del Otro), sino porque el significante puede ser investido por el lenguaje de diversas maneras. Pero esta primera crítica del significante lacaniano descansa en una crítica mucho más fundamental: se trata de contestar el estatuto de lo que el citado texto de las *Meditaciones* llama el

bricolage. Por no hablar de aquellos que confunden, las más de las veces, significantes y palabras, juego de significantes y juego de palabras” (PIS, p. 175, nota 9). Y uno se pregunta si Lacan mismo no cae a veces en la última categoría examinada por Richir: “aquellos que”....

44 Sobre la noción lacaniana de significante, se leerá con gran provecho el artículo de P. Juinet, “Lacan, le symbolique et le signifiant” (*Cliniques méditerranéennes* 2003/2, n° 68, pp. 131-144), donde se encontrarán las referencias esenciales en la obra de Lacan para esta noción.

45 Cf. PIS, p. 144.

46 PIS, p. 147.

47 Cf. PIS, p. 145.

48 Cf. PIS, p. 145, 154.

49 PIS, p. 165.

50 “[...] en el desfase mismo de la fase de presencia del fenómeno de lenguaje es donde hay que buscar el origen de la institución simbólica, y por ello mismo, del Otro en tanto que supuesto lugar de su puesta en obra. Dicho de otro modo, no existe “otro” sentido disponible en un afuera, ni tampoco existen efectos de sentido que salgan, a la manera de un conejo del sombrero, como efecto semántico de una pura y simple sintaxis significante. Si hay un sentido “otro”, sería primariamente como un *no-sentido*, esencialmente escamoteado, y si hay “efecto” de sentido lo habrá en el interior de un sentido, ya en obra en el esquematismo de lenguaje, pero desplazado (he ahí el “efecto”) fuera de lenguaje en lo que constituye el desfase de la fase de lenguaje” (PIS, p. 156).

51 La definición que Lacan repite un poco por todas partes (“el significante es lo que representa al sujeto para otro significante”) es demasiado formal para ser verdaderamente esclarecedora.

52 “La cura psicoanalítica, y como se sabe Lacan ha insistido fuertemente en ello, es una cura *de lenguaje*, en la que precisamente se trata de transformar el malencuentro en encuentro por temporalización/espacialización como lenguaje de aquello que cae en desherencia (lo inconsciente) en relación al fenómeno de lenguaje. Empresa esencialmente *práctica*, en el sentido en que se trata de un *hacer* en (y como) lenguaje, y finalmente misteriosa, sea lo que sea aquello que se diga [...] : si por su autonomización, los *Wesen* aparecen en la conciencia (en el fenómeno de lenguaje), no que no va aparecer es el sentido que se incrusta como la existencialidad simbólica o, más bien, se aparecerá como no sentido. Y si, en efecto, se puede decir que analista es aquel que tiene una cierta práctica de este no-sentido simbólico [scil. los significantes] -no acuñable como totalidad en una teoría-, es totalmente falso, a nuestro juicio, decir que lo es porque “descifra” la red significante de la dispondría, en otra parte, el inconsciente. El inconsciente no “sabe” más que el analista, y hay que abandonar, de una vez por todas, esa astucia hiperhegeliana en virtud de la cual el “saber” estaría a nuestra disposición en alguna parte”. (PIS, p. 159).

“significante-amor”. Para Richir, lo que hay de inadmisibile en esta concepción del lenguaje es, una vez más, la ordenanza del lenguaje en el reino de lo Uno: ya no se trata aquí de reducir los significantes a sus significados, se trata, al contrario, de ordenar los significados múltiples en los diferentes significantes -incluso quizás, en última instancia, en un significante único- como garantes del orden simbólico y que, por lo tanto, siempre pueden ser considerados como siempre ya dados.

3. En las dos primeras hipótesis contempladas, el supuesto sentido estaba *a priori* reglamentado por lo Uno: ya por el orden de los significados (el orden de las “cosas”), ya por el orden simbólico de los significantes. En cambio, esta tercera hipótesis contempla la posibilidad de una polisemia originaria que ya no estaría gobernada por una instancia, significado o significante. Aquí se alude a Derrida⁵³, y en primer lugar habría que releer lo que Richir escribe a propósito de esto en el citado texto: la polisemia procedería “según la expresión de Derrida de una “diseminación” que es originaria”; pero Richir añade rápidamente que “a diferencia de Derrida”, se tendría que “reconquistar en su movimiento mismo, a menos que quiera reducirse, una vez más, la facticidad de los sentidos a la factualidad inerte de los signos”. Primero, ¿qué es la diseminación? Tal y como el breve texto de Richir nos invita a pensar, la diseminación derridiana proviene de la forclusión, inaugural en Derrida, de la noción misma de signo, “la cual implica siempre en sí misma la distinción de significante-significado”⁵⁴. Y esta distinción es, asimismo, “sospechosa”⁵⁵ en la medida en que, como el propio Derrida procura demostrar, es coextensiva a los conceptos metafísicos tradicionales, en particular a los de logos y presencia: precisamente, lo que se va a tratar de “deconstruir” es lo que Derrida, en un eco a Heidegger, llama “metafísica de la presencia”⁵⁶. No se trata, pues, de anular la diferencia entre el significante y el significado al hacer derivar uno de otro, sino, más bien, de discutir el hecho mismo de esta diferencia, lo que sólo puede hacerse, como se va a ver, tomando la diferencia *más acá* de la oposición que se cristaliza en ella, es decir en el movimiento mismo del diferir -en la *diferancia*. Por tanto, si por lo general Derrida comienza por criticar la imposición, que es presencia, del significado -incluido el “significado trascendental- en el campo de los signos, así como su influencia sobre el significante, siempre añade, asimismo, que “si se borra la diferencia radical entre significante y significado, es la palabra misma “significante” la que habría que abandonar como concepto metafísico”⁵⁷. Pero, entonces, ¿qué quedaría del signo después de esta deconstrucción? Podemos comprenderlo volviendo de nuevo a partir de la noción saussureana de “arbitrariedad del signo”, tal y como se la reapropia Derrida⁵⁸: si no hay significado ni significante presentes, aun cuando lo estuvieran mediante separaciones diferenciales con respecto a los otros significantes y significados del sistema, la

53 Más exactamente al “primer” Derrida.

54 Cf. *De la grammatologie*, op. cit., p. 23.

55 Cf. *ibid.*, p. 26.

56 A este respecto, F. Dastur precisa de manera muy útil: “metafísica de la presencia”: a primer vista parecería un concepto heideggeriano, pero no lo podemos encontrar como tal en la obra de Heidegger. Para la tentativa derridiana de elaboración de una gramatología, presencia quiere decir siempre “presencia plena” y se opone radicalmente a ausencia, mientras que para la fenomenología heideggeriana de lo inaparente, “presencia” como régimen metafísico quiere decir “presencia permanente” (*beständige Anwesenheit*) y se opone al inaparente advenimiento de la venida a presencia de lo que llega en presencia (*Anwesenung des Anwesenden*) (Cf. M. Heidegger, *Question IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 339)” (“Derrida et la question de la présence : une relecture de La voix et le phénomène” in *Revue de Métaphysique et de Morale* 2007/1, n° 53, p. 20).

57 “La structure, le signe et le jeu” in *L’écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967, p. 412.

58 Cf. *De la grammatologie*, op. cit., pp. 65 sqq.

arbitrariedad del signo ya no sería solamente la arbitrariedad del significante, o la de tal relación entre un significante y un significado determinados, sino que habría que entenderla como *la arbitrariedad de toda determinación significativa*. Para explicarlo, Derrida sustituye el concepto de signo por la noción de “huella”⁵⁹: las huellas son diferencias desprovistas de toda positividad, por lo tanto de toda presencia, no son ni significantes ni significados o, más bien, son ambas cosas al mismo tiempo, pero indistintamente. Finalmente, en la huella no hay sino la diferencia interna, pero insituable e indeterminada, entre significante y significado, los cuales no serán nunca verdaderamente distinguidos, y es esa la razón por la que la huella jamás podrá ser más que un esbozo de signo o de significación, debiendo así, necesariamente, “suplirse”⁶⁰ mediante otras huellas. Y, por eso mismo, Derrida dice que el sentido está originariamente “diseminado”: es diseminación en la medida en que el movimiento mismo de significación crece hasta sobrepasar la o las huellas dadas hacia otras huellas en un movimiento de sustitución de huellas por huellas que Derrida llama “juego de sustituciones”⁶¹; así pues, el sentido está originariamente esparcido o “diseminado”, puesto que jamás se nos da en persona, sino siempre *diferido*, según un movimiento de *diferancia*⁶². Así, Derrida prefiere hablar de juego -término que va a retomar de Nietzsche⁶³ - antes que de interpretación, es decir de “la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen”⁶⁴. He ahí, en una palabra, lo que Derrida llama “diseminación”.

Queda examinar la crítica formulada por Richir en contra de Derrida. ¿Qué habría que entender cuando Richir escribe que, a diferencia de Derrida, tendríamos que “reconquistar” la diseminación originaria del sentido en su movimiento mismo? Si, para Derrida, originariamente no hay presencia en el campo de los “signos” o de las “huellas” es porque las huellas, nunca completamente presentes y nunca completamente ausentes, se sustituyen unas a otras. Parecería como si la crítica fenomenológica de Richir consistiera aquí en interrogarse sobre lo que hace posible este juego de sustituciones. Y en efecto, en sí mismas, las huellas no remiten a nada: no son más que marcas inertes. Aquello que permite, en cambio, este juego de signos sólo puede ser un movimiento del pensamiento, es decir del lenguaje, el cual, en el origen, no es únicamente un movimiento de diferencia o de esparcimiento del sentido, sino también un movimiento de reanudación (de reflexión) de su propia operación, según un ritmo singular que Richir describe como el del esquematismo de lenguaje. Solamente por eso puede haber huella, es decir, fenómeno (de lenguaje) mínimamente comprensible, es decir, de alguna manera “presente” (pero no en el sentido de Derrida). Y se comprende, así, por qué asimila Richir las “huellas” de Derrida a “signos

59 Sobre la noción de huella, cf. *De la grammatologie*, op. cit., pp. 90 sqq, así como F. Dastur : *Phénoménologie et différence*, op. cit. pp. 110 sqq, en quien me inspiro aquí.

60 “La structure, le signe et le jeu”, op. cit., pp. 423 sq.

61 *Ibid.*

62 Cf. a propósito de esto la última página de *La voix et le phénomène* (P.U.F., Paris, 1967, p. 117), donde Derrida escribe: “contrariamente a lo que la fenomenología —que es siempre fenomenología de la percepción— ha intentado hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede no estar tentado de creer, *la cosa misma se sustrae siempre*” (la cursiva es mía). Una página antes, Derrida comentaba un ejemplo puesto por Husserl en las *Ideen I* (§100): el de la Galería de Dresde, donde sólo hay cuadros de cuadros. Como señala justamente F. Dastur, esta imagen da buena cuenta de la propia filosofía de Derrida: laberinto de “signos” o de “imágenes” que no hacen más que remitir a otros “signos” y a otras “imágenes” (cf. *Phénoménologie et différence*, op. cit., p. 110).

63 ... apoyándose particularmente en la interpretación de Nietzsche propuesta por Deleuze en su libro, publicado en 1962, *Nietzsche et la philosophie*, una obra cuya influencia fue inmensa para toda una generación.

64 Cf. “La structure, le signe et le jeu”, op. cit., p. 427. Cf. también *De la grammatologie*, op. cit., p. 71. Este juego, para Derrida, es también, como se sabe, el de la escritura.

inertes”: porque estas “huellas”, en tanto que supuestamente van a sustituirse unas a otras en un “archiescritura” que implica la ausencia radical de todo locutor, de hecho no son más que signos segundos, que parecerían sustituirse unos a otros tan sólo porque en su juego, el sujeto y el pensamiento que los animan habrían sido *ilusoriamente eclipsados*. Respecto a todo lo cual hay un equívoco que subyace en todo el pensamiento del joven Derrida, y que Richir parece haber visto muy bien. Por una parte, como se acaba de leer en Richir, sólo mediante “signos inertes” y factuales, es decir simbólicamente instituidos, puede Derrida entrar en la afirmación nietzscheana del “gozoso juego del mundo” que, en efecto, es un juego ciertamente ilimitado de sustituciones de signos⁶⁵. Pero, por otra parte, en Derrida existe también ese pertinaz deseo de subvertir los usos del lenguaje y los signos, y así lo verificamos en su encarnizado esfuerzo de escritura; como si se *consumiese* en querer hacer decir a los signos *otra cosa*: lo inédito, lo indeterminado, incluso lo indecible. ¿No se puede decir, entonces, que hay en él una cierta pasión por los fenómenos y por el lenguaje (fenomenológico)? Precisamente eso es lo que parece haber visto muy bien Richir: en Derrida hay una vacilación no sabida entre la lengua y el lenguaje, entre lo fenomenológico y lo simbólico:

“[...] al haber mezclado las dos instancias de lo fenomenológico y lo simbólico Derrida consiguió llegar rápidamente al pensamiento que, hoy, es el suyo, sin que se sepa muy bien si se trata de un pensamiento (nuevo) de lo simbólico (lo que, más bien, es) o una suerte de fenomenología “general” o “universal” (lo que, a decir verdad, sería una contradicción en los términos)”⁶⁶.

El *aggiornamento* de este equívoco permite, pues, acercarse al pensamiento de Derrida de un modo distinto. Y permite, también, situar el pensamiento de Richir en relación al de Derrida que, como se sabe, fue desde el principio uno de sus inspiradores.

Intentaremos pues, aunque sólo sea por un instante, interpretar a Richir y Derrida uno a través del otro. En el cuadro de la arquitectónica richiriana, me propongo interpretar el pensamiento de Derrida como la figura *ilusoria* de una escritura del lenguaje puro, como “archi-escritura”⁶⁷. Esta figura es la de una ilusión transcendental ya que, como hemos visto, nunca hay lenguaje puro desde el momento en que se expresa con los medios de la lengua. Por tanto, la escritura derridiana es esa figura *imposible* de una escritura, como juego de signos, que conseguiría, mediante un tránsito al límite que sólo puede ser metafísico, eclipsarse en la factualidad. Pero también se puede

65 El índice de que las huellas derridianas finalmente no son más que marcas factuales e inertes es que Derrida contempla el campo del lenguaje como un campo cerrado, pero no totalizable, en la medida en que el juego de las permutaciones es ilimitado: “Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de *sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito*”. (“La structure, le signe et le jeu”, *op. cit.*, p. 423: cursiva nuestra).

66 CSP, p. 296.

67 Derrida sabe perfectamente que la escritura, en el sentido habitual del término, y por consiguiente la que él mismo práctica, no es la archi-escritura. Pero deja subsistir en sus textos una anfibología entre las dos nociones. En *De la grammatologie*, (*op. cit.*, p. 82), Derrida precisa claramente que “no se trata de restablecer la escritura en sentido estrecho”, pero también indica que continúa utilizando el término corriente de escritura antes que el de archi-escritura “porque ella [i.e. la archi-escritura] comunica esencialmente con el concepto vulgar de la escritura”, el cual “sólo pudo imponerse históricamente por la disimulación de la archi-escritura” (p. 83).

interpretar a Richir a partir de Derrida, lo cual podría hacerse a través de la noción derridiana de archi-escritura. Se dirá entonces que la fenomenología richiriana del lenguaje es un *pensamiento* de la archi-escritura -y no una práctica inmediata de ésta última. Pero lo que es nuevo en relación a Derrida es que Richir demuestra que esta archi-escritura es necesariamente (archi-)escritura *esquemática*⁶⁸. En efecto, el esquematismo es la (archi-)escritura subterránea que ritma el fenómeno de lenguaje; y por ello no se puede tratar de un simple juego de ensamblajes o sustituciones de signos, puesto que el esquematismo se juega siempre, no en las cadenas de signos entañadas por la falta de centro en el origen del campo de signos⁶⁹, sino siempre *entre los signos* instituidos, en los blancos o vacíos que son las verdaderas huellas rítmicas de lo que hay que decir, pero que los signos no llegarán jamás a decir en sus infinitas combinaciones. Pero este esquematismo *no aparece* inmediatamente en lo esquematizado. En términos derridianos, la archi-escritura es fuertemente invisible, inaparente incluso si es ella la que comporta y estructura la escritura⁷⁰. Por ello debe decirse que, si el pensamiento del esquematismo tiene *así*, o sea, necesariamente, que poner en obra el esquematismo que busca pensar, no podrá en absoluto reducirse simplemente a tal efectucción - como en una especie de infinita “logo” o “graforrea”.

□

Después de haber examinado estas tres interpretaciones de la polisemia rechazadas por Richir, es hora de volvernos hacia la interpretación propiamente richiriana. Señalaré aquí tres rasgos. *El primer rasgo* a destacar es que esta concepción encuentra su lugar en lo que Richir llama los *Wesen* de lenguaje, es decir en los diferentes “momentos” del sentido de lenguaje, cuya principal característica es depender de una fundamental indeterminación. El término alemán “*Wesen*” es una noción central en la fenomenología richiriana; significa al mismo tiempo un “ser” o una “esencia” y, cuando Richir habla de *Wesen*⁷¹, designa de hecho una concreción fenomenológica como *momento* que se libra o desprende del fenómeno. Por tanto, no un fenómeno en tanto que tal, sino un momento o una parte de fenómeno⁷², que puede ser el momento de otro fenómeno⁷³: por eso puede convenir bastante bien el término de esencia, pero siempre a condición de no ver en él una esencia simbólicamente instituida, es decir un *eidós*. Richir insiste en el hecho de que aquello que él llama *Wesen* son momentos *fenomenológicos* (en el sentido richiriano), anteriores a toda formación eidética o, lo que es lo mismo, momentos indeterminados. Vale decir, también, que lo que Richir llama más específicamente los *Wesen* de lenguaje deben ser rigurosamente distinguidos de los “seres” o apercepciones de lengua, esto es, de los signos lingüísticos (semióticos). Al contrario, los *Wesen* de lenguaje deben ser considerados como los verdaderos “signos” fenomenológicos⁷⁴. Para comprenderlo, bastaría con recordar que el

68 Recordaré aquí, un poco de pasada, que la expresión “escritura esquemática” se encuentra regularmente en los escritos de Richir, en particular en la época de *Phénomènes, temps et êtres* (1987) y de *Phénoménologie et institution symbolique* (1988).

69 Cf. “La structure, le signe et le jeu”, *op. cit.*, p. 423.

70 Podemos observar aquí cuanto más se aproxima Richir al pensamiento heideggeriano de una fenomenología de lo inaparente, que al pensamiento derridiano. Sería otra manera de comprender cómo y por qué Richir “sale de Derrida a través de Heidegger”.

71 Término que utiliza un poco a la guisa de Merleau-Ponty: cf. la introducción a PTE.

72 Así pues, se puede tratar tanto de un color como de una percepción. El rojo de este rosa. Pero el rojo no puede aparecer en sí mismo: sólo aparece mismamente este rosa.

73 Para retomar el ejemplo precedente, el rojo no es lo propio de este rosa, sino de todos los demás rosas rojos, y también de todas las cosas rojas.

74 Y, una vez más, deberían ser distinguidos de los *Wesen salvajes* de lenguaje y de los *Wesen salvajes* fuera de lenguaje.

sentido no es algo que se posea -si no en raros y muy breves momentos-, sino más bien algo que se busca. Como ya se ha visto, el sentido no es tampoco un “algo” que se pudiera identificar, sino que está enteramente en la búsqueda de sí mismo por sí mismo, y desde ese momento, también, separado de sí mismo. Sin embargo, esta búsqueda del sentido en la que precisamente consiste el lenguaje no es continua o monótona; en este sentido, hay un ritmo propio para todo sentido, que comporta sus avances y retiradas y, por tanto, también, sus “acentos” como momentos por los que pasa el sentido, y abre su camino y su tiempo propio. Precisamente a estos “momentos”, Richir los va a llamar “*Wesen*” de lenguaje o, también, “signos” fenomenológicos: “momentos” que, propiamente hablando, no son o están presentes, sino que concurren en la fase de presencia constituyendo “relevos”⁷⁵. Y, justamente refiriéndose a estos últimos, es por lo que Richir habla de polisemia fenomenológica. Pero el caso es que, al no estar presentes, estos *Wesen* tampoco están disponibles (*vorhanden*) y, por lo tanto, no “significan” a la manera de las significaciones: su modo de significar es, más bien, un “hacer signo” hacia el sentido haciéndose. Sólo que, la dificultad, se encuentra en el hecho de que no hacen signo únicamente hacia *el* sentido que se busca: sólo así puede comprenderse que el sentido debe, precisamente, buscarse, es decir, partir a la aventura y reflejar su aventura a medida que va desplegándose y, por consiguiente, retomándose y corrigiéndose. Dicho de otro modo, esto significa que esos *Wesen* de lenguaje no son los “relevos” del sentido en un camino lineal y continuo, sino que son otros tantos puntos de tránsito y, también, encrucijadas hacia otros sentidos posibles. Más en resumen: que estos *Wesen* son “momentos” de la fase de presencia en su estar en falso constitutivo, lo cual se marca mismamente en estos distintos momentos; por eso, estos “seres” de lenguaje no pueden ser unívocos sino, al contrario, originariamente polisémicos. Ahora se comprende un poco mejor lo que supone el propio despliegue del lenguaje: para que el sentido se haga, el lenguaje debe “vencer” a esta polisemia originaria; debe “mantener el rumbo” (pero un rumbo que no está dado de antemano, esa es la dificultad) en cada estación o relevo que, sin embargo, ofrece a cada instante otros caminos u otros destinos posibles. El lenguaje es una aventura singular y compleja, ya que se trata de abrir un camino no en un árido desierto, de oasis en oasis, sino “a través del tupido maquis de los *Wesen* de lenguaje”⁷⁶, es decir, en una bulliciosa jungla de sentidos posibles.

El segundo rasgo que debe destacarse en lo que concierne a la polisemia fenomenológica es el siguiente: que es estrictamente coextensiva a lo que yo llamaría, con Richir, *la hemorragia* constitutiva de todo sentido. En efecto, tenemos que retomar lo que ya analizamos como la temporalización/espacialización de todo sentido, que es una temporalización/espacialización en el estar en falso. Este estar en falso, ya lo hemos visto, se sostiene en una irreductible *separación* -eso a lo que Richir llama “espacialización”- entre las “retenciones” y las “protenciones”; y si, como se ha visto igualmente, esta separación abre el área del sentido como lugar de una presencia, por lo mismo, el estiramiento *entre* las “retenciones” y las “protenciones”, ese estar en falso, marca también el carácter fundamental del sentido, a saber, el de no ser nunca totalmente mostrado o reflejado: el lugar de la presencia no es plano, sino que está constituido por múltiples relieves, y numerosos pliegues. Por esta razón, Richir estima que el

75 “Como ya hemos visto, estos sentidos nunca están “presentes” propiamente hablando, en el sentido de que, en el despliegue del propio sentido, no son más que relevos totalmente efímeros, parpadeando en el sentido como tantos otros esbozos de sentido sobre los cuales, de algún modo, el propio sentido rebota de tarde en tarde para deslizarse entre ellos”(MP, p. 158).

76 EP, pp. 41-42.

sentido es, así, siempre constitutivo de lo que él llama un “desfasaje de la fase de presencia”⁷⁷: sólo hay sentido en una fase de presencia, pero éste sólo se sostiene en su estar en falso constitutivo, es decir, siempre, en el estiramiento que tiende a desfasarlo. De esta concepción del desfasaje, Richir extrae dos órdenes de consecuencias, siendo de primer orden la cuestión de la hemorragia. Efectivamente, tiene que entenderse que, si la presencia es siempre desfase de sí misma, ello implica, como ya lo hemos indicado, que el sentido nunca puede reflejarse totalmente en sí mismo; y eso significa, asimismo, que siempre existen “fallas”, “agujeros” o “lagunas” del sentido en el sentido⁷⁸. En consecuencia, al ahuecarse la separación entre las “protenciones” y las “retenciones”, se marca una carencia -o una caries- en el sentido, como si el sentido, en su presencia, nunca pareciera ser más que una parte ausente de sí mismo -y, entonces, como si el sentido fuera siempre en retraso con respecto a sí mismo, buscando continuamente colmar lo que le falta para reunirse plenamente, mientras esta ausencia interna al sentido lo mina inexorablemente desde su interior. Y esta ausencia del sentido en el sentido, actuando como una “llaga”⁷⁹, será finalmente la responsable de lo que Richir llama también una “hemorragia del sentido”⁸⁰; pues esta ausencia o estas lagunas internas en el sentido no lo serían nunca sin amenazar al sentido en su presencia: la fase de presencia sólo se estabiliza al vencer el desfasaje que siempre la mina desde su interior. Respecto a esto, Richir habla de “la amenaza de una pérdida irremediable de sentido”⁸¹ que la lengua busca, precisamente, neutralizar; o incluso de fisuras que “agrietan” el sentido⁸². Pero, lo que se tiene que señalar sobre todo, en esta perspectiva que es la nuestra, es que estas lagunas que Richir llama también “fisuras”⁸³, son eso mismo que vuelve posible la polisemia fenomenológica. Y, si bien estas lagunas siempre tienen por efecto amenazar el sentido, ellas funcionan también como “soplos de sentido” (del mismo modo en que se habla de “soplos de aire”): los huecos de sentido en el interior del sentido “soplan” o atraen el sentido, es decir, otros sentidos posibles. Estos sentidos posibles -que Richir designa como “transposibles”, retomando el término de Henri Maldiney, para distinguir este tipo de posibilidad fenomenológica de los posibles eidéticos u ontológico-existenciales- actúan pues en el interior de la fase de presencia, pero *en tanto que posibilidades* que también dan al sentido una parte de su espesura (de su fenomenalidad).

Tercer rasgo. Se acaba de ver: en virtud del desfasaje de su fase de presencia, el sentido está siempre *en falta* en relación consigo mismo. Sería necesario ahora comprender que el desfasaje implica también un *exceso* del sentido en el sentido. Si la separación entre las “retenciones” y las “protenciones” marca una falta del sentido en el sentido, por el hecho de que siempre hay *menos* en las “retenciones” que en las “protenciones” y *menos* en las “protenciones” que en las “retenciones”, esta falta sólo es el reverso de un exceso, porque, inversamente, también hay *más* en las “retenciones” que en las “protenciones” y a la inversa. ¿Qué se puede decir, fenomenológicamente,

77 Richir trata todo esto en su quinta *Méditation phénoménologique*, y más particularmente en las págs. 197-207, en un parágrafo titulado: “La transpasibilidad mutua de los sentidos de lenguaje: los desfasajes internos a la fase de presencia (en la temporalización)”.

78 Cf. MP, pp. 199 sqq.

79 Cf. MP, p. 159.

80 MP, p. 198.

81 MP, p. 199.

82 Cf. MP, p. 159.

83 Cf. por ejemplo MP, pp. 159 sqq. Señalaremos que es preciso distinguir estas “fisuras” de lo que Richir llama las “hiancias”. Si las primeras encajan bastante bien en las lagunas *internas* del sentido, las segundas designan los horizontes de ausencia que *bordean* los fenómenos de lenguaje, pero que dependen más precisamente de los fenómenos fuera de lenguaje.

de este exceso? En lo que concierne a la cuestión de la polisemia fenomenológica, se trataría ahora de describir los sentidos posibles que habitan la fase de presencia, y que constituyen el exceso fenomenológico y polisémico. A estos sentidos posibles, Richir los llama *Wesen* salvajes de lenguaje⁸⁴ o, también, *Wesen* formales de lenguaje⁸⁵:

“En ellos, hay algo del “todo” indeterminado del lenguaje (a saber: precisamente los otros sentidos como transpasibles), que se sedimenta y entreteje, de manera salvaje, en la fase de presencia del lenguaje: salvajería del lenguaje que, de algún modo, actúa en su reverso, en el inconsciente fenomenológico, del sentido que se refleja haciéndose”⁸⁶.

Los sentidos posibles habitan la fase de presencia como una especie de “murmullo” de *cualquier* otro y de *todo* sentido (de lenguaje) posible. Así pues, estos sentidos -o estos *Wesen*- habitan la fase de presencia (de conciencia), pero no son precisamente conscientes: por eso dice Richir que dependen del inconsciente fenomenológico -pero del inconsciente fenomenológico *de lenguaje*. Y esto es, sin duda, lo más difícil de comprender: siendo el lenguaje el lugar de la conciencia hay que mantener, sin embargo, ¡que no todo en la conciencia es consciente⁸⁷! Richir describe una vez más estos *Wesen* inconscientes como “sentido en eclipse” puesto que “abortado”⁸⁸: se trata de esbozos de temporalización/espacialización que no tuvieron el tiempo de morir y ser reflejados en ipseidad. Pero estos abortos de sentido dejan huellas o ecos en la fase de presencia: esa es, por lo demás, la única razón por la que es posible hablar de ello. Y, por añadidura, constituyen la espesura propia del lenguaje.

Para comprender más concretamente de lo que se trata, se puede concluir con Richir que esta parte no reflexiva del lenguaje se comprueba en aquello que *aparece* en el lenguaje como dependiente solamente del lenguaje, y no de lo que el lenguaje busca decir (clásicamente: el pensamiento o el ser). En efecto, cuando yo digo algo siempre se puede señalar una separación entre el decir y lo dicho -entre el lenguaje mismo y lo que el lenguaje busca decir. Incluso si el lenguaje aparece como diciendo el ser (lo que se dice), el *timbre del lenguaje* no resuena exactamente como el *timbre del ser*. Esta separación -o este exceso del lenguaje sobre el ser- puede manifestarse en toda experiencia de palabra, cuando se experimenta la imposibilidad de una pura *apofansis*, y que la palabra siempre dice *más* -y siempre *menos*- que lo quiere decir -o sea, cuando se experimenta que el lenguaje también se dice siempre al mismo tiempo que dice el ser (o el pensamiento). En este “más” y en este “menos” puede percibirse el imperio propio del lenguaje, la “logicidad” del logos, siempre en la separación del ser y el pensamiento, pero siempre también irremediamente sujeta a ellos. A propósito de esto, una de las cuestiones más viejas de la filosofía es la de saber qué hacer con esta “logicidad” en el orden del discurso verdadero: bien porque se considera que el lenguaje “obstruye” irremediamente el pensamiento y debe ser purificado hasta devenir transparente a lo

84 ... que no hay que confundir ni con los *Wesen* de lenguaje (como “signos” fenomenológicos) ni con los *Wesen* salvajes fuera de lenguaje.

85 Denominación que se puede encontrar sobre todo en *Phénomènes, temps et êtres* y en *Phénoménologie et institution symbolique*. Habría que distinguir muy bien, entonces, los *Wesen* de lenguaje (los “signos” fenomenológicos) y los *Wesen* salvajes de lenguaje (los *Wesen* formales). Estas distinciones serán practicadas a partir de *Phénomènes, temps et êtres* y *Phénoménologie et institution symbolique*, y lo serán aún más en todo el recorrido de las *Méditations phénoménologiques*, pero la plena claridad sobre ellas no llegará hasta la quinta *Méditation*.

86 MP, p. 203.

87 ... por no hablar del hecho de que también hay un inconsciente fenomenológico *fuera de lenguaje*, donde lo que no llega a la conciencia no es lo que, desde el lenguaje, permanece fuera de la conciencia, sino más bien y mucho más radicalmente, el fuera de lenguaje.

88 MP, p. 203.

que dice -tentativa que podemos encontrar desde Platón hasta Husserl; o bien porque se busca utilizar la potencia de esta “logicidad”: poder de persuasión y de fascinación, cuyo uso y abuso habría tenido lugar desde siempre, es decir, desde que hay seres hablantes. En este sentido, la retórica como arte del “decir bien” mediante el uso de los poderes de la palabra es, seguramente, el más viejo cómplice de la filosofía como arte del “decir verdadero”; pero es también su más antigua enemiga, como puede comprobarse tanto en la obra de Platón quien, *con todos los recursos del lenguaje*, condenaba toda forma de retórica, como en la de Aristóteles, que buscaba instituir la retórica a partir de la filosofía⁸⁹.

Sea como fuere, Richir recuerda que estos poderes propios del logos -la “logicidad” del logos- fueron tradicionalmente analizados como si dependieran de la lógica y la gramática⁹⁰. La lengua se apoya en un cierto número de estructuras, que son servidumbres⁹¹, y que le dan su carácter propio: carácter de la lengua, y no del ser o del mundo⁹². Lo cual puede verificarse de manera lo suficientemente asombrosa en el ejercicio de la traducción, que debe afrontar la dificultad de que una misma “cosa” dicha suene de un modo diferente en tal o cual lengua; y es que, en efecto, las estructuras propias de cada lengua (la gramática propia de cada lengua) la “colorean” de manera singular y, por tanto, desbordan lo que se dice o escribe en ellas: todo el arte del traductor consiste, entonces, no en hacer coincidir, sino en armonizar los dos lenguajes en el lugar del texto traducido. A decir verdad, esta interpretación tradicional del exceso del lenguaje sobre lo que en él se dice, permite desde ya formular una primera hipótesis en cuanto a la polisemia: podría decirse que todo signo está siempre ya *abierto* a otros signos que no están presentes, pero que están *implicados* como posibles en virtud de las diferentes reglas (gramaticales y lógicas) de encadenamientos de signos. Doble apertura, de hecho, por medio de la cual los signos estarían a la vez abiertos unos a otros al hilo de sus posibles encadenamientos según el eje longitudinal (clásicamente: sintagmático), y abiertos a otros signos posibles según el eje transversal (clásicamente: paradigmático). En este sentido, esta apertura de los signos a otros signos sería una primera figura de la polisemia. La tesis sostenida aquí por Richir, en cambio, consiste en decir que la “logicidad” del lenguaje no depende *de antemano* de la gramática y de la lógica, es decir de las estructuras lingüísticas instituidas⁹³ -y esa es la razón por la que, al igual que Richir, yo también escribo “logicidad” entre comillas. Más aún, Richir propone pensar que esta “logicidad” está compuesta de *Wesen* salvajes de lenguaje, por tanto de seres no instituidos, que constituyen los “ejes”, las “bisagras” o los “pivotes” no entre las palabras (los signos en el sentido semiótico), sino entre los “signos” fenomenológicos. Propiamente hablando, estos *Wesen* no son pues sentidos de lenguaje (sentidos temporalizados/espacializados en presencia), ni tampoco los

89 Cf. el hermoso estudio de Paul Ricoeur: “Entre rhétorique et poétique : Aristote” en *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1975, pp. 13-61.

90 Cf. MP, p. 204.

91 Por ejemplo los fenómenos de rección en francés o español: se está *obligado* a acordar el verbo al sujeto, etc.

92 ... aun cuando toda una tradición lingüística y filosófica moderna, que va desde los lógicos de Port Royal hasta von Humboldt, ha buscado mostrar que las servidumbres de la lengua no hacen más que reflejar las estructuras del pensamiento y del ser: así, la rección sería la ilustración sensible de las conexiones entre conceptos.

93 “ Clásicamente, desde el seno de la institución simbólica del lenguaje como lengua, esta parte [scil. de “logicidad” del lenguaje] es reflejada como la de la gramática y la lógica: pero sólo lo es, tal y como nosotros comprendemos, mediante la deformación coherente del lenguaje como lengua, es decir en esa institución simbólica de la lengua todavía “natural” [scil. pues, de un modo más cercano al lenguaje fenomenológico: el término natural evoca aquí más bien la *Lebenswelt* husserliana] como lengua cuyos signos va a estar supuestamente fijados a la mentada (y nunca conseguida) univocidad de las significaciones”. “MP, p. 204). Esta polisemia fenomenológica es la que Richir busca describir. Ahora bien, en la medida en la que la gramática y la lógica dependen de una institución simbólica, no pueden explicar esta polisemia. Muy al contrario, puede verse que la polisemia fenomenológica del lenguaje es la que permite comprender cómo es posible una cosa como la gramática.

“signos” fenomenológicos que constituyen los “relevos” del sentido haciéndose, sino más bien las *articulaciones* entre estos “signos”, como estructuras dinámicas de “vacío” a las cuales se sujetan los “signos”, y en virtud de las cuales los “signos” pueden ser, efectivamente y como se ha visto, “relevos” del sentido haciéndose, es decir, pueden *encadenarse*. Ahora se comprende por qué Richir califica a estos *Wesen* de *formales*: son formales en el sentido de que en sí mismos no son nada, ni siquiera un sentido que aparece como presencia, pero constituyen la estructura fenomenológica y dinámica -la “forma”, si se quiere, aunque a este término haya que darle un uso muy delicado- del sentido que entra en presencia. Se comprende también por qué en *Phénoménologie et institution symbolique*⁹⁴, Richir decía de estos *Wesen* que son *desencarnados*: y lo son en el mismo sentido en que son formales, es decir, en el sentido de que no aparecen en la carne de una presencia -siendo toda la dificultad pensar que estos *Wesen*, por no ser o estar encarnados, constituyen una buena parte de la carne del sentido encarnado.

Queda comprender cómo estos *Wesen* formales y salvajes de lenguaje participan en lo que se ha dado en llamar la polisemia fenomenológica. Y, sobre todo, cómo es que la “logicidad” del lenguaje permite a los sentidos ser siempre abiertos a otros sentidos. Para explicarlo, Richir hace resaltar que el exceso de logicidad del lenguaje sobre lo que se dice en el lenguaje es, así y más fundamentalmente, un exceso del lenguaje sobre sí mismo: no solamente el exceso de un sentido sobre sí mismo, sino el exceso del todo indeterminado del lenguaje sobre el lenguaje en tal o cual fase de presencia⁹⁵. Así pues, el todo del lenguaje habita secretamente toda la fase de presencia, haciendo resonar en ella la multiplicidad indefinida de los recorridos de sentidos posibles -tanto los recorridos del sentido que podría cruzar esta fase de presencia, como los trayectos del sentido que se alejan infinitamente de ella. Eso significa de hecho que los *Wesen* formales (o *Wesen* salvajes de lenguaje: recuerdo aquí que estas dos expresiones son equivalentes) no son sino las huellas del todo del lenguaje como lejanos ecos de los trayectos posibles, pero *a priori* infinitos e indeterminados, del sentido. He ahí, pues, el estatuto propiamente fenomenológico de los sentidos transposibles, constituyentes de la polisemia fenomenológica: multiplicidad indeterminable de las huellas o ecos de sentidos posibles deducidos de las masa incoativa del todo del lenguaje, que en sí mismos no son encarnados, pero que habitan toda fase de presencia como sombras o jirones erráticos de lenguaje. Estos “ecos”, que no son encarnados en sí mismos, más bien resuenan como “reminiscencias” o “premoniciones” de otros sentidos encarnados transposibles⁹⁶. Se debe precisar, sin embargo, que todas estas reminiscencias y premoniciones no se le aparecen de la misma manera a la fase de presencia: una parte de esta “logicidad” errante del lenguaje está siempre *a punto* de encarnarse, dado que transparenta tal o cual “signo” fenomenológico, sujetándose más específicamente a él -al mismo tiempo que el “signo” también se apoya en ella. El signo aparece, así, con el espesor que le es propio: es lo que Richir llama la “laminación”⁹⁷ de los signos, por

94 En particular en el capítulo dos de la segunda parte, *PIS*, pp. 143 sqq.

95 Un poco, pero *mutatis mutandis*, como la gramática, que está implicada totalmente en cada frase, incluso si solamente una parte de las reglas es la que está efectivamente aplicada.

96 Cf. por ejemplo MP, p. 206. La dificultad aquí es que Richir utiliza prácticamente el mismo vocabulario en lo que concierne a los *Wesen* salvajes de lenguaje y a los *Wesen* salvajes fuera de lenguaje: en efecto, los dos tipos de *Wesen* dependen de “reminiscencias” y “premoniciones” transcendentales, pero no tienen, sin embargo, el mismo estatuto fenomenológico (cf. por ejemplo MP, pp. 171 y siguientes, donde Richir explora el límite entre estos dos tipos de *Wesen*, y donde multiplica las precauciones en su vocabulario).

97 Hay que distinguir el espesor que le es propio a toda indeterminidad de lenguaje, donde todo el lenguaje resuena de una cierta manera en cada una de sus partes, y el espesor (la “laminación”) propia de tal o cual “signo”. Ahí es sólo una determinada parte del todo del lenguaje la que viene a sujetarse al “signo” y a darle su profundidad.

medio de la cual tal “signo” o tal otro es el grueso de una multitud indeterminada de sentidos distintos que resuenan *más específicamente* junto a ese “signo”, y que indican la posibilidad de otros trayectos que el sentido habría podido tomar, pero que no llegó a tomar, sin embargo.

Para concluir este segundo tiempo del análisis del lenguaje en tanto que tal, y que concierne a la polisemia fenomenológica, retomaré una expresión utilizada muy a menudo por Richir en sus *Méditations*, concretamente cuando explica que todo “signo” fenomenológico es el lugar, a la vez, de un *concierto* y de un *desconcierto*⁹⁸. Concierto, en efecto, o lo que es lo mismo disposición de una fase de presencia cuando, por una parte, el sentido se refleja y, por otra, logra hacer resonar armoniosamente los otros sentidos posibles junto a su propio contenido: existe, entonces, fase de presencia con su *propio* espesor (o su fenomenalidad) en lo que Richir llama laminación de los “signos” -la multiplicidad de los signos sujetos a la fase de presencia, siendo ésta, si se quiere, las diferentes “laminas” de la “laminación”, sólo que, en la concepción richiriana, estos sentidos transposables jamás serían individuados o determinables y, por lo tanto, este ejemplo de la laminación no permitiría dar cuenta de ello. Pero también desconcierto, es decir, desfasaje, cuando los *Wesen* salvajes de lenguaje, como huellas de “logicidad” errantes no resuenan armoniosamente junto a la fase de presencia. Hay, entonces, disonancia interna en la fase de presencia, hasta tal punto que ésta siempre puede desfasarse: la laminación de los signos puede dislocarse y el sentido esparcirse:

“[...] en los “signos” fenomenológicos [...] siempre están las premisas o los riesgos del “retorno” al “estado” salvaje, de su mutación desde su estado de “lamina” de sentido al estado de sentidos múltiples, abortados y, a la vez, en la inmanencia de su desplegarse. Como si estos seres abortados estuvieran en un sueño y fuesen, en cualquier momento, capaces de despertarse”⁹⁹.

Sin duda el sentido es, siempre y al mismo tiempo, concierto y des-concierto, fasaje y desfasaje, armonía y disonancia. Es decir, de hecho, que el sentido es una aventura que puede tener éxito, pero que también puede fracasar. Paradójicamente, la polisemia fenomenológica es el elemento que le permite buscarse y desplegarse, pero también es lo que, desde su interior, amenaza a todo sentido con su pérdida o, incluso, con su hundimiento.

4) *El fuera de lenguaje. ¿Qué se puede decir del fuera de lenguaje desde el lenguaje?*

El tercer momento considerado en el lenguaje desde el lenguaje no podría ser más que la articulación de éste en su otro, es decir, en el fuera de lenguaje. La cuestión es delicada, pero al mismo tiempo primordial, pues va de la atestación fenomenológica que sólo puede ser indirecta, a la dimensión fenomenológica fuera de lenguaje. Y si, tal y como yo hago aquí, se intenta aproximar el fuera de lenguaje al lugar mismo del lenguaje, la cuestión será entonces la de las huellas que deja el fuera de lenguaje en el lenguaje. En esta vía, hay que destacar dos elementos

⁹⁸ Cf. por ejemplo MP, p. 203.

⁹⁹ MP, p. 203.

que sirven de punto de partida para el análisis. El primero es una evidencia que, así todo, habrá que recordar: el sentido de lenguaje generalmente aparece como fenómeno de mundo más amplio que el lenguaje mismo: más concretamente, cuando yo hablo o pienso, tengo la impresión de decir algo que no depende únicamente de mi propia palabra. Si bien está “impresión” puede ser una ilusión transcendental o una circularidad de la institución simbólica, ha de ser, no obstante, precisada. El segundo elemento a destacar, es que el lenguaje también es “ciego”¹⁰⁰ al fuera de lenguaje: en efecto, mi experiencia consciente nunca puede aperebir las fenomenalizaciones fuera de lenguaje, en la medida en que, como ya se ha visto, la conciencia es un fenómeno de lenguaje. Si hay fenómenos fuera de lenguaje no pueden fenomenalizarse como presencia, es decir, como conciencia. Pero, entonces ¿en qué sentido el fuera de lenguaje puede ser caracterizado como fenómeno? ¿no haría falta para ello que fuera vivenciado, es decir, que *apareciera* de una cierta manera?

Comenzaremos por socavar este último punto. El lenguaje, es decir la conciencia, no puede ver nada del fuera de lenguaje. Si uno se quiere mantener en el lenguaje la única vía practicable es, entonces, hacer notar que *esta misma ceguera no es inaparente*: si los fenómenos fuera de lenguaje son efectiva y propiamente invisibles (insensibles, impensables, inaparentes, etc.), la ceguera misma deja una huella aparente en el campo de la apariencia, es decir, del lenguaje y de la conciencia. Y la apariencia de ceguera es simplemente el hecho de que el lenguaje no lo ve todo o, por decirlo en otro vocabulario, es su finitud. Y, efectivamente, esta ceguera es la que permite dar prueba del fuera de lenguaje¹⁰¹. Dicho de otro modo, la ceguera del lenguaje, el hecho de que no lo vea todo, o en otro vocabulario, su finitud, es lo que permite dar prueba del fuera de lenguaje: sin una separación entre los fenómenos de lenguaje y los fenómenos fuera de lenguaje, estos últimos no podrían existir como fenómenos...

“[...] puesto que todo lenguaje sería *eo ipso* transparente a sí mismo, estaría capturado en la ilusión inmediata de su apofanticidad en la que no se encontraría sino a sí mismo”¹⁰².

Ahora bien, manifiestamente ese no es el caso: si se puede creer en la apofanticidad del lenguaje -y ello sin decidir si se trata o no de una ilusión transcendental-, la experiencia enseña que el lenguaje jamás es inmediatamente apofántico: hace falta tiempo (ensayos, correcciones, avances) para decir algo que parezca decir lo que se tiene que decir en transparencia. Esta temporalización/espacialización, es decir esta parte de la ausencia del lenguaje en sí mismo, es lo que indica una dimensión otra a la cual se sujeta el lenguaje.

¿Se puede decir, sin embargo, así de simplemente que la ausencia en el lenguaje da prueba de una dimensión fuera del lenguaje? No, no se puede. Puesto que, como se ha visto, hay un inconsciente de lenguaje, formado por los *Wesen* salvajes de lenguaje como huellas erráticas de “lógicidad” del todo del lenguaje. Richir es consciente de la dificultad, y la trata explícitamente:

100 Cf. MP, p. 200.

101 “Reflexionándolo bien, eso mismo constituye [...] la distancia o la separación de los fenómenos de lenguaje con los fenómenos fuera de lenguaje [...]” (MP, pp. 200 sq.)

102 MP, p. 201.

“En particular, debe haber una diferencia entre el pasado/futuro trascendental de las fases de mundo fuera de lenguaje y el pasado/futuro trascendental de las fases de lenguaje”¹⁰³

En otros términos, se trata de dar prueba de la diferencia entre el inconsciente fenomenológico fuera de lenguaje (los horizontes proto-temporales/proto-espaciales de ausencia que bordean los fenómenos) y el inconsciente fenomenológico de lenguaje, es decir los horizontes trascendentales (no presentes) del todo del lenguaje en tal fase de presencia. De forma manifiesta, se hace preciso preguntarnos más finamente sobre lo que aparece como inconsciente fenomenológico fuera de lenguaje. Esta diferencia debe ser probada, sin que la fenomenología de Richir se “desvanezca en una teoría especulativa”¹⁰⁴. Sin embargo, ello sólo puede hacerse volviendo al método fenomenológico radical puesto a punto por Richir, es decir, practicando la *epojé* fenomenológica hiperbólica¹⁰⁵.

103 MP, p. 207.

104 MP, p. 207.

105 Cf. mi artículo: “Sur la pointe de l'hyperbole. La mise en jeu concrète de l'épochè phénoménologique hyperbolique dans la troisième Méditation phénoménologique” (de próxima aparición en *Eikasía*).