

Fenomenología del espacio del paisaje: un espacio encarnado.

Joëlle Mesnil. Psicóloga clínica. Universidad Paris7.

<http://jmesnil5.blogspot.fr/>.

Traducción de Pablo Posada Varela

1) Paisaje y no paisaje

Empezaré¹ evocando unas pocas líneas de un relato:

“Los campos se extendían en derredor nuestro... Y yo veía una inmensa planicie, sin límite, infinito el horizonte. Los árboles y las vallas eran de cartón, plantadas aquí y allá como accesorios de teatro. Por debajo de esa inmensidad reinaba un silencio aterrador que algún ruido que otro rompía para volverlo más silencioso aún, más aterrador todavía. Y yo estaba perdida en ese espacio sin límites [...]. Cabría sostener que mi percepción del mundo me permitía sentir, de modo más agudo aún, la extrañeza de las cosas. En el silencio y la inmensidad, cada objeto se recortaba con bisturí, suspendido en el vacío, en lo ilimitado, separado de otros objetos”².

En repetidas ocasiones, la narradora utiliza la expresión “cortado a cuchillo”, tanto a propósito de las cosas como de las palabras: “De vez en cuando, una palabra se desgajaba del conjunto. Se repetía en mi cerebro, como cortada a cuchillo; un

¹ Nota del editor y del traductor: Este texto es el soporte de una conferencia pronunciada en el *Collège International de Philosophie* el 16 de diciembre de 1993. Es pues un texto eminentemente oral, escrito para ser pronunciado. Es algo que el lector ha de tener en cuenta; por ejemplo a la hora de entender la imprecisión (por ejemplo, algunas notas al pie no siempre señalan el exacto número de página de algunas referencias bibliográficas). Evidentemente, ello no atañe al rigor de fondo y, creemos, a la pertinencia de las tesis sostenidas. La autora prepara una refundición de este mismo texto, junto a otros, en una versión algo más densa y que acaso no tenga las virtudes pedagógicas de esta. De ahí que hallamos optado por publicar, de entrada, esta primera versión “oral” del texto. Asumo, como editor y traductor, la entera responsabilidad de esta decisión. Entiendo que los réditos compensan con mucho las imperfecciones, y que la virtud expositiva de cierta orientación de la fenomenología (Richir, Garelli) a la luz del ejemplo del paisaje resulta innegable.

² M.-A. Sechehaye, *Le journal d'une schizophrène*, PUF, 1970, p. 58.

absurdo”³. La joven habla a menudo de una luz cegadora, de un mundo demasiado iluminado: “Veía cómo mi habitación se volvía inmensa, desproporcionada, los muros lisos y brillantes, y la horrorosa luz eléctrica inundando cada objeto con su cegadora claridad”.

Pues bien, esto no es un paisaje.

Es la descripción que una esquizofrénica nos ofrece de su mundo devastado. Y la forma en que la joven describe su experiencia del mundo puede permitirnos aproximar por vía negativa lo que es un paisaje. Efectivamente, si algo hay que desaparezca en la esquizofrenia, eso es el paisaje. Y ahí tenemos una experiencia de desencarnación del mundo. En una luz implacable, toda profundidad desaparece. La materia del mundo está ahí, pero sin vida, “desencarnada”, pues demasiada luz no permite ver mejor. Cuando una luz uniforme y violenta se vierte sobre un paisaje, este, a falta de horizonte, termina desapareciendo. La desaparición de la penumbra y de las sombras desencarna las cosas.

¿Qué es entonces un paisaje?

Un pintor, Constable, responde: “no es una casa; es una mañana de verano donde hay una casa”. Marc Richir reproduce esta observación en un texto que dedica a un pintor, Maurice Wyckaert. La pintura de Wyckaert no da a ver cosas sino, como observa el filósofo, fenómenos-de-cosas de antes de las cosas. Es significativo que cite también esa misma observación de Constable en su obra *Phénomènes, temps et êtres*. Lo hace, precisamente, en el momento mismo en que acaba de plantear explícitamente la cuestión que vertebra el texto entero: “¿qué es un fenómeno?”. Richir caracteriza al fenómeno, ante todo, por su indeterminación, y responde, con Constable: “no es una casa, es una mañana de verano donde hay una casa”. El fenómeno no es un objeto: de ahí que no sea una casa. Es un momento: “Un fenómeno: es, diremos, una fase de mundo”. En otro lugar dirá eso mismo del paisaje. Un paisaje es una fase de mundo. La casa, los árboles, los personajes son elementos anecdóticos del lienzo y el paisaje tan solo aparece en su realidad propia, que no es empírica, de la mano de una *epojé* fenomenológica. Esta forma de ver las cosas ya la hallamos en E. Straus, que dedica numerosas páginas de su gran obra,

³ *Ibid.*, p. 14.

publicada en 1935, *Del sentido de los sentidos*, al paisaje y, sobre todo, a la pintura de paisaje:

Los pintores paisajistas no representan ningún lugar determinado, ninguna región determinada, sino que pintan un “paisaje con molinos de viento”, un “paisaje con vacas” etc. Evidentemente, se trata de regiones determinadas, de determinadas colinas en particular que han sido pintadas, pero esas representaciones de ciudades y regiones precisas son panorámicas pictóricas, retratos, si se quiere, pero no son paisajes. Es excepcional que un pintor se haya limitado a lograr su cometido pintando una ciudad particular a la manera de un paisaje, fácilmente reconocible gracias al cuadro⁴.

Pero ¿qué es entonces un paisaje? Straus nos indica el camino al advertir que todo gran paisaje, toda gran pintura de paisaje es en cierto sentido “visionaria” y que en el paisaje “soñamos a pleno día y con los ojos abiertos”. Es menester tomarse al pie de la letra esta expresión: el paisaje se forma como se forma un sueño. No hay paisaje posible sin una zona de indeterminación – basta que desaparezca dicha zona de indeterminación para que el paisaje se convierta en un decorado desencarnado. Pues bien, precisamente esa indeterminación hará del paisaje un tema privilegiado de la fenomenología contemporánea. Esta idea de que el paisaje aparece como un sueño, la hallaremos también en H. Maldiney, en M. Richir o en J. Garelli. Así y todo, conviene reseñar que ese “sueño” dista mucho de ser mera fantasmagoría. Es, antes bien, la prueba de una verdadera encarnación, es una auténtica experiencia de la realidad.

2) La actitud fenomenológica

Pensar el espacio del paisaje como espacio encarnado equivale, efectivamente, a tomar por base una actitud, la actitud fenomenológica, que difiere de otras aproximaciones interpretativas como la semiótica o la hermenéutica. Examinemos las relaciones de proximidad y distancia que se dan entre ellas y que pudieran tener relevancia para nosotros. Semiótica y fenomenología no tienen prácticamente nada en común pues la semiótica descansa enteramente en la interpretación de códigos,

⁴ E. Straus, *Du sens des sens*, J. Millon, Grenoble, 2000, p. 518.

mientras que el campo de la experiencia sobre el que inquiere la fenomenología se sitúa esencialmente más acá de los códigos y de las instituciones.

Sin embargo, entre hermenéutica y fenomenología, las relaciones son más complejas. Parecen, de entrada, distintas, en la medida en que la fenomenología pone el acento sobre una mirada más que sobre la producción de una interpretación. Ahora bien, puesto que la “cosa misma” que, de reducción en reducción, trata Husserl de captar, no deja de alejarse a medida que creemos acercarnos a ella, y puesto que no está dada o ya constituida antes y con independencia de todo acercamiento, la mirada fenomenológica siempre pone de manifiesto, quiérase o no, la pregnancia de una determinada forma de interpretación. La conciencia de esta imposibilidad de alcanzar de modo virgen “la cosa misma” generará una inflexión en una de las orientaciones mayores de la fenomenología contemporánea, que – cabe sostener – sigue un movimiento tanto de desobjetualización como de desobjetivación. Es importante hacer notar este extremo, toda vez que la fenomenología del espacio del paisaje emergerá, precisamente, en este contexto de desobjetualización y de desobjetivación: una mañana de verano no es, en suma, algo así como un objeto observado por un sujeto. Es, como señalábamos, una fase de mundo.

Que la fenomenología se desobjetualice significa, aquí, que inquiere siempre más en profundidad en dirección de lo preindividual (lo “individual” no remite aquí exclusivamente a los individuos humanos, aunque remita a ellos también): inquiere sobre lo pre-temático, lo ante-predicativo, lo pre-categorial, lo proto-óntico.

Lento a lento vamos acercándonos al fenómeno del paisaje: el fenomenólogo interroga el paisaje como medio iniciador e incitador de formas antes que como un hecho consumado y prefijado de formas que se recortarían sobre un fondo. Husserl ha interrogado la experiencia perceptiva de los objetos, pero también ha llevado su reflexión más acá (y más allá) de los objetos, es decir, de las consabidas objetualidades ideales o empíricas; efectivamente, con Husserl se inicia la desobjetivación. El término *desobjetivación* evoca el hecho de que la fenomenología, que parte de la constitución de un objeto por un sujeto consciente y activo, termina abriéndose a dimensiones del ser y de la experiencia que relegan a segundo plano el papel del ego constituyente, así como la primacía de la conciencia. Tras un largo

recorrido, descubre Husserl las síntesis pasivas, esas puestas en forma que se efectúan en una suerte de inconsciencia fenomenológica, más acá de la división sujeto/objeto. Este aspecto también habrá de importarnos habida cuenta de que la formación del paisaje pone característicamente en juego síntesis pasivas. Es notable que este interés por las síntesis pasivas aparezca en el pensamiento de Husserl de la mano de la temática del espacio y del cuerpo en su proto-espacialidad.

Sabemos que la fenomenología, la de Husserl, pero sobre todo la de Heidegger, ha concedido cierta prevalencia al tiempo sobre el espacio. Ahora bien, el movimiento de desobjetualización y de desobjetivación fenomenológicos es corolario de la aparición de preguntas relativas al espacio y, sobre todo, de un ahondamiento en el carácter preobjetual del espacio. Efectivamente, durante largo tiempo pareció el espacio verse apartado de la reflexión fenomenológica al pensarse en el registro de la objetivación, al tomarse como una exteriorización objetiva. Sin embargo, aun dirigiendo su mirada a objetos, Husserl, muy pronto, se fijó en algo distinto, en una dimensión que no sería ya objetual, pese a que la expresión acabada de los tratados de fenomenología (que no de los manuscritos de investigación) hablase. Las más veces, de “objetos”. Sin duda alguna, es la fenomenología del tiempo la que ofrece, en primer lugar, una dimensión no objetual de la existencia. Solo más adelante se descubrirá el espacio en una suerte de proto-espacialidad consectoria del cuerpo y que no por pre-objetual abandona el terreno de lo real y de lo trascendente sino todo lo contrario. Antes bien abunda en ello y descubre en esas concretas indeterminaciones pre-objetuales la matriz de la transcendencia del fenómeno. En otras palabras, la tematización fenomenológica del espacio será la prueba fehaciente de que el lugar de lo pre-objetual no es, necesariamente, y como lo enseñaba la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, la esfera inmanente o incluso pre-inmanente.

No bien volvemos la mirada hacia la fenomenología contemporánea, vemos que para sus representantes principales – citemos los nombres de M. Merleau-Ponty, J. Patočka y, aún más cerca de nosotros, H. Maldiney, M. Richir, J. Garelli – el espacio empieza a concebirse como *espacialización*. En otras palabras: se trata de un espacio que requiere tiempo para formarse. Este punto es decisivo. La fenomenología contemporánea piensa juntos espacialización y temporalización. Dicho con mayor

precisión: piensa la temporalización en la espacialización y la espacialización en la temporalización. Pues bien, precisamente el espacio del paisaje es un espacio que alberga tiempo porque es espacialización antes de ser espacio. El paisaje es un lugar de recorrido, así se trate del recorrido acometido por la marcha o por la mirada.

¿Qué es el espacio? se pregunta [Patočka](#): “el espacio no puede ser una percepción o una representación empírica fundada sobre una percepción”. Patočka propone concebir el espacio “no ya como una representación de entrada extendida ante nosotros, sino como la forma misma en que los contenidos se despliegan ante nuestra mirada”. “Kant – nos dice el filósofo checo – está en lo verdadero al afirmar que existe algo así como una forma a priori de la intuición, pero se equivoca en la medida en que pretende separarla, por una barrera infranqueable, de lo sensible concreto”. El rechazo de esta separación de las formas a priori y de lo sensible es característico de la fenomenología contemporánea a pesar de tratarse de una corriente de pensamiento que toma no pocas cosas de Kant. Todo está en captar el giro fenomenológico que se le imprime a la herencia kantiana. Así, por ejemplo, Garelli habla de “transcendental encarnado”, es decir, de un a priori sensible. Y lo hace precisamente a propósito de los paisajes.

El paisaje, en tanto en cuanto descansa sobre una espacialidad particular, solo tardíamente se ha convertido en un “objeto” fenomenológico (las comillas son fenomenológicas; echamos mano, aquí, a un recurso de Husserl que no es ajeno al propio M. Richir). Vemos pues como una fenomenología del paisaje empieza a dibujarse, siquiera en su posibilidad, en Husserl; pero será un psicólogo como E. Straus quien sentará las bases decisivas e insoslayables de una fenomenología del paisaje. En *Del sentido de los sentidos* Straus llega a la temática del paisaje al cabo de una larga y paciente crítica del espacio desencarnado tal y como lo presentan de un lado Descartes y Pavlov del otro. El espacio del paisaje surge en su texto *Del sentido de los sentidos* como lo que puede aparecer cuando hemos practicado la *epojé* de un conocimiento fundado sobre la objetividad. El paisaje – cabría decir – es lo que queda cuando olvidamos todas las determinaciones internas al panorama. Es sorprendente observar, en el curso mismo del texto de Straus, la formación misma del paisaje, que pareciera surgir antes los ojos del lector. Straus va orillando todas las

objetualizaciones, las objetividades... y solo entonces surge el paisaje. Como él mismo dice, al paisaje *se llega, se accede*.

¿Pero cómo?

Por suspensión de los puntos de referencia simbólicos, es decir, de los códigos culturales: “para llegar al paisaje, hemos de sacrificar, en la medida de lo posible, toda determinación temporal, espacial, objetiva; pero este abandono, esta suspensión, no solo alcanza lo objetivo, sino que también nos afecta en idéntica medida a nosotros mismos”. Así, en el capítulo que dedica a “la diferencia entre el sentir y el percibir”, aborda Straus la cuestión del paisaje. Su idea directriz podría resumirse en sostener que el sentir es al percibir lo que el paisaje es a la geografía: “El mundo de la percepción – escribe – es un mundo de cosas con propiedades fijas y cambiantes en un espacio y un tiempo objetivo y universal [...]. El espacio del mundo de la sensación es más bien al del mundo de la percepción lo que el paisaje es a la geografía”⁵.

Notemos a este respecto que Straus suele hablar del *sentir* y no de las sensaciones dado que – como dice – “sentir no es tener sensaciones”. A este respecto, cabría añadir, parafraseando a Merleau-Ponty: del mismo modo que pensar no es tener ideas. La sensación es una afección positiva que se da en plena presencia, mientras que el sentir supone un compromiso, un involucramiento, en gran parte inconsciente, del que siente. El espacio del sentir es como el espacio del sueño, un espacio pático y no gnósico, es decir, un espacio de presencia sembrado de ausencias, y no un espacio de representación. El paisaje no es algo que esté ya representado (Straus invoca la influencia de la pintura en esta forma de pensar; aunque, bien pensado, se trataría de la influencia de una concepción deficiente de la pintura). Hay que evitar “comprender la totalidad de la expresión desde el punto de vista de una objetivación ya finiquitada”. Ni espacio de percepción positivo, ni espacio de representación: el paisaje es un espacio originario.

Conviene preguntarse por este carácter originario: el espacio del paisaje no es originario en el sentido en que sería históricamente anterior al espacio geográfico; es, antes bien, una dimensión de “ser” que no es reducible ni a una anterioridad histórica, ni a una pura condición de posibilidad lógica. Decir que el espacio del

⁵ Straus, Erwin, *Du sens des sens*, op. cit. p. 376.

paisaje es originario equivale, más bien, a decir que está más acá de toda individualidad constituida, que se sostiene en una dimensión pre-individual. Esta dimensión originaria será invocada por todos los autores que se han preguntado por el paisaje.

Por ejemplo H. Maldiney, que escribe:

El espacio del paisaje o el paisaje (pues en sí mismo el espacio y el mundo son uno) empieza antes de la pintura de paisaje que lo revelará. Plenitud envolvente en medio de la cual estamos *aquí*, se trata de la espacialidad primordial, que no comporta sistema de referencia alguno, ni coordenadas ni punto origen. En el paisaje estamos vestidos por un horizonte vinculado, cada vez, a nuestro aquí. Ahora bien, la relación aquí-horizonte excluye toda sistematización del espacio que pudiera proporcionarnos puntos de referencia. Cuando paseamos por el espacio del paisaje, nos encontramos siempre en el punto origen, en el aquí absoluto. Ninguna vista dominante, ninguna regla de transformación nos permite determinar lugares en una relación mutua dentro de un conjunto orientado. El término “progresión” no tiene sentido alguno en el paisaje. No nos desplazamos a su través, sino que caminamos en él, de un aquí a otro, envueltos por el horizonte que, al igual que el aquí, se transforma continuamente y desde sí mismo. En este camino que va de un aquí ahora a otro, no solo no caminamos sin objetivo, sino que nuestra marcha se libera de ese mínimo de esquemas motores que le otorgan a nuestra vida, a través el flujo del tiempo, el aspecto de una historia [...].⁶

El paisaje es pues al espacio geográfico lo que el camino a la carretera. En una reciente charla con Alain Veinstein, Maldiney opone los pasillos de la *Maison de la radio*⁷ al camino en el campo: el pasillo es “dictatorial” nos dice Maldiney. En cambio, no hay dictadura en el espacio del paisaje. Como bien dice el dicho español, “no se le pueden poner puertas al campo”. Por otro lado, si el paisaje está más acá de la geografía, está, igualmente, más acá de la historia. Así, Strauss nos dirá que “no disponemos de memoria para el paisaje”. A decir verdad, la cuestión de las relaciones entre la memoria y el paisaje es hartamente compleja. Digamos que el paisaje, ciertamente, no pone en juego memoria alguna en tanto que recuerdo, es decir, como memoria tematizada. Sin embargo, pone en ejecución, en su formación misma,

⁶ H. Maldiney, *Regard Parole Espace, L'âge d'homme*, 1973, p. 147.

⁷ Se trata de un característico edificio circular situado en París y que se construyó para alojar la radiotelevisión pública francesa.

retenciones, al tiempo que protenciones; movimientos de temporalización que se efectúan, al fin y al cabo, de acuerdo con recorridos. El paisaje no se da en un puro presente. Siempre hay ausencia en la presentificación del paisaje. Y precisamente esta dimensión de ausencia en la presencia será la que vincule el espacio del paisaje al espacio de la obra de arte. Con Straus, se confirma un acercamiento, ya esbozado, entre filósofos y artistas: los filósofos invocan el espacio del paisaje, sobre todo en la pintura, como paradigma de una espacialización originaria que también es la propia de la obra de arte como tal. Así ocurrirá, sobre todo, con Maldiney.

Hasta cierto punto, podría decirse que la fenomenología descubre un aspecto muy profundo de su esencia en el momento mismo en que descubre la esencia del arte, aspecto inconsciente al principio. Husserl quería otorgar fundamento científico a este modo de ver las cosas, y se topará, así, con la experiencia artística; en una carta a Hofmannsthal, relaciona los procedimientos fenomenológico y artístico. Todo ello llevará a la fenomenología contemporánea a descubrir una dimensión de la experiencia que no se deja pensar en el marco de la oposición sujeto/objeto. Requiere, por el contrario, nociones como la de quiasmo, la de cubrimiento en no coincidencia total, entreveramiento, solapamiento parcial y encabalgamiento, y que permiten pensar el espacio del paisaje.

3) Fenomenológico y simbólico

En *Du sublime en politique*, M. Richir, comentando un texto en el que Michelet evoca las fiestas de Federación que siguieron a la Revolución Francesa, aproxima dos expresiones: paisaje-de-mundo y fenómeno-de-mundo. Los acerca en su común oposición a lo simbólico, a lo determinado:

El mundo como fenómeno es *paisaje-de-mundo*: no ya el panorama desplegado sin sombra de los seres y de las cosas, no ya, tampoco, el decorado de la escena donde se desarrollan las fiestas, sino 'algo' radicalmente *indeterminado* porque ha perdido todas sus antiguas marcas simbólicas, porque no se reduce ni a seres ni a cosas. [...] Si los hombres jamás *vieron* antes su tierra, su terruño, es porque éste, casi codificado por entero, no era, para ellos, más que una especie de mapa simbólico, un tejido, investido por el tiempo histórico, marcado y dividido

por las diferencias sociales y los viejos conflictos, imantado por las ambiciones satisfechas y decepcionadas, *ocupado* por lo social antes que habitado por los hombres.⁸

El paisaje como fenómeno-de-mundo no procede de lo simbólico sino de lo fenomenológico, y es precisamente el momento de encarnación lo que marca aquí la diferencia. En M. Richir, lo simbólico corresponde, más o menos, lo simbólico de los estructuralistas. En cambio, y dicho a modo de primera aproximación, lo fenomenológico aparece merced a una suspensión o *epojé* de los puntos de referencia simbólicos. Siempre en *Du sublime en politique* M. Richir opera un acercamiento susceptible de alimentar nuestra reflexión:

A condición de entender el 'paisaje' fuera de toda centración óptica o panóptica sobre un panorama supuestamente dado de un golpe, podemos decir de todo fenómeno-de-mundo que es paisaje-de-mundo, y siendo [...] todo fenómeno-de-mundo también fenómeno de cuerpo de carne, todo paisaje-de-mundo es también paisaje de cuerpo de carne – cosa que los pintores han sabido siempre, y que nos manifiestan con tal de que alcancemos a ver *más allá y contra la imagen*: nada más opuesto al fenómeno de mundo [...] que la imagen⁹.

El fenómeno-de-mundo no es ni un símbolo, ni una imagen: no es una estructura de remisión. Decir que todo fenómeno-de-mundo es paisaje-de-mundo, y que todo fenómeno-de-mundo es fenómeno de cuerpo-de-carne equivale a operar un acercamiento entre el paisaje y la carne: es también aproximar carne e inconsciencia en la estela de Merleau-Ponty toda vez que el fenómeno-de-mundo es inconsciente. La noción de paisaje se halla, de este modo, situada en la encrucijada de los conceptos fundamentales de la fenomenología. Si el paisaje cobra tamaña importancia en la fenomenología contemporánea, es precisamente porque va a aparecer como el paradigma no ya de una simple donación, sino más bien de un modo de constitución transcendental particular, indisociable de una *estructura* que podrá ser reactualizada en el análisis de otros temas. El análisis del paisaje es, por lo tanto, revelador de las posibilidades de la fenomenología, y matricial respecto de otros análisis aplicables a temáticas distintas.

⁸ M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot, 1991, p. 18-19.

⁹ *Ibid.*, p. 398.

4) La estructura de horizonte

Si las nociones de fenómenos-de-mundo, y de fenómenos-de-lenguaje irreductibles al lenguaje simbólico son indispensables para un pensamiento fenomenológico del paisaje, la noción de estructura de horizonte no lo es menos. Cabría sostener que lo es incluso más toda vez que engloba a todas las demás y está implicada en todas ellas. “En el paisaje estamos rodeados de un horizonte”: esta estructura permite la irrupción de la ausencia en el pensamiento fenomenológico; o, mejor dicho, revela lo que ya estaba ahí, y que trabajaba en el pensar – trabajándolo a él por dentro – sin haberse tematizado. Lo cierto es que la fenomenología no es, como suele decirse de modo algo apresurado, una filosofía de la presencia plena. Como tampoco es, en exclusiva, una filosofía de la conciencia. Esta estructura de horizonte – ya lo sospechábamos – revista una importancia capital para el pensamiento del paisaje. Pero también aquí constatamos una evolución y una transformación progresiva de la noción.

El horizonte se concibe, de entrada, como límite de lo visible y de lo invisible en un espacio empírico. De hecho, Husserl distingue dos estructuras de horizonte: la estructura de horizonte interno y la estructura de horizonte externo de un objeto. Sin embargo, la noción de horizonte externo de la cosa incomoda al filósofo alemán. En cierto modo, podría obligarle a renunciar al principio de evidencia pues ¿cómo conservar la evidencia cuando hemos perdido el objeto y su centripetismo? La indeterminación irrumpe en la fenomenología por la puerta del horizonte externo. Ronda de modo sutil al principio, para convertirse en su polo de atracción más insoslayable. Lo invisible, cada vez más, se desobjetualizará y se des-tematizará, de modo muy discreto en Husserl, y mucho más radicalmente en la fenomenología contemporánea, que pensará el horizonte no ya como lo que excede al objeto, sino, por el contrario, entendiendo el objeto como lo que cierra el horizonte (cerrazón, por lo demás, enteramente necesaria en el uso cotidiano). En cierto modo, el concepto de horizonte se ha trocado por el de *invisible*. Pasamos pues de una fenomenología de la percepción a una fenomenología de lo imperceptible, al tiempo que la *epojé* de los puntos de referencia simbólicos, es decir, de lo supuestamente dado, no deja de

radicalizarse. Ese mismo propósito habita a Merleau-Ponty cuando nos dice: “la estructura de horizonte impugna la fractura entre el cuerpo y el alma, e ilustra el vínculo de la carne y de la idea”. Todos los puntos de referencia mejor establecidos por la filosofía se tambalean. La representación desaparece tras la presencia; pero la presencia se horada de ausencia.

Si el paisaje del mundo – escribe M. Richir – no se da de golpe, en la instantaneidad panóptica de un panorama, si está literalmente horadado de ausencias en virtud de sus elementos sensibles salvajes recíprocamente articulados en su proto-temporalización/proto-espacialización, es porque la contingencia de su fenomenalización, que es radical al hacerse sin concepto, no es, precisamente, la contingencia de una donación. “El paisaje no está dado de golpe, de una vez”: hallamos esta idea en toda la fenomenología del paisaje; el paisaje se constituye en una temporalización/espacialización a partir de una invisibilidad, es decir, sobre el fondo ilimitado de una dimensión pre-individual. Pero ¿en qué ha cambiado lo invisible? Husserl, hasta cierto punto, había partido – ese es, al menos, el diagnóstico de Merleau-Ponty; aunque las cosas son más complicadas – de lo invisible relativo propio de las caras escondidas de un cubo que otro podría ver y que yo mismo puedo ver si me desplazo. Estudiaba entonces la percepción, es decir, la constitución del objeto perceptivo en totalidad a partir de la percepción de sus perfiles. Más adelante, mientras que se pregunta por la constitución del otro, y sobre el modo en que percibimos la interioridad del otro, medita otro modo de constitución transcendental: la aprensión. Esta, a la diferencia de la apercepción, consiste en la forma en que nos hacemos presente una ausencia. La interioridad del otro no puedo percibirla, no me accesible sino indirectamente, por aprensión, es decir, por “presentación” de la ausencia que marca su alteridad. Ahora bien, la estructura que posibilita la constitución de un paisaje, la estructura de horizonte, es aquello mismo que posibilita la aprensión. Tenemos pues dos modos de constitución transcendental, es decir, constituciones que posibilitan el encuentro con lo real: la apercepción y la aprensión; pero solo la segunda de ellas nos abre al espacio del paisaje. Tal y como escribe Strauss, “no hay, en el sentir, lugar alguno para la apercepción”. La apercepción procede siempre de una determinada modalidad del conocimiento, la que Straus llama lo gnósico, mientras que el paisaje procede del

sentir, es decir, de lo que está aprehendido a un nivel pático de la experiencia, a un nivel en que sentimos antes de conocer, es decir, más acá de la división sujeto-objeto.

Diríamos que no hay paisaje posible sin esa estructura que bien puede llamarse tanto de horizonte, como de ausencia o de invisibilidad, constituyente, asimismo, del otro. Sabemos que Deleuze abordó esta cuestión en el comentario que propuso del libro de M. Tournier *Vendredi ou les limbes du pacifique*. Pero Deleuze interpretaba entonces lo invisible como un visible para otro. Pues bien, cabe, sin embargo, imaginar una invisibilidad más radical. Puede decirse, con Merleau-Ponty, que lo invisible sobre el que el horizonte se abre y se cierra es un no visible de principio. Así, la estructura de horizonte requiere ser pensada más allá de la estructura del horizonte empírico. Hay una estructura de horizonte transcendental y es la que descubre la fenomenología. Ahora bien, la “estructura” no es, aquí, una forma pura dissociable de una intuición sensible. Cuando Garelli, cuyo pensamiento se sitúa en la prolongación del de Merleau-Ponty, habla de “transcendental encarnado”, la expresión indica claramente que lo transcendental no es ya, como en Kant, algo inteligible que informa desde fuera una materia inerte (extremo que el fenomenólogo checo Jan Patočka ya impugnara). La carne no es una materia amorfa a la que un espíritu insuflaría vida al tiempo que le conferiría una forma.

El horizonte como transcendental encarnado no es una línea de demarcación. Lejos de ser una línea es, antes bien, el mundo de antes de todo objeto, el mundo en su latido más básico y arcaico. No se trata, en este sentido, del universo. En ocasiones, Husserl piensa el mundo como universo pero, entonces, deja, por así decirlo, de ser fenomenólogo. En la fenomenología de Richir o de Garelli, el mundo jamás corresponde al universo. Es, más bien, horizonte de ausencia. Este horizonte cobra una suerte de espesura, de densidad, pero esta no es objetual. Es el espesor de lo proto-óntico, más acá de los entes constituidos. El mundo se convierte en un horizonte de ausencia, pero esta ausencia tiene, como decimos, su espesor propio, una densidad específica: la de la carne y la del inconsciente fenomenológico. Los términos de espesor, de carne, indican, efectivamente, que más acá de lo visible hay “algo” que en cierto modo resiste e insiste a pesar de que podamos decir dónde está lo que está (los objetos, lo que se ve) y cómo es. Pues bien, sí cabe decir algo de ese más acá de lo objetual. En otras palabras: en ningún momento se sume la

fenomenología de Richir y de Garelli en una mística de lo inefable. Cabe incluso sostener que su característica más irreductible reside en tratar de decir algo de ese lugar situado más acá del juicio, lugar que aparece como menos caótico de lo que Kant consideraba.

Los aspectos que avanzamos pueden, qué duda cabe, antojarse enigmáticos. La noción de carne no es una noción simple, y el proceder que nos permitirá acceder a los fenómenos-de-mundo anteriores a todo lenguaje, fundamento del fenómeno del paisaje, es difícil de detallar. Es notable que Husserl acceda a la noción de carne a partir de una aporía de fondo. Se trata, efectivamente, de esa misma aporía que no dejó de abrir la fenomenología a un pensamiento cada vez más comprometido con lo preobjetivo, lo pre-objetual, lo preindividual, lo presubjetivo. La problemática de la constitución ha vuelto necesario el pensamiento de la carne como espacialidad originaria, pero este pensamiento ha arruinado la problemática que lo alumbró. Efectivamente, en sus sucesores, las constituciones conscientes del ego no dejarán de batirse en retirada frente a las síntesis pasivas, cuya dimensión no solo inconsciente sino también asubjetiva seguirá afirmándose y ganando terreno. En la última parte de *Soi-même comme un autre*, P. Ricoeur adopta un punto de vista crítico sobre la noción husserliana de carne:

La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las cuales se edifican las síntesis activas, únicas susceptibles de entenderse como obras: la carne es la materia (*hylé*) en resonancia con todo lo que cabe ser denominado *hylé* en todo objeto percibido, aprehendido. En definitiva, es el origen de toda alteridad de lo propio¹⁰.

Se trata pues de una posición crítica en tanto en cuanto cierto Husserl escolar (nos reservamos el juicio en punto al Husserl, riquísimo, de los múltiples manuscritos de investigación) piensa al otro como “otro sí mismo”, mientras que Ricoeur se propone pensar, con la fenomenología contemporánea (inspirada, a su vez, de vetas abiertas por el propio Husserl), al “sí-mismo como un otro”. Sostener que la carne es el origen de la alteridad de lo propio equivale a asegurar que se sitúa fuera de toda espacialidad objetiva. Precisamente en ese sentido resulta irreductible al cuerpo

¹⁰ Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

objetivo. La *encarnación* ha de ser pensada a partir de la carne y no a partir del cuerpo, es decir: no debe confundirse con una *incorporación*. M. Richir le reprocha precisamente a la teología el haber reducido la *encarnación* a una *incorporación*. Decir que el espacio del paisaje está encarnado no es, en ningún caso, decir que se trata de una materialidad habitada por un alma o por un espíritu.

En lo que aquí entendemos por “*incorporación*” (a diferencia de una “*encarnación*”) tenemos, primero, algo que es un cuerpo y algo que es un espíritu, y lo segundo entraría en lo primero¹¹. Ambos están supuestamente individualizados cuando ello se produce. Pues bien, nada de ese género sucede en la *encarnación*: la *encarnación* es una difusión, una propagación, una expansión de la carne que prende en y por el espaciamiento mismo del espacio que forma e informa. Decir que el espacio del paisaje está encarnado supone decir que su materialidad está viva en sí misma, desde el corazón de sí misma. No equivale ello a decir que un elemento exterior como un alma o un espíritu la vivifica.

En el lenguaje corriente, se dice de un discurso que está “*desencarnado*” cuando se antoja demasiado abstracto, demasiado diáfano, demasiado etéreo; parece faltarse espesor, profundidad, gravedad. Espesor, profundidad y gravedad que serán, precisamente, las propias de una carne o un cuerpo de carne que, precisamente, no esté desencarnado. El término “*abstracto*” al que acabamos de recurrir es también muy evocador. Efectivamente, “*abstracto*” es aquello a lo que se le ha sustraído algo. Lo abstraído es, justamente, la carne. En este sentido, bien podrá decirse que una situación de desencarnación intentará, en vano, ser paliada por una *incorporación*. Nos movemos aquí, sin duda, en los turbios parajes de la psico-patología.

Efectivamente, cuando la *incorporación* llega, es ya siempre demasiado tarde; la carne ya ha desaparecido, ya se ha evaporado pues en la tesisura “*cuerpo y alma*”

¹¹ Cabe también analizar la situación en clave mereológica, en la estela de algunos trabajos de Pablo Posada Varela. Así pues, la “*encarnación*” sería un fenómeno “*concreto*” en la precisa medida en que “*alma*” y “*cuerpo*” serían momento no independientes fundantes de un mismo todo concreto, y no, a su vez, “*falsos*” o “*aparentes*” concretos no independientes (lo cual se corresponde con la presunta situación de “*incorporación*”). Cf. Pablo Posada Varela, “[¿Concrescencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectónica fenomenológica](#)”. *Apeiron. Estudios de Filosofía*. N.º 3, 2015. pp. 99-114. El lector puede recurrir también a la obra que P. Posada Varela reconoce, en sus trabajos, como principal fuente de inspiración en este aspecto (el mereológico) pese a que la conjugación con la cuestión de la reducción no existe: Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, Universidad Complutense, Madrid, 1990.

ambos ;no son sino el vestigio de una previa desaparición! La desencarnación del hombre consiste en su división en un alma y en un cuerpo. La desencarnación del lenguaje es su división en significante y significado. La desencarnación del paisaje es su división en forma y materia. Lo que nos enseña esta singular orientación de la fenomenología contemporánea es que el paisaje no se forma merced a la imposición externa de una idea dentro de una materia amorfa, sino por “transducción”, por adoptar, aquí, una expresión de G. Simondon cuya riqueza ha sabido extraer y resaltar J. Garelli en *Rythmes et mondes* : “Hay transducción cuando hay actividad que parte de un centro del ser, estructural y funcional, y extendiéndose en diversas direcciones a partir de dicho centro”.

El pensamiento fenomenológico contemporáneo de la encarnación se sitúa en la prolongación de determinadas intuiciones husserlianas e incluso las radicaliza. M. Richir retoma el movimiento mismo de gestación de los pensamientos de Husserl en vez de partir de las ideas ya sedimentadas en los textos fundadores. Si evoco la particularidad de este proceder filosófico, es precisamente porque Richir retoma, en una formación del pensar – un pensar haciéndose – una formación o gestación que estará también a la obra en el paisaje. La formación del espacio del paisaje tiene una íntima relación con lo que sucede con el pensar cuando está en gestación, es decir, antes de verse fijado mediante la tematización de una idea o antes de desembocar en una imagen. Hay pensamiento en el paisaje, pero este pensamiento no se da a través de ideas constituidas.

5) El paisaje, paradigma de toda encarnación

Dicho lo cual, no todo es paisaje, y no se trata tampoco de extender el campo semántico de esta noción al punto de hacer que no signifique nada a costa de pretender que signifique demasiado. Sea como fuere, vemos en el espacio del paisaje un paradigma – y lo hallaremos en todo género de situaciones que, a primera vista, nada tienen que ver con lo que entendemos por paisaje – y señaladamente en la actividad del pensar. Comoquiera que el espacio del paisaje se concibe como un espacio originario, nos las tenemos con él siempre que se da, en uno u otro ámbito, una auténtica puesta en forma, un fenómeno de cobrar forma a partir de algo

indeterminado. En este sentido, J. Garelli nos hablará de “lugar pensante” para evocar un lugar que revela la unión indisoluble del *topos* y del *logos*. El filósofo corso lo evoca en varios de sus textos, pero muy en especial en un libro que dedicó a Artaud. El “lugar pensante” es el espacio no ya *en el cual*, sino *desde el fondo del cual* la obra cobra forma, *se pone a formarse*. Se trata, en suma, y dicho con mayor precisión, nada más y nada menos que del espacio cobrando forma. Y lo cierto es que ya hay pensamiento, o más bien “pensar” (en infinitivo) en este cobrar forma. Un pensar de antes de la idea (Patočka, Arendt). Dicho lugar escapa al pensamiento representativo del mundo. Es un campo de presencia abierto. Lo que Garelli quiere dar a entender mediante esta expresión de lugar pensante reside, por un lado, en que pensar no significa en absoluto abandonar lo sensible en beneficio de lo inteligible. Pensar no es “tener ideas”. Garelli da a entender, por otro lado, que un “lugar pensante” no es algo objetivamente localizable.

Las nociones de “lugar pensante” y de carne trazan una línea de demarcación entre dos aproximaciones que no son reducibles entre sí. Refirámonos a ellas así: el pensamiento simbólico y el fenomenológico, precisando que no son los términos del propio Husserl. Será más bien Richir quien movilice esta polaridad entre simbólico y fenomenológico, y la tematizará en sus propias elaboraciones, reprochándole a Husserl, pero también a Heidegger, el haber confundido dos niveles de ser en cierto modo irreducibles el uno al otro. Para M. Richir, “la distinción entre carne y cuerpo recubre exactamente la distinción entre lo fenomenológico y lo simbólico”. El cuerpo sería “lo que, de la carne, se codifica de suyo y a ciegas desde su institución simbólica”.

Conviene, en este punto, que nos expliquemos de modo más preciso en punto a los términos de carne y de cuerpo. En francés o en español tan solo tenemos de una palabra, cuerpo, mientras que el alemán dispone de *Körper* y de *Leib*. “Cuerpo de carne” o “carne” traduce, aquí, *Leib* que, en realidad, no tiene un correspondiente estricto en español o en francés. Se trata del cuerpo en tanto que vivo, pero no ya en una perspectiva biológica, sino como anclaje concreto e inmanentemente vivido. Por lo que hace al *Körper*, evoca más bien el cuerpo de la biología o bioquímica, y también el de la física, entidad puramente material (por biológica que sea) y objetiva

(objetivamente parametrable: estatura, envergadura, peso, densidad). Hecha esta puesta al día terminológica, hemos de pensar los conceptos en su entera complejidad.

En un manuscrito de investigación redactado en 1924 (y recogido en los volúmenes de las obras completas relativos a la intersubjetividad), es decir, cinco años antes de presentar las conferencias que desembocarán en la publicación de sus *Meditaciones Cartesianas*, Husserl empieza a exponer su concepción de la encarnación a partir de una distinción entre *Körper* (por lo tanto cuerpo físico objetivo) y *Leib* (cuerpo de carne), el *Leib* hallándose, a su vez, interiormente dividido entre *Leib* interno y externo. Marc Richir ha cuestionado dicho texto en numerosas ocasiones y cabe decir que constituye uno de los puntos de anclaje de su elaboración personal de la cuestión de la encarnación. Lo que en primer término requiere su atención reside en el hecho de que, para Husserl, la distinción entre *Leib* y *Körper* no permite, por si sola, comprender en qué consiste la encarnación. Así pues, una distinción suplementaria se antojará necesaria: la que se da entre cuerpo de carne *interno* y cuerpo de carne *externo*¹².

En las distintas interpretaciones que ha propuesto de este texto de Husserl, Marc Richir se esfuerza por “explicitar la necesidad fenomenológica de esta distinción en términos de *Innenleib* y *Aussenleib*”. Marc Richir observa que esta división interna del cuerpo de carne ni siquiera es posible o, mejor dicho, sensible para quien la vive si no es merced al encuentro con otro sujeto encarnado (no se trata del Otro lacaniano, como tampoco se trata – al menos no en sentido estricto – del “pequeño otro” oriundo del registro lacaniano de lo imaginario). El propio Husserl hace notar que el otro no me aparece como un puro espíritu o como un cuerpo-objeto, sino, de entrada, como un cuerpo encarnado, es decir, no ya como un *Körper* sino como un *Leib* externo que, en los términos de Richir, ya es fenómeno-de-lenguaje, mientras que el *Leib* interno sería fenómeno-de-mundo fuera de lenguaje. No puedo tener un acceso inmediato a la vida “interna” del otro; pero ello no significa que me vea reducido a “interpretar”, por una suerte de descodificación simbólica u operación de desciframiento más o menos implícita, los “signos exteriores” que esta interioridad mandare. De ser así, nos limitaríamos a “leer” el alma del otro, su “espíritu” a través

¹² Pues bien, observaremos cómo el paisaje se forma, precisamente, entre un cuerpo de carne interno y un cuerpo de carne externo (que bajo ningún concepto ha de confundirse con la exterioridad objetiva del *Körper*).

de las manifestaciones superficiales que de ella iría dispensando su cuerpo externo. La dificultad de la cuestión de la encarnación – tanto de la mía como de la del otro así como de la propia del mundo¹³ – reside en lo siguiente: la de comprender en qué sentido la encarnación es “expresión”¹⁴, “exteriorización” de un cuerpo de carne interno en un cuerpo de carne externo, pero sin que el cuerpo de carne externo se convierta jamás enteramente en un signo autonomizado del cuerpo de carne interno, y sin que esta exteriorización, harto singular, consista en la mera exteriorización de algo que hubiese devenido ya en algo así como un interior objetivamente situable. La idea esencial aquí expuesta estriba pues en que tan solo puedo percibir el mundo como exterior y dotado de sentido (así se trate de cosas o del prójimo) si poseo un cuerpo de carne interno en quiasmo con mi cuerpo de carne externo, y si dicho quiasmo es “expresivo”. El tipo de expresión a que se refiere este texto de Husserl de 1924 no es una suerte de operación secundaria, tal y como sucedía en las *Investigaciones Lógicas*, sobre todo en la primera. Se trata de un proceso originario que debe tanto más requerir nuestra atención por cuanto es directamente constitutivo del fenómeno del paisaje como espacio encarnado. Este fenómeno expresivo, cuya especificidad hemos de delinear, es asimismo constitutivo del espacio psíquico. Prueba fehaciente de ello reside en el modo en que está involucrado en determinadas afecciones psicopatológicas como la esquizofrenia. La encarnación es, ya de entrada y sin solución de continuidad, expresión. Decir que la encarnación es expresión equivale a decir que no hay encarnación sin lenguaje (en el sentido amplísimo en que lo entiende Richir). Nos referimos, sin embargo, a un lenguaje no simbólico, a un lenguaje sin código. La expresión se entiende como originaria en la medida en que no es no es símbolo. No se trata, aquí, del representante o signo de un contenido por sí mismo ya objetivado.

Si estas consideraciones nos interesan aquí, a saber, en el contexto de una reflexión sobre el paisaje, es – recordémoslo – porque esta noción de *Leib* no remite de modo exclusivo a un cuerpo humano (y, claro está, menos aún la noción de

¹³ Aunque esta última no sea en absoluto unívoca, y antes bien harto problemática, pese al empeño de cierta fenomenología contemporánea de filiación merleau-pontiana.

¹⁴ A este respecto, el lector francés (y, *a fortiori*, el español) puede referirse a la traducción a cargo de Pablo Posada Varela de la conferencia de Ortega y Gasset “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” en *Annales de Phénoménologie* nº10, 2011, Amiens, Association pour la Promotion de la Phénoménologie.

Leiblichkeit). Efectivamente, las cosas mismas, en la perspectiva de la encarnación en sentido fenomenológico, también están provistas de carne aun cuando, claro está, la perspectiva fenomenológica impida (con buen criterio) pensarlas aparte de nuestro cuerpo. De hecho, este matiz de vivacidad corporal (*Leiblichkeit*) será incluso lo que introduzca una diferencia radical entre un marco, un decorado, un espectáculo, un panorama y un paisaje. Acudiendo ahora a la fenomenología de Marc Richir, decir del espacio del paisaje que está “encarnado” equivale a aducir que se pone en forma merced a la fenomenalización en lenguaje de los fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje. Fenómenos-de-mundo que son el lugar inconsciente de la carne del mundo. Cabría concebir los fenómenos-de-mundo como una serie de raíces de los fenómenos de lenguaje; y dichas raíces serían un lugar de indivisión de la carne del mundo y de la carne del cuerpo de carne. No será esto lo que piensa Husserl; será, antes bien, un pensamiento que surgirá con Merleau-Ponty.

Si volvemos por un instante a mi punto de partida, diría que si el esquizofrénico percibe un decorado inerte en lugar de un paisaje, es porque ha roto el vínculo del lenguaje con la parte de sombra, de inconsciencia y de indeterminación que lo alimenta. En resumidas cuentas, ha cercenado las raíces del mundo. A partir de entonces, solo le quedan símbolos flotantes, desencarnados. La desencarnación que reduce, para el esquizofrénico, el paisaje a un decorado de cartón piedra resulta del efecto de un defecto de constitución transcendental, la que se efectúa en la presentación, allí donde la presencia está siempre marcada de ausencia. Si concebimos la presentación como aprehensión de una carne interna a través de una carne externa, es decir, de un fenómeno-de-mundo a través de un fenómeno-de-lenguaje, y si el cuerpo de carne interno, el fenómeno-de-mundo, deja de estar en quiasmo en el cuerpo de carne externo, tanto el fenómeno-de-lenguaje como el cuerpo de carne terminan reduciéndose a un envoltorio vacío. La noción de fenómeno-de-mundo es pues esencial a la de encarnación. No hay encarnación sin fenómenos-de-mundo. Desde el punto de vista de Richir, pero también desde el punto de vista de Garelli, los fenómenos-de-mundo son, de hecho, la carne que está en juego en la encarnación.

Evidentemente, una exposición como la que aquí intentamos es difícil poner estos extremos de manifiesto ya que todas las nociones se encajan unas en otra y que

la exposición lineal, pese a ser, hasta cierto punto, necesaria, nos aleja de las cosas mismas. Así pues, nos vemos en la tesitura de tener que comprender en un mismo tiempo nociones que, sin embargo, tan solo podemos exponer de modo sucesivo: las de carne, presentación, fenómeno-de-mundo, fenómeno-de-lenguaje y lenguaje instituido. Cabría imaginar una exposición de tipo enciclopédico, donde cada noción estuviese desarrollada por sí misma. Sin embargo, no tardaríamos en percatarnos de que las otras se aglutinan en torno de ella como las limaduras de metal en torno al imán. He apostado pues por no resistir a determinadas fluctuaciones y corrientes al tiempo que mantengo firme el rumbo del rigor.

6) La imaginación

Cuando abordamos una noción tan inhabitual como la de fenómeno-de-mundo, hay una pregunta que no deja de venirnos a las mientes: ¿quién nos dice que ese lugar “informe” de los fenómenos-de-mundo, ya en formación con las síntesis pasivas, no es un puro producto de nuestra imaginación? Pues bien, lo cierto es que, en cierto modo, *es* un producto de nuestra imaginación. Lo es no en el sentido en que lo es un fantasma, lo ilusorio. No se trata de una imaginación en el exclusivo sentido de la irrealidad:

La imaginación nada tiene que ver aquí con la imagen, (...), y sí todo con lo que sugiere el término alemán: *Einbildungskraft*, poder de formación, y de composición, *sin concepto* dado de antemano”. Lo imaginario de que aquí se trata no es especular. Lo imaginario de la *Einbildungskraft* no re-presenta nada, presente”, se reduce, nos dice M. Richir, a hacer de la presencia ese momento surgido de lo inmemorial [...] no ya presencia pura, sino travesía, a través de la ausencia, de la inconsciencia y de la inocencia¹⁵.

Sostener aquí que el lugar “informe” de los fenómenos-de-mundo de antes del lenguaje, el lugar de inconsciencia fenomenológico, son un producto de la imaginación, no equivale en absoluto a restarle su coeficiente de “realidad”. “Real” quiere decir aquí que algo insiste, resiste, nos empuja, se estira, avanza; es algo que “quiere”, “pide” y “requiere”. Hay – cabría sostener – una voluntad asubjetiva del

¹⁵ Richir, Marc. *Du sublime en politique*, op. cit. pp. 22-24.

fenómeno-de-mundo de antes del lenguaje. Acaso algo semejante a lo que Schelling había captado cuando se refería al querer o a la voluntad del fundamento. Maldiney, en el transcurso de una reflexión sobre el espacio del paisaje, nos dice, efectivamente, que esta voluntad del fundamento de Schelling podría ser “el asiento geológico” del paisaje. Hay constricciones presubjetivas y preobjetivas que no son exteriores a lo que constriñen, sino internas. Ahora bien, tampoco están en posición de exterioridad interna, como el “cuerpo extraño” freudiano: el cuerpo extraño freudiano ya es tributario de una conceptualidad objetual. No. Aquello a lo que aquí apuntamos está situado a una mayor profundidad arquitectónica dentro del sujeto.

Bien pensado, nos las habemos aquí con una constricción más comparable a la que ejerce la gravitación que define un campo y no un espacio vacío en el cual los objetos acudirían, meramente, a alojarse, de modo exento, impertérito e impermeable. El inconsciente fenomenológico, a diferencia del inconsciente simbólico del psicoanálisis (o de lo que suele decirse a su propósito, pues las cosas son más complejas de lo que parecen) no es un simple lugar, continente de representaciones inconscientes. M. Richir nos dice que es “lugar de indivisión de la ‘carne’ del mundo y de la ‘carne’ del cuerpo de carne”. Este lugar es el de los fenómenos-de-mundo y no es localizable; puede decirse que se sitúa más acá de la constitución de los entes, mas siendo a la vez, con todo, una dimensión de ser.

Así pues, el paisaje empieza a ponerse en forma “en” el inconsciente fenomenológico (hay que prestar atención a las comillas fenomenológicas pues, una vez más, el inconsciente de que aquí hablamos no es un continente) y halla plena eficiencia en los fenómenos-de-lenguaje. Sin embargo, este cumplimiento se produce a cada instante y en cada punto de ese espacio que llamaremos “espacio del paisaje”, según ritmos que jamás cesan. El paisaje no acaba nunca. El paisaje procede de una suerte de pre-puesta en forma de un caos que no llega hasta la escena. Se sostiene pues entre fenómenos-de-mundo (donde halla en cierto modo sus raíces) y lenguaje instituido (donde desaparece). Con ello queremos decir que lo hallamos, esencialmente, en el nivel de los fenómenos-de-lenguaje. El paisaje empieza a ponerse en forma “en”, o más bien “desde el fondo del” inconsciente fenomenológico, por síntesis pasiva, por *Einbildungskraft*; y sigue formándose en la fenomenalización en lenguaje. Al evocar la pintura, M. Richir nos dice que la

imaginación asocia colores y líneas según ritmos que “de repente fenomenalizan el paisaje, y hacen de él un fenómeno atravesado por recorridos y ritmos inconscientes, pero cuya unidad se refleja al ‘reconocerse’ el todo como fenómeno irreal, onírico, sobre-real, más real que el lienzo mismo que pinta seres y cosas”¹⁶.

El paisaje siempre es paisaje de sueño, de ensueño o ensoñación, incluso cuando aparece merced al soporte de un paisaje empírico. Abstraído ese momento de ensoñación, el “paisaje” no llega a ser de veras tal: se queda en mera vista panorámica. El paisaje se pone pues en forma con arreglo a ritmos donde “fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje se fenomenalizan a ciegas en el océano o forja fantástica del inconsciente fenomenológico que otorga a los fenómenos-de-lenguaje su alimento, cargándolos de una concretud de mundo que sería absurdo pensar como exclusivamente oriunda del lenguaje.”

Este término de “alimento [nourriture]” es harto evocador. No es otra cosa la encarnación: el alimento que, a cada paso, ofrecen los fenómenos-de-mundo a los fenómenos-de-lenguaje; o, como nos dice la cita, esa concretud de mundo que no pueden surtir por sí solos los fenómenos de lenguaje. El quiasmo de la encarnación resulta del incesante cumplimiento de un doble movimiento: la espacialización y la temporalización por los cuales el fenómeno-de-mundo se convierte en fenómeno-de-lenguaje, es decir, en premonición y reminiscencia transcendental de los fenómenos-de-mundo en los fenómenos-de-lenguaje. Subrayemos este punto: no todos los fenómenos-de-mundo son o pasan o se vierten en fenómenos-de-lenguaje; sin embargo, para M. Richir, los fenómenos-de-lenguaje, más acá del lenguaje simbólico, y en particular de la lengua, siempre son, asimismo, fenómenos-de-mundo. Dicho con un lenguaje aquí harto inadecuado, los fenómenos-de-lenguaje son, en cierto modo, un subconjunto de los fenómenos-de-mundo. Ahora bien – insistamos en ello – tan pronto como eso queda dicho, conviene precisar que la noción de subconjunto resulta muy imperfecta para evocar lo que, de hecho, no es una inclusión conjuntista sino, precisamente, un quiasmo.

7) Juicios reflexionantes y juicios determinantes

¹⁶ Richir, Marc. *Phénoménologie et institution symbolique*. Jérôme Millon. Grenoble. 1988.

Antes de proseguir, no podemos por menos de dar un paso atrás y preguntarnos: ¿Cómo tenemos acceso a todo esto que estamos describiendo? ¿Cómo somos capaces de decir algo de los fenómenos-de-mundo, invisibles, en tanto que origen fenomenológico del paisaje visible? ¿Dónde se sitúa la instancia crítica que nos garantiza el no decir cualquier cosa? ¿Qué o quién nos asegurará que nuestros asertos tocan siquiera con un poco de realidad (aun estando claro que ésta no podrá ya nunca concebirse de modo llanamente empírico)? ¿Cómo acceder a esas protoformas en que se esbozan e insinúan las formas del paisaje? Si el caos fenomenológico no es pura dispersión ya que se forman en él agregados, aglutinaciones y cohesiones, zonas más densas, acercamientos y lo que ya son asociaciones por similitud, contigüidad, contraste, si es lugar de las síntesis pasivas, esencialmente inconscientes ¿qué cabe saber de ellas? Esta cuestión se inscribe en el corazón de la fenomenología contemporánea, sobre todo en las del Richir y J. Garelli, que nos dicen que esta dimensión de fenómenos-de-mundo tan solo es accesible merced a la puesta en marcha de un tipo muy particular de juicios: los juicios reflexionantes tal y como Kant los pensó en la *Crítica del juicio*.

El juicio, recordémoslo, es “la facultad que consiste en pensar lo particular como entendido bajo lo universal”. Dos casos se presentan:

1) o bien lo universal está dado bajo la forma del concepto *a priori*, ya instituido. En este caso, pensar lo particular como comprendido bajo lo universal supondría incluirlo bajo una categoría pre-dada, y que no necesita ser inventada o creada. Se trata entonces de un juicio determinante. Si, por ejemplo, digo “los gatos son mamíferos” expreso un juicio determinante.

2) o solo lo particular está dado; en cuyo caso, correspondiente al juicio reflexionante, las cosas se complican. La tesis supone un esfuerzo de invención y creación. Lejos de extraer su conceptualidad en un orden instituido, preexistente, el juicio reflexionante debe replegarse sobre sí, “reflexionar sobre sí” para hacer surgir, desde sí mismo, un nuevo pensamiento. No podemos, para este segundo caso, ofrecer el ejemplo que pone en juego contenidos constituidos. Cabe, en cambio, evocar una situación en que obra una forma de juicio reflexionante. Cuando buscamos decir algo que no está aún claro, algo para lo cual no hallamos expresión alguna que resulte enteramente satisfactoria, ponemos en juego juicios

reflexionantes: estamos seguros de que “tenemos” una idea, está ahí, insiste para hacerse reconocer, estamos asimismo seguros de que tal expresión que nos viene ahora a las mentes no conviene y, así, seguimos explorando. El proceso que describimos puede tomar mucho tiempo y, en algunos casos, puede tomar años y ocupar una vida entera. Es lo que, en propio, se llama “investigación”. Efectivamente, si procedemos de ese modo, será una investigación sincera. ¡Reflexionamos!

Está claro que una suerte de saber no tematizado está en ejecución en la trastienda de este esfuerzo de expresión. Kant nos dice, por lo que a él toca, que el juicio reflexionante no es un juicio de conocimiento. Sin embargo, Garelli propone matizar dicha afirmación, como, por otro lado, hace el propio Kant en otros lugares de su obra. Si los juicios reflexionantes no ponen en juego un conocimiento objetivo de la cosa, tienen, con todo, una dimensión de pensamiento que es una suerte de conocimiento no objetual que J. Garelli califica de “pre-conceptual”. Que este conocimiento no sea ni objetivo ni objetual no significa que sea impreciso, vago, confuso. En el esfuerzo de expresión del pensamiento que no está aún formado, sabemos muy bien cuándo la palabra o el grupo de palabras que hemos elegido no conviene. En cierto modo, lo que queremos decir es, a la vez, informe y muy preciso. La fenomenología de Garelli y de M. Richir reconoce pues una dimensión heurística en el juicio reflexionante. Por otro lado, descubre una parte determinante que ofrecerá un punto de apoyo a la reflexión. A partir de entonces, para nosotros, toda la cuestión del proceder fenomenológico (no se trata, propiamente hablando, de un método) se cifra en el juego de lo reflexionante y lo determinante; así, J. Garelli, distinguiéndose en esto de Kant, considera que no cabe separarlos a ambos. Los juicios reflexionantes solo pueden ejercerse en el marco de una determinación inicial, que singulariza la particularidad desde la cual se inician; pues ¡de algo hay que partir!

Si bien, para Garelli, el juicio reflexionante se pone en marcha a partir de una particularización ejercida por un juicio determinante, para Richir el juicio reflexionante supera de inmediato esta particularización y pone rumbo a los fenómenos-de-mundo de antes del lenguaje, es decir, claro está, de antes del lenguaje simbólico, aunque también de antes del lenguaje fenomenológico (pese a lindar con

este último). A base de pasos al frente y pasos atrás, la investigación avanza. Se mueve, en rigor, entre lo simbólico y lo fenomenológico y, partiendo de lo primero, se dirige a lo segundo; acaso para volver a lo primero de otro modo, cuando se trata de hallar la buena expresión. Se mueve también de lo individuado a lo pre-individuado, de lo temático a lo pre-temático, de lo óntico a lo proto-óntico. Evidentemente, también se da, por lo pronto de modo local, o a la hora de poner las nuevas intuiciones en un lenguaje comunicable, el movimiento inverso, según un recíproco zigzag no cerrado y circular sino abierto en espiral.

En sus *Méditations phénoménologiques*, M. Richir inquiriere sobre el zigzag como método de reflexión. Lo distingue radicalmente del círculo hermenéutico en la precisa medida en que el círculo no supondría cambio alguno de nivel de ser mientras que el zigzag pasa, sin cesar, de la dimensión fenomenológica a la dimensión simbólica: existe un hiato, una discontinuidad entre ambos. El zigzag fenomenológico no tiene sentido si no es transversal a un cierto desnivel arquitectónico.

Llegados a este grado de abstracción, se impone acudir a un ejemplo. Pero conviene que seamos prudentes con el recurso al ejemplo pues un ejemplo es siempre la particularización de algo general. Si tenemos presente lo que acabamos de exponer, el ejemplo, estrictamente hablando, no puede tener pleno curso sino en un marco de pensamiento determinante. De ahí que el reproche que no pocos le hacen a Marc Richir de no ofrecer marco determinante alguno (con ejemplos claramente delimitados, fungiendo como instancias individuadas de asertos generales) no está fundado. Quienes deploran que los textos del filósofo valón sean demasiado “abstractos” no captan, por regla general, que esta “abstracción” es inevitable y cuestión de principio. Por último, si las comillas son aquí necesarias, es porque, en el fondo, es el propio ejemplo lo que, en esa región arcaica de indeterminación, resultaría abstracto. Abstracto o abstraído de una unidad indivisa, de una cohesión pre-conceptual: la del campo fenomenológico. Podemos, con todo, intentar soslayar el obstáculo. Podría concebirse un “ejemplo” más bien a modo de “fragmento escogido”, algo que sugiriera una polarización, una focalización, una zona más densa o más iluminada... para así ver lo que, en esa franja o fragmento, acontece, sin por

ello pensarlo como separado. Pero esta empresa, repitámoslo, es arriesgada y, por lo demás, jamás se logra del todo.

Vayamos pues al “ejemplo” (siempre entre comillas fenomenológicas) que nos ofrece Garelli en *Rythmes et mondes*¹⁷, el de la madalena de Proust. Ejemplo manido, cierto es, pero evocador: el de cómo todo un paisaje surge de una taza de té. Podríamos decir, con J. Garelli, que el momento determinante en la experiencia de la madalena no es el paisaje; que lo que está dado, y por lo tanto determinado, es la madalena. La investigación del tiempo perdido sería pues el trayecto espacial y temporal que abre una indeterminidad, la del paisaje, en el seno de una determinidad, la madalena.

Sin embargo, en el particular debate entre Garelli y Richir en punto a la puesta en marcha del juicio reflexionante, podemos preguntar también, con Marc Richir – que, en este punto, y como sugeríamos más arriba, se distancia de J. Garelli – de qué modo está la madalena determinada y a qué título lo está. ¿Acaso el “punto de partida” no es, en realidad, sino una determinación? El gusto en la boca, la impresión extraordinariamente precisa, fuerte, sobrecogedora ¿es el de una determinada tradición de repostería que tiene su lugar y su nombre en una cultura dada?, y ¿es esa la determinación verdaderamente inicial?, ¿acaso no se trata ya una reconstrucción? Antes de la repetición de la experiencia, antes del segundo trago y mordisco ¿dónde y en qué estamos? Puede que no en una determinidad ya que, bien pensado, una determinidad no podría sino proceder de la mera repetición de esa misma experiencia, repetición que, por lo demás, la enmustiaría y terminaría por arruinarla. Algo ha sido reconocido. Sin duda. Pero ¿acaso ha sido identificado? Puede que no; puede que lo que ha sido identificado, determinado, es antes bien una determinada circunstancia social vinculada, asociada a esa experiencia que, por lo que a ella toca, se desarrollaría más acá de toda identificación, de toda determinación.

Esta cuestión del “punto de partida” del juicio reflexionante merece seguir meditándose: no hemos dado, aquí, con una “solución” verdaderamente satisfactoria. Ahora bien, sí hay un rédito definitivamente adquirido al término, provisional, de esta meditación sobre el espacio del paisaje: si algo está dado en el

¹⁷ Garelli, Jacques. *Rythmes et mondes*, J. Millon, 1991.

punto de partida de una reflexión fenomenológica sobre el paisaje, eso mismo *jamás será el propio paisaje*; el paisaje no está “dado”. Una escena, un panorama, puede, por el contrario, constituir la determinación inicial a partir de la cual se pondrá en forma el paisaje. En este sentido, jamás podemos hacer fenomenología de *un determinado* paisaje, a menos de entender por ello que el paisaje es aquello a lo que llegaremos, y no una suerte de objeto que ya estuviera ahí antes de la pregunta, de la investigación. Decir “un” paisaje, “tal” paisaje, supone identificar, particularizar; es, ya de antemano, instalarse en un marco determinante del pensar al que, precisamente, el latido del paisaje, su tremolar, resulta absolutamente refractario.

Ahora bien, si el paisaje es aquello a lo que uno llega al abrir un espacio de interminación en la propia determinación, es porque, como nos dice Garelli en *Rythmes et mondes*:

lo pre-reflexivo viene a ser, de hecho, post-conceptual, y tan solo puede alcanzar la expresión meditada si se convierte en transductor a partir del horizonte proto-óptico del mundo, cuya génesis despliega, al tiempo que se despega de sus objetos conceptualizados¹⁸.

Observamos pues que incluso en el caso en que, a primera vista, la fenomenología del espacio del paisaje parte de un paisaje, en realidad está partiendo de algo distinto.

8) La pintura paisajística

De hecho, existe un caso en el que el espacio transcendental del paisaje y lo que suele llamarse “paisaje” van de la mano, es decir, un caso en el que la particularidad determinada a partir de la cual se abrirá el juicio reflexionante ya es un paisaje en el sentido empírico del término: nos referimos al caso de la pintura de paisajes. El paisaje pintado ya es, efectivamente, un fenómeno-de-lenguaje. El fenómeno-de-mundo que le corresponde no es, claro está, el paisaje empírico que acaso haya podido servirle de modelo al pintor. Dicho paisaje empírico es una mera escena. En otras palabras: ya ha sido preciso que el pintor lo contemple de una cierta forma,

¹⁸ Garelli, Jacques. *Rythmes et mondes*. Op. cit.

fenomenalizándolo, “reflexionándolo” (en el sentido, pues, del juicio reflexionante) para que se convierta en fenómeno-de-lenguaje. El fenómeno-de-mundo no está, propiamente hablando, en sitio alguno. Ni en el lugar empírico inicial, ni en el paisaje pintado. Únicamente se ofrece en negativo. Solo cabe decir que en él confluyen la carne del cuerpo de carne del pintor y la carne del mundo.

Si los únicos ejemplos que podamos dar de análisis fenomenológico del paisaje son los de obras de arte, es porque el paisaje solo aparece con su fenomenalización en lenguaje; no existe, propiamente hablando, representación prosaica del espacio del paisaje; la constitución de este espacio exige una creación. Antes, cuando el paisaje no es más que fenómeno-de-mundo, es carne de medio a medio, de parte a parte; ni siquiera cabe hablar, entonces, de encarnación, toda vez que todo es carne. El paisaje encarnado es el paisaje como fenómeno-de-lenguaje directamente alimentado del fenómeno-de-mundo del que procede y que, por lo demás, sigue siendo. Más acá del fenómeno-de-lenguaje, el paisaje es invisible e inconsciente. Como un sueño completamente olvidado al despertar. Lo cual nos reconduce a E. Straus:

La pintura del paisaje no representa lo que vemos en particular, lo que notamos al considerar un lugar dado – la paradoja es inevitable –, vuelve lo invisible visible pero como cosa en fuga, alejada. Los grandes paisajes poseen todos un carácter visionario. La visión es lo que de lo invisible se vuelve visible¹⁹.

Hay, claro está, posibilidad de formación de paisaje más acá de la pintura, en la simple experiencia, ahora bien, esa experiencia, contra que lo pudiera pensarse, no exige menos creación. Así, M. Richir puede sostener que el paisaje real no se me da de golpe y de una sola vez “como un espectáculo o un panorama”: el paisaje tan solo aparece al albur de un recorrido, de un camino tanto de la mirada como del pensamiento, es decir, es indisociable tanto de una temporalización como de una espacialización. Jamás es estático, a la diferencia de la mera vista panorámica, o del “punto de vista” señalado por las guías de viajes o congelado en una postal. Confirmando la paridad del paisaje transcendental con el paisaje empírico, M. Richir añade la siguiente observación:

¹⁹ Straus, Erwin *Du sens des sens*, J. Millon, 2000, p. 519.

Mediante el lenguaje en el sentido fenomenológico, los fenómenos o los paisajes-de-mundo pueden comprenderse como lo que corrientemente poseen: paisajes en los que aún hemos de advenir, recorriéndolos por nuestros propios caminos que hacen y llevan sus tiempos, sus espacios y sus sentidos, trazando nuestros surcos, que son surcos de sentido, cosa que Husserl entendió muy defectuosamente en la *Krisis*, pero que, con todo, entendió, mediante el término de *Sinnbildung*²⁰.

²⁰ Richir, Marc. *Du sublime en politique*, op. cit. p. 407.

9) La desaparición de los paisajes

Me detendré sobre esta evocación de la *Krisis* para sugerir que en este presente que es el nuestro, y en el que se ha vuelto banal hablar de desaparición del paisaje, mucho ganaríamos si meditáramos la dimensión fenomenológica de esta desaparición. Cuando el sentido, que siempre es un horizonte, se cierra sobre una significación que es un contenido determinado, ya no queda, efectivamente, más espacio para la formación de un paisaje. En otras palabras: la espacialización, que también es temporalización del paisaje, es tributaria de un determinado estado de la cultura. No podemos tener en cuenta una dimensión cultural (cultural se toma, aquí, en el sentido de simbólico, de instituido), una formación que, sin embargo, tiene lugar más acá de lo simbólico y de toda institución. Esta formación del paisaje que requiere espacio y tiempo para incoarse exige que un desajuste [*écart*] deba mantenerse entre fenómeno-de-mundo y fenómeno-de-lenguaje, del mismo modo que entre fenómeno-de-lenguaje y lenguaje instituido o, cabría también decir, entre *Leib* interno y *Leib* externo, así como entre *Leib* y *Körper*.

El espacio del paisaje como espacio encarnado tan solo puede formarse siempre que aquello que vemos prenda en el lugar quiasmático de una carne que, como tal, es invisible; no es pues de extrañar que un espacio de ese género resulte cada vez más difícil de constituir en una cultura que tiende a reducir la presencia a la representación, la carne al cuerpo, y el sentido a la significación.

