

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 10, No. 1, Enero-Junio 2018, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, ruben.sanchez.munoz@upaep.mx. Editor responsable: Rubén Sánchez Muñoz. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en octubre de 2017, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, RE-DIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 10 — Número 19

Enero-Junio 2018



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Consejo Directivo

Director: Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)
Subdirectores: Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga)
Sánchez Muñoz, Rubén
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)
Secretarios: García Martín, José (Universidad de Granada)
Castro Manzano, José Martín
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)
Jiménez, Pablo (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Lynch, Sandra (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*
González García, Ángel L., *Universidad de Navarra, España*
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), Brasil*
Livi, Antonio, *Università Lateranense, Italia*
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*
Medina Delgadillo, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Morán y Castellanos, Jorge, *Universidad Panamericana, México*
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

Contenido

Artículos

<i>Una visión ontológica de la potencia y el poder</i> Juan José Sanguinetti	11
<i>Uso de las modalidades aléticas en la Monadología</i> Celso Vargas Elizondo	39
<i>Educación y bien común: componentes, estructura y posibles parámetros de medición desde la visión ética de Bernard Lonergan</i> Juan Martín López Calva	67
<i>Jean-Paul Sartre: Persona y Responsabilidad</i> María Clemencia Jugo Beltrán	93
<i>Libertad y Normatividad en la Subida del Monte Carmelo</i> Catalina Hynes	103
<i>La lógica mexicana de Antonio Rubio. Parte I. El ser real y no real. El ente de-razón lógico en la lógica mexicana de Antonio Rubio</i> Walter Redmond	123
<i>El hiperplatonismo de Richir</i> Sacha Carlson	143

Notas

<i>Nota crítica sobre Hans Urs Von Balthasar, la verdad como naturaleza</i> Pablo Sotelo	171
<i>Thomson on Goodness</i> James Lenman	181

El hiperplatonismo de Richir

Richir's Hyperplatonism

SACHA CARLSON

Universidad de Louvain-la-Neuve, Bélgica
sachacarlson@gmail.com

RESUMEN

Este artículo se propone examinar lo que llamamos el hiperplatonismo de Richir: hiperplatonismo en la medida en que su anclaje en la tradición platónica se constituye a través de una lectura radicalmente crítica que quisiéramos rastrear aquí a partir del texto de las *Recherches phénoménologiques*. En primer lugar, seguiremos la lectura propuesta por Richir del *Parménides*, centrada en las cuestiones de la participación y de la individuación. En segundo lugar, mostraremos cómo Richir llega a pensar una fenomenología trascendental que busca decir el fenómeno como origen tanto del cuerpo, cuanto del pensamiento y del mundo, según un neoplatonismo reexaminado y adaptado a partir de Plotino, Proclo y Damascio.

Palabras clave: Richir, fenomenología, apariencia, trascendental, Platón, Neoplatonismo, *Parménides*.

ABSTRACT

This article examines what we call Richir's hyperplatonism, elaborated in his *Recherches phénoménologiques*. Hyperplatonism insofar as he proposes a radically critical reading of the Platonist tradition. We will examine this interpretation in two steps: First, we will follow the reading of the *Parmenides* proposed by Richir, focused on the issues of participation and individuation. We will then show that Richir comes to elaborate a transcendental phenomenology that tries to say the phenomenon as the origin of the body, the thought and the world by using the frame of a revisited Neoplatonism, inspired by Plotinus, Proclus and Damascus.

Keywords: Richir, phenomenology, appearance, transcendental, Plato, Neoplatonism, *Parmenide*.

Recepción del original: 07/04/18
Aceptación definitiva: 18/05/18

1. Introducción

Como sabemos, la fenomenología desplegada por Marc Richir (1943-2015) en su obra,¹ impresionante y polimorfa, se concibió como reelaboración y repetición de la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl. Repetición compleja, en el sentido cuasi musical, ya que se trata también de una refundición y refundación que recurre a otras fuentes aparte de la obra de Husserl —que Richir, no obstante, nunca dejó de meditar desde su tesina de 1968 dedicada a las *Ideas I*—, entre ellas, la obra crítica kantiana y las obras mayores de la tradición metafísica. Esto se refleja de manera ejemplar en sus *Recherches phénoménologiques*:² una obra en dos tomos publicada al inicio de los años ochenta, y que Richir siempre consideró como una de las “actas de nacimiento” de su pensamiento. De una manera ciertamente compleja y enigmática, pero también fascinante y fuertemente inspiradora, Richir busca a volver a la inspiración propiamente fenomenológica de Husserl a partir de una interpretación de la obra crítica kantiana (y sus continuaciones en el idealismo alemán), enfrentándose a la tradición platónica, como si buscara recuperar la propia infancia del cuestionamiento filosófico. Es lo que le conduce, de hecho, a una reinterpretación profunda del enfoque fenomenológico, que se despliega a partir de dos ejes fundamentales que recordaré aquí brevemente.³

¹ Para una presentación general de la obra de Marc Richir, puede consultarse: RICHIR, M., *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble: Jérôme Millon, 2015. Para una presentación global, en español de la fenomenología richiriana, podemos remitirnos a: POSADA, PABLO, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir”, en *Eikasia*, núm. 40, 2011, pp. 239-290; así como a “Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir”, en *Revista filosófica de Coimbra*, núm. 46, 2014; o el estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de RICHIR, *La contingencia del despota*, Madrid: Brumaria, 2014. Cf. también: CARLSON, S., “Apariencias, mundos y lenguaje. La triple aproximación inicial de la fenomenología en Marc Richir”, traducción de Pablo Posada, en Quepons Ramírez, I. y Cervantes Oliveros, María (Comps.), *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*, Centro Mexicano de Investigaciones fenomenológicas, 2016, pp. 147-166. En francés puede leerse también: SCHNELL, A., *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruselas: Ousia, 2011; ALEXANDER, R., *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble: J. Millon, 2013; FORESTIER, F., *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. Phänomenologica, 2014; Carlson, S., “L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique”, en *Eikasia*, núm. 34, 2010, pp. 199-360.

² RICHIR, M., *Recherches phénoménologiques (I. II. III)*, Fondation pour la phénoménologie transcendantale, Ousia, Bruxelles, 1981 (cito adelante: RP/1); *Recherches phénoménologiques (IV. V)*, Du schématisme phénoménologique transcendantal, Ousia, Bruxelles, 1983 (cito adelante: RP/2).

³ Más detalles, en: CARLSON, S., “La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las Investigaciones fenomenológicas”, traducido al español por Pablo Posada, en *Eikasia*, núm. 73, 2017, pp. 9-42.

En primer lugar, el fenómeno que se trata de describir y analizar ya no está considerado por Richir como una vivencia intencional –una vivencia que remite, en sí misma, a su objeto intencional–, sino que es pensado –de una manera que manifiesta también cierta inspiración nietzscheana– como una *mera apariencia*, es decir, no como una apariencia de entrada interpretada como imagen o reflejo de un objeto, a saber, de algo otro que sí mismo, sino como apariencia que tan sólo remite, en sí misma, a su aparecer. Apariencia, por lo tanto, que ya no puede concebirse como *a priori* individuada y perfectamente recortada con arreglo al objeto que supuestamente figura, sino que debe pensarse como todavía indeterminada en su emergencia primera, incoativa, en el campo fenoménico del cuerpo y del mundo. De ahí que, en segundo lugar, se esfuerce Richir por prolongar la vertiente trascendental de la fenomenología, ya que el fenómeno se considera como fuente u origen del mundo y del cuerpo tal y como lo vemos y experimentamos en la mayoría de los casos. Sin embargo, no se trata de un origen real (ontológico u ontogenético) del cuerpo y del ego, sino más bien de una suerte de *matriz trascendental* o *materia* trascendental (Bergson) que, en cierto modo, no deja de “pegárenos a la suela de los zapatos”, a saber, de permanecer *fungierenend*, en función (Husserl) –en otras palabras: efectuante y constituyente– en el pensamiento concebido como egoidad o ipseidad.

Será éste, precisamente, el contexto en el que Richir se enfrente a la tradición platónica – es decir, a la obra del propio Platón y a la tradición neoplatónica–. Richir afronta pues, como en el hueco o negativo del texto platónico, sus propias cuestiones, sobre todo a propósito de la apariencia de la cosa y del origen de su individuación. Esta es la lectura que, en este artículo, me propongo retomar para esclarecer su alcance y sus articulaciones.

2. Richir lector de Platón

La obra de Platón será la que me sirva primero para captar al vuelo el hilo del debate que hemos lanzado, y que se estira a lo largo del texto richiriano que aquí nos requiere. Quisiera partir del análisis propuesto en el umbral de la tercera *Recherche*, cuando Richir propone una lectura fenomenológica del platonismo, confrontando, de ese modo, los requisitos fundamentales de la obra platónica con las exigencias crítico-transcendentales de la fenomenología que está elaborando.⁴

⁴ Cf. RP/I, pp. 150 sqq.

1) La idea y la apariencia

En este contexto absolutamente particular, Richir propone una interpretación a primera vista sorprendente: la “Idea” o la “Forma” platónica se interpreta ya de entrada como *aspecto* (εἶδος) o como *videncia* (ἰδέα) del ser (οὐσία), como el preciso *lugar* por el que la cosa despliega su esencia.⁵ Con todo, hay que reparar en que esta interpretación se toma ya, desde un principio, con una cierta distancia histórica, para así acentuar su carácter implícitamente fenomenológico. Lo cierto es que, como subraya el intérprete, la Idea platónica ocupa, *mutatis mutandis*, el mismo lugar arquitectónico que el fenómeno en la fenomenología: tanto la Idea, como el fenómeno son, efectivamente, la *apariencia* en la que cabe reconocer el destello mismo del ser, lo que se sostiene en sí mismo al aparecer –y ello aun cuando, en Platón, la problemática se despliegue de forma inevitablemente desplazada, dado que, para él, esta apariencia sólo lo es para el ojo del espíritu, y permanece en inexorable retracción respecto de todas nuestras miradas sensibles–. En todo caso, este acercamiento le permitirá a Richir desplegar una verdadera lectura cruzada del platonismo y de la fenomenología, en la que habrá que interrogar y poner a prueba ambos proyectos filosóficos de modo conjunto, el uno por el otro alternativamente, por así decirlo. Richir se pondrá manos a la obra examinando, en primer lugar de modo crítico y fenomenológico, dos aporías fundamentales plantadas, por así decirlo, en pleno corazón del platonismo: la aporía de la individuación y la de la participación.

Empecemos por la cuestión de la individuación.⁶

Diremos, como primera aproximación, que el problema reside en comprender cómo puede haber una *multiplicidad* de Ideas distintas, pero que, como *Ideas*, deben, necesariamente, dar con un principio de conjunción o de *unidad*: se trata, efectivamente, de una pregunta central para Platón, y que aborda, en particular, en los Libros VI y VII de la *República*. Sabemos que, en dicho texto, piensa poder resolver el problema asentando la unidad de las Ideas en la Idea del Bien que, a su vez, resulta una Idea paradójica, ya que no sólo se trata de una Idea, sino también de la Idea de las Ideas, única merced a la cual las Ideas se ven asentadas, aderezadas o aseguradas en su estatuto de Ideas, es decir, en su consistencia ontológica; o, en suma, en su anclaje en la οὐσία. Sin embargo, ¿puede esta solución, de veras, sostenerse? Para comprenderlo, Richir empieza siguiendo la interpretación fenomenológica, ya esbozada, de la Idea: si las Ideas pueden entenderse como apariencias,

⁵ Cf. RP/1, p.151.

⁶ Cf. RP/1, p. 152.

podemos decir también que la Idea de Bien *aparece* como una “*pura apariencia trascendental* que se da [...] como fundamento de esas otras apariencias transcendentales bajo las cuales aparecen las ideas en su multiplicidad, y ello por cuanto aparece, por su lado, como la apariencia única [...]”⁷. Dicho de otro modo, la Idea del Bien puede comprenderse como *aquello mediante lo cual la apariencia* (la Idea) *aparece*, es decir, de hecho, y en términos fenomenológicos, como la *fenomenalidad del fenómeno*. He ahí la equivalencia fundamental a partir de la cual Richir confrontará y sondeará platonismo y fenomenología, de tal suerte que lo uno haga, alternativamente, de piedra de toque de lo otro. Si empezamos interrogando a Platón, preguntaremos cómo es que la Idea de las Ideas (el Bien) puede, en sí misma, engendrar una multiplicidad de Ideas; lo cual equivale a preguntarse, en términos fenomenológicos, cuál es la condición de posibilidad *a priori* de la *individuación* de la fenomenalidad de las apariencias; o también, a inquirir sobre el estatuto preciso de la fenomenalidad del fenómeno, para así comprender cómo puede ésta “repartirse”, por así decirlo, por entre o por sobre una multiplicidad de fenómenos. Basta con plantear la cuestión en esos términos para percatarse de que conduce, casi inmediatamente, a una segunda: ¿es la fenomenalidad del fenómeno, a su vez, un fenómeno? O también: aquello *en virtud de lo cual* la apariencia aparece, ¿aparece a su vez a mismo título y de la misma forma que lo que aparece (la apariencia o las apariencias)? En términos platónicos: ¿es aquello por lo cual la Idea es Idea también una idea (precisamente la Idea del Bien)? Sea como fuere, es interesante señalar que la obra platónica no plantea *explícitamente* este doble interrogante: para Platón, la individuación de las Ideas parece consecretaria con la contingencia pura, acreditada, en primer término, por la multiplicidad de las cosas sensibles halladas en la experiencia natural. No obstante, hallamos un rastro de este doble interrogante al hilo del segundo problema que Richir elige examinar: el de la separación de las Ideas, coextensivo del de su participación en el mundo sensible.

Al efecto de abordar esta segunda aporía, convoca Richir otro gran diálogo platónico: el *Parménides*,⁸ cuya lectura –conviene subrayarlo– impregna prácticamente cada página de las *Recherches*, e incluso (dicho sin un ápice de exageración), toda la obra de Richir a partir de esta época. Ahora bien,

⁷ RP/1, p. 152.

⁸ He trabajado a partir de las traducciones de L. Robin (La Pléiade: Gallimard, 1950) y de L. Brisson (GF Flammarion, 1999², con un muy buen aparato crítico), traduciendo más bien a partir de la primera de ellas, pero sin prohibirme inspirarme de la segunda. NdT: Dado que las explicaciones tanto de Sacha Carlson como del propio Richir retoman conceptos e incluso bloques sintácticos presentes en las traducciones de que usan, hemos preferido, en este caso, mantener el juego de resonancias, muy presente en el texto original, proponiendo una traducción directamente inspirada de las traducciones que usan, y que mantenga relevantes evocaciones en el nivel mismo de la lengua, y en el modo de retomar los argumentos. Otro tanto haremos, más adelante, con las citas de Plotino. Exactamente por la misma razón.

no desconocemos cuán arduo es este texto, de puro rozar constantemente simas y abismos, mientras su estatuto sigue siéndonos perfectamente opaco o, cuando menos, profundamente enigmático. Me permito pues recordar algunos aspectos esenciales del texto, lo cual permitirá seguir los desarrollos ulteriores de Richir con mayor facilidad.

Recordemos, en primer lugar, que la discusión se establece en el marco de una puesta en escena meticulosamente organizada, en la que una triple narración sucesivamente engarzada acaba presentando una discusión, ya antigua, entre el viejo Parménides, su discípulo Zenón, y un joven Sócrates, entonces apenas un joven que andaría por la veintena. Cabe suponer que este extraño “distanciamiento” instilado por la intriga principal no es sino el propio de la *ironía*, como función crítica se hace necesaria para abordar la problemática con la altura requerida. Recordemos también que el diálogo principal nos presenta al joven Sócrates como un ardiente defensor de la teoría de las “Ideas” (o de las “Formas”).⁹ Pues bien, hay que hacer notar que dicha concepción es del orden de lo que podríamos denominar un “platonismo escolar”. “Así hablaba Sócrates”:¹⁰

hay una Idea en sí de la Semejanza, explica el jovencísimo filósofo; dicha Idea tiene por contrario lo que es la Desemejanza; y las cosas que decimos múltiples [...] participan de estas Ideas, que son verdaderamente; y al participar de la Semejanza y en la medida en que participan en ella, las cosas que participan de ambas Ideas son a la vez semejantes y desemejantes.¹¹

Dicho de otro modo, de un lado tenemos las Ideas en sí, y del otro, las cosas que de ellas¹² proceden; y de ese modo hay una Idea en sí para lo Bello, el Bien, lo Justo y también para todas las cosas de ese tipo”;¹³ como también para el ser humano, el fuego, el agua, etc. Son cosas que tienen sus respectivas Ideas. Surge entonces la pregunta de saber si el propio Platón aceptaba dicha teoría, generalmente enseñada como la que constituía, básicamente, el platonismo, y que será también diana de las críticas de Aristóteles en numerosos pasajes de su *Metafísica*. Por otro lado, conviene recordar que dicha teoría recibe, de Parménides, toda una serie de acerbas críticas, en cuya justeza no sabemos si Platón de veras creía¹⁴: así pues, por ejemplo, si algo se caracteriza por la Idea de la cual participa, ¿habrá que admitir asimismo la “absurdez” de que haya una Idea en sí (y por lo tanto separada, consistiendo como

⁹ ...calificadas, en griego, de εἶδος, de ἰδέα o de γένος (cf. la Introducción de L. Brisson a su traducción, *op. cit.*, p. 33, nota 56).

¹⁰ *Parménides*, 130a.

¹¹ *Parménides*, 128e-129a.

¹² Cf. *Parménides*, 130b.

¹³ *Parménides*, 130b..

¹⁴ Cf. la Introducción de L. Brisson a su traducción, *Parménides*, pp. 29-43.

“Idea”) del “pelo”, del “barro” o de la “suciedad”?¹⁵ Citemos también otro ejemplo de esta cascada de críticas:¹⁶ ¿participa la cosa de la totalidad de la Idea o tan sólo de una parte? Así, en el primer caso ¿cómo pensar que la Idea permanece una e idéntica a sí misma a pesar de hallarse en una multiplicidad de cosas? Y en el segundo caso ¿cómo pensar que la Idea pueda ser divisible permaneciendo una y siendo lo que es? Parménides cuestiona el estatuto paradójico de las Ideas: se las supone separadas (*χωρίς*: “aparte”) de las cosas sensibles, aun cuando hace falta admitir que hay una participación (*μέθεξις*) no sólo de las cosas sensibles en las Ideas, lo cual explica cómo es que aquéllas llevan los nombres de éstas, sino también una participación de las Ideas entre sí.¹⁷ En cualquier caso, presentimos ya hasta qué extremos esta crítica interna al texto platónico puede rebrotar en los fundamentos mismos de la filosofía trascendental que Richir busca elaborar a través de su interpretación propiamente fenomenológica de las Ideas. De ese modo, comentando el texto platónico, Richir llegará a escribir:

¿Hemos de pensar que a toda cosa (incluso a la ‘suciedad’, es decir al caos) corresponde una idea, y una idea que se ve irreductiblemente afectada a una suerte de ‘coeficiente’ sensible correspondiente a la cosa sensible de cuya apariencia es idea? ¿Cuál es el valor de este ‘coeficiente’, hasta dónde llega esta afectación que, precisamente, no procede, para nosotros, sino del hecho de que la idea como fenómeno aparece como condición de posibilidad de la pensabilidad *a priori* DEL *a posteriori* constituido por lo sensible?¹⁸

En otras palabras, si seguimos aquí a Richir al interpretar la Idea como un verdadero fenómeno, la pregunta que la fenomenología debe plantearle al platonismo al tiempo que se deja cuestionar desde éste, no es sino la de comprender cómo el fenómeno, en tanto que se despliega en su aparecer a partir de sí mismo, se ve, no obstante, siempre prendido de lo que le hace posible, pero que no es él. En términos platónicos: se trata de comprender cómo es posible que la Idea, que se supone “aparte”, se encuentre siempre, sin embargo, vinculada, en virtud de lo que Richir denomina un “coeficiente sensible”, a la cosa sensible que de ella participa. Dicho ahora en los términos de la filosofía trascendental propuesta por Richir: hay que comprender cómo el puro surgimiento del fenómeno, como *a priori* trascendental, jamás podrá pensarse sino como *a posteriori*, es decir, como *a priori* del *a posteriori*. Ahora bien, como

¹⁵ Cf. *Parménides*. “Sería demasiado absurdo”, responde Sócrates.

¹⁶ Cf. *Parménides*, 131a sqq.

¹⁷ Cf. por ejemplo *Parménides*, 133c. Parménides concluye sus críticas de modo muy claro: “He aquí [...] Sócrates las dificultades –y otras muchas hay– necesariamente atinentes a las Ideas, si es que ha de haber Ideas de las cosas que son y si hemos de definir cada Idea como una cosa en sí” (*Parménides*, 130a).

¹⁸ RP/1, p. 153.

bien podemos constatar, estas cuestiones nos llevan, igualmente, a elevar una sospecha radical sobre el proyecto mismo de elucidación filosófica y transcendental tal y como se examina aquí. ¿No será, a fin de cuentas, que la Idea como objeto de la pura visión noética no es sino un mito fabricado *ad hoc*, a saber, invocado para explicar la estructura de lo sensible como lo único que de veras está dado? O también: ¿No será, este *a priori*, que supuestamente se sostiene de suyo, el simple reflejo que el *a posteriori* proyecta de sí mismo creyendo hacerse cargo de su propio origen? ¿Es el puro *a priori* algo distinto de una *ilusión transcendental*? O, en un vocabulario ya fenomenológicamente transpuesto: ¿Es acaso el ser (*Wesen*) del fenómeno como tal exclusivamente atribuible a su propio aparecer, o bien extrae su vivacidad de otro plano ontológico? En resumidas cuentas, ¿es el fenómeno, verdaderamente, *fenómeno como nada sino fenómeno*, según la exigencia formulada por Richir, o bien su estatuto ha de concebirse, en definitiva, como el de algo simplemente *vicario* –como fenómeno que siempre muestra algo distinto de sí mismo?

Es cuando menos curioso que en el preciso momento en que hace constar dichas aporías, se decida Richir a penetrar en el corazón mismo del platonismo, explorando por su cuenta y riesgo lo que constituye, a su parecer, el lugar mismo en el que Platón se topa y enfrenta esas aporías *como aporías*: la segunda parte del *Parménides*.

2) *La segunda parte del Parménides: primera aproximación*

Para comprender lo que está aquí en juego, aún es necesario recordar que la segunda parte del diálogo está precisamente dedicada a retomar todas las dificultades abordadas hasta ahora, pero bajo la forma de una discusión cuyo estatuto filosófico sigue, aún hoy, resultándonos profundamente enigmático. Lo cierto es que, en el diálogo platónico, Parménides termina su crítica de las Ideas por un constato paradójico: afirma, por un lado, que las dificultades observadas se vinculan *necesariamente* con toda teoría de las Ideas, pero precisando, por otro lado, que aquel que se niegue a admitir dicha teoría no sabría hacia dónde dirigir su pensamiento, de tal suerte que, con esa hipotética negación de la teoría de las Ideas, la propia dialéctica como tal se vería también abolida.¹⁹ ¿qué partido tomar entonces en filosofía? Parménides le propone a Sócrates conducir su espíritu con la ayuda de un ejercicio aparentemente anodino, pero en el que el conjunto de las aporías antes examinadas se ven convocadas bajo la forma de hipótesis sobre el estatuto del Uno y del ser, así

¹⁹ Cf. RP/1, 135a-b.

como sobre la relación entre ambas.²⁰ Aquí, he de detenerme más largamente sobre el texto de Platón, dado que será citado y evocado por Richir con regularidad. Me propongo pues examinar de forma sucinta las tres primeras hipótesis del texto que, en rigor, constituyen la matriz conceptual de éste.

La primera hipótesis examinada por Platón se refiere al Uno, y puede formularse como sigue: supongamos que hay el Uno (“si el Uno es”: εἰ ἓν ἔστιν).²¹ Se habrá de deducir de ello que el Uno, como Uno, tan sólo puede pensarse fuera de toda oposición; diremos entonces que no es ni todo ni parte, y que no está ni en el espacio, ni en el tiempo, ni en reposo, ni en movimiento, que no es ni idéntico ni diferente y, por lo tanto, que no es ni más viejo ni más joven, etc.²² Esta hipótesis ha sido denominada “negativa” por los comentaristas antiguos en la medida en que conduce a toda una serie de determinaciones negativas del Uno, y ello conduce a considerarlo como escapando tanto al ser como al conocimiento: “si, por lo tanto, el Uno no forma parte, en modo alguno, de ningún tiempo [...] no adviene al ser o no es (οὐτ’ ἔστιν ... οὐτ’ ἔσται)”, y no “participa del ser” (οὐκ οὐσίας μετέχει); dicho de otro modo, “el Uno no es uno, ni tampoco es (οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἔστιν)” y, de resultas de ello, no puede ser “ni nombrado, ni designado, ni opinado, ni conocido”²³. He ahí por qué el Diálogo debe, por así decirlo, rehacerse y reaccionar retomando esta proposición inicial pero desde otro ángulo de ataque. Se admitirá pues, ahora, que el Uno es: “si el Uno es” (ἓν εἰ ἔστιν)²⁴ mienta la segunda hipótesis, cuyas consecuencias hemos de rastrear. Ahora bien, considerando así el “Uno que es” (τὸ ἓν ὄν), nos vemos necesariamente conducidos a considerarlo como un todo (ὅλον) compuesto de partes (μέρη) que, precisamente, son el uno y el ser. El meollo de la cuestión se sitúa, entonces, en comprender que si el Uno participa del ser, subsiste un *desajuste* [écart] entre ambos que impide que se identifiquen pura y simplemente. Más aún: la situación termina volviéndose altamente paradójica ya que el “es” ha de decirse del Uno, es decir, también del Uno como parte del “Uno que es”, mientras que, al mismo tiempo, el Uno debe también decirse del ser en tanto que es Uno: cada parte participa, a la vez, del ser y del Uno. Así las cosas, puesto que “el Uno está siempre grávido de ser, y el ser siempre grávido de uno”, y que el proceso se repite pues indefinidamente, habrá que hablar del Uno (que es) como

²⁰ La cuestión sobre el estatuto de la segunda parte del *Parménides*, es decir, también sobre el vínculo entre la primera y la segunda parte, es una querrela de escuela, ¡y lo viene siendo desde la Antigüedad! Sin querer entrar aquí en el debate, y sin forzar el trazo, retomo una interpretación clásica que reconoce una continuidad en cuanto al objeto de la discusión entre la primera y la segunda parte. Cf. sobre este punto, el *dossier* establecido por L. Brisson (que, sin embargo, defiende otra interpretación) anejo a su traducción del texto.

²¹ *Parménides*, 137c.

²² Cf. *Parménides*, 137c - 142a.

²³ *Parménides*, 141e-142a.

²⁴ *Parménides*, 142b.

de una “pluralidad infinita” (ἀπερίστων ... πληθος).²⁵ Así, aún nos falta comprender lo que articula las partes del ser y las del Uno, y a la inversa. De ahí que Platón escriba: “si otra cosa es el ser, otra cosa el Uno, no es el Uno diferente del ser por ser ‘uno’, ni es el ‘ser’ otra cosa que el Uno por ‘ser’; sino que ambos términos difieren entre sí en virtud de lo Diferente y de lo Otro (τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ)”²⁶. En otras palabras, si el Uno y el ser son diferentes, ello no depende ni del ser ni de el Uno, sino que ha de proceder de otro nivel arquitectónico (para Platón: lo Diferente, lo Otro, que es algo distinto –precisa el texto– al Uno o al ser), único capaz de explicar, a la vez, el desajuste y el vínculo entre los términos del problema. Efectivamente, no bien se introduce este nuevo término en la ecuación, se hace posible pensar sin contradicción la noción de “par” (ἄμφω: “ambos”),²⁷ como un conjunto de dos “unos” (unidades), al que podemos entonces añadir una unidad suplementaria para hacer de él un conjunto de tres, y así sucesivamente, hasta establecer la necesidad de todos los números.²⁸ Llegamos entonces a la conclusión siguiente: “si, efectivamente, el Uno es, necesariamente el número (ἀριθμός) es también”,²⁹ así pues, el número no en el sentido moderno, sino en el sentido de la medida (mensurante / mensurada) de una pluralidad,³⁰ servirá de mediación entre el ser y el Uno; asimismo, el número permitirá pensar los caracteres del Uno-ser indefinidamente fragmentado en sus partes, de acuerdo con una serie de determinaciones aparentemente opuestas: el Uno, en tanto que ser, debe pensarse como estando, a la vez, en sí mismo y en otra cosa, es decir, en el espacio,³¹ en movimiento y en reposo,³² idéntico y diferente³³ y, finalmente, “más viejo y más joven que sí mismo”.³⁴ Así, el Uno, en tanto que participa del ser, es, al mismo tiempo, Uno y múltiple, participando, también, del tiempo: “ ‘era’ pues, el Uno, y ‘es’, ‘ser’ [...]. Y, claro está, no cabe de él ciencia, ni opinión, ni sensación ya que en ese preciso momento ejercemos todas esas actividades”.³⁵ He ahí lo que podemos decir, por ahora, en punto a la segunda hipótesis.

Así y todo, no podemos contentarnos con lo dicho. Efectivamente, conviene retomar la argumentación, por tercera vez, a partir de todo lo que hasta ahora hemos ido adelantando a lo largo de las dos primeras hipótesis conside-

²⁵ *Parménides*, 143a.

²⁶ *Parménides*, 143b.

²⁷ Cf. *Parménides*, 143d.

²⁸ Cf. *Parménides*, 144a.

²⁹ *Parménides*, 144a.

³⁰ Cf. EP, pp. 60-61; y la nota 229 a la traducción de L. Brisson.

³¹ Cf. *Parménides*, 144c.

³² Cf. *Parménides*, 146a.

³³ Cf. *Parménides*, 146b.

³⁴ *Parménides*, 152a.

³⁵ *Parménides*, 155d.

radas hasta entonces, para, de ese modo, extraer todas las consecuencias bajo la forma de una *tercera hipótesis*:³⁶ el Uno –como hemos señalado–, “es uno y varios, al igual que no es ni uno ni varios”, y participa asimismo del tiempo. Por lo demás, participa también del ser dado que es uno, pero no participa del ser puesto que no es uno³⁷. Ahora bien, ¿cómo comprender que el Uno participe del ser y, a la vez, no participe de él? La única solución que queda será suponer que participa en un momento (ἐν ἄλλω χρόνῳ), y no participa en otro. Esta tercera hipótesis busca, por lo tanto, ahondar en la única temporalidad que puede permitir el paso desde el ser hacia el Uno, y que es la temporalidad del “nacer” y la del “perecer”,³⁸ es decir, la del cambio y la del movimiento. En este punto es obligado citar a Platón más largamente: “Mas cuando, hallándose en movimiento, se queda en reposo, y cuando, estando en reposo, cambia su estado por el del movimiento, evidentemente hace falta que, así, no sea en absoluto en tiempo alguno (ἐν ἐνὶ χρόνῳ)”.³⁹ Por ello, conviene también preguntarse:

¿Cuándo se producirá el cambio de estado? Efectivamente, ni en el estado de reposo, ni tampoco en el de movimiento cambia de estado, ni tampoco cuando está en el tiempo [...]. ¿Cuál es pues la situación en la que el Uno estaría cambiando? – ¿Cuál es entonces? – Lo instantáneo (τὸ ἐξαίφνης). ¡En efecto! Lo instantáneo parece designar algo así como el punto de partida del cambio tanto en uno como en otro sentido. Pues a partir del reposo que aún permanece en reposo no se lleva a cabo en absoluto el cambio, ni tampoco a partir del movimiento que se halla todavía en movimiento. Mas lo instantáneo, cuya naturaleza es atípica, halla su lugar en el entrambo del movimiento y del reposo.⁴⁰

Así pues, como nos lo precisa aún Platón, el cambio no tiene lugar en el tiempo (ἐν χρόνῳ), sino en ese extraño ἐξαίφνης: un “instantáneo” que hay que pensar como “el punto de llegada y el punto de partida que cambia su estado por el del reposo, y lo inmóvil que cambia su estado por el movi-

³⁶ A decir verdad, la estructura del texto resulta, aquí, incierta. El texto empieza, efectivamente, del modo siguiente: “Retomemos la argumentación de nuevo y por tercera vez. Este uno, sí es tal y como lo hemos descrito [...]” (*ibid.*, 155e, tr. Brisson). Pero ¿cómo hace falta comprender ese “tal y como lo hemos descrito”? Esto remite a las dos primeras hipótesis, y su síntesis produce una tercera hipótesis: es la interpretación tradicional de los neoplatónicos, y que retomo aquí en la medida en que el propio Richir la seguirá. Pero podemos estimar que esta remisión, en el texto platónico, evoca solamente los desarrollos que directamente preceden. En este caso, habría que comprender este texto como una prolongación de la segunda hipótesis: es la lectura que propone L. Brisson (cf. la nota 355 a su traducción, así como su Anejo I sobre “Les interprétations du *Parménide* dans l’Antiquité”, pp. 285-291).

³⁷ Cf. *Parménides*, 155e.

³⁸ Cf. *Parménides*, 156a.

³⁹ *Parménides*, 156b-c.

⁴⁰ *Parménides*, 156e.

miento”;⁴¹ en suma, algo así como el entrambos [*l'entre-deux*] fuera de tiempo donde se encuentran movimiento y reposo, y que hay que distinguir cuidadosamente del “ahora” (vūv) que, en cambio, sí hemos de situar *en el tiempo*, entre el pasado y el futuro –“en el intervalo del ‘fue’ y del ‘será’ ”⁴²–. Resulta entonces evidente que si el Uno cambia de estado, este cambio tan sólo podrá producirse en lo instantáneo. De ahí que debamos concluir que el Uno, *en sí mismo*, ha de hallarse en lo instantáneo, y producirse o desplegarse, de modo natural, en ese entrambos. Así pues, no podrá hallarse *en sí mismo* en el tiempo, ni tampoco estar en movimiento o en reposo, nacer o perecer y así sucesivamente para los demás tipos de cambios –no es ni uno ni vario o plural, ni semejante ni desemejante, ni pequeño ni grande, ni igual ni desigual, etc.⁴³–. Esa es, sin duda, la vertiginosa conclusión a la que conduce esta tercera hipótesis: que el Uno deba necesariamente pensarse *antes* de toda determinación ontológica o temporal –i.e. fuera del tiempo, entre el ser y la nada– sin por ello excluir el ser o el tiempo.

Interrumpo aquí mi lectura pues esta primera aproximación, aún parcial, basta, a pesar de todo, para desarrollar un punto más mi exposición: efectivamente, no sólo, como ya señalé, esta parte del texto contiene ya la matriz conceptual de toda la segunda parte del *Parménides*,⁴⁴ sino que también pesa el hecho, sin duda correlativo, de que el propio Richir centra su propia lectura

⁴¹ *Parménides*, 156e.

⁴² *Parménides*, 152b. Cf. también la nota 362 a la traducción de L. Brisson.

⁴³ Cf. *Parménides*, 157a.

⁴⁴ Recordemos que la cuarta y la quinta hipótesis se encadenan directamente a las tres primeras por cuanto buscan examinar las consecuencias de la posición del Uno (si el Uno es: εἰ ἐν ἔστιν, 137c) “para las otras (cosas)” (τοῖς ἄλλοις) en las cuales el Uno participa o no. Así, para la cuarta hipótesis, si el Uno es, las demás cosas son las partes de un todo y constituyen pues una multiplicidad que participa del Uno (de los múltiples-unos) (cf. 157 b); y en lo que respecta a la quinta, si el Uno es pero que las demás cosas no son sus partes, “los otros” no son ni uno ni varios y, por consiguiente, no pueden recibir ningún atributo: no son más que pura ilimitación (cf. 159 b). Recordemos también que, por lo que hace a las hipótesis siguientes (hipótesis 6 a 9), Platón retoma su dialéctica, pero a partir de la hipótesis inversa: si el Uno no es (εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἐν, 160b). Así, respecto de la sexta hipótesis, diremos que el Uno no es, pero que es pensable, y sujeto de todas las relaciones; además, posee el ser y el no-ser implicados en lo relativo; el movimiento y el reposo están contenidos en él eminentemente, y bajo todos sus aspectos (cf. 160b). En lo concerniente a la séptima hipótesis: el Uno no es, pero no es sujeto de determinación alguna; no es ni siquiera pensable (cf. 163b). La octava hipótesis: el Uno no es y las demás cosas pueden estar determinadas por su alteridad recíproca (164b). Y la última hipótesis: el Uno no es de modo absoluto, y las demás cosas no tienen ninguna determinación posible, ni el ser ni la apariencia (cf. 165d). Como podemos constatar, estas hipótesis forman un sistema en que aquellas que parten de la posición del Uno responden simétricamente a aquellas que parten desde su negación. Hay pues oposición entre las hipótesis numeradas 1 y 7, 2 y 6, 4 y 8, así como 5 y 9. La tercera hipótesis es la única que carece de contrario. Pues bien, esto se comprende ya que sólo en ella se expresa la articulación posible que se da entre las oposiciones. Y ello confirma también, como decía, que las tres primeras hipótesis constituyen la matriz especulativa de todo el texto de esta segunda parte del Diálogo: presentan la oposición fundamental entre la primera y la segunda hipótesis, y su posible síntesis en la tercera.

del texto platónico precisamente en estas tres primeras hipótesis. Así, mientras que Platón, como hemos visto, busca pensar el enigma de la participación y de la individuación a través de la cuestión de las relaciones complejas entre el Uno y el ser, y que parece encontrar en la hipótesis de una “virazón [revirement] instantánea” la clave del enigma, Richir propone sondear el texto platónico en aras a pensar la apariencia como tal (el fenómeno) a partir de la matriz conceptual establecida.

3) *La interpretación de Richir*

Bien pensado, la hipótesis de trabajo de Richir podría enunciarse como sigue: ¿puede el Uno puro interpretarse como la apariencia pura, como una apariencia que no se adhiere a ente alguno, es decir, a ninguna aparición (aparición que, a la fuerza, lo es de algo que es) y permanece pues al margen del ser? Basta con formular esta interpretación para barruntar su fecundidad. A decir verdad, nada impide trasponer la triple deducción platónica, relativa a el Uno y al ser, en un triple movimiento de aproximación de la apariencia como tal. Diremos entonces, en un primer momento, que la pura apariencia asimilada al Uno de la primera hipótesis conlleva, necesariamente, la paradoja de que no puede aparecer: así como la luz pura es cegadora e invisible, el aparecer puro (el Uno puro) es inaparente (impensable). Pero, en un segundo momento, hay que decir también que, si bien la apariencia muta en aparición de *lo que* aparece, la apariencia también se verá eclipsada *en tanto que apariencia* a medida que se cristalice en el ser. Si *lo que* aparece apareciera íntegramente como *lo que es*, la apariencia se transformaría del todo en lo *aparecido*, donde no subsiste huella alguna del aparecer: he ahí el resultado de la segunda hipótesis, aplicado a la apariencia. Sólo de la mano de la tercera empezamos a comprender cómo la apariencia puede, al menos, trasparecer: diremos entonces que la apariencia tan sólo se fenomenaliza en la instantánea virazón entre la pura apariencia (pura apariencia que corresponde al Uno de la primera hipótesis, y que podríamos llamar *apariencia transcendental*, en la medida en que supuestamente aparece en sí misma, en la pureza del *a priori*, antes de toda posición de ser) y el ser, que supuestamente aparece tal y como es. Dicho de otro modo:

El Uno propio de la determinación transcendental de la apariencia no es ni el Uno en cierto modo puramente transcendental de la primera hipótesis (el Uno es el Uno) ni el Uno ontológico de la segunda hipótesis (el Uno que es) del *Parménides*, pero el uno y el otro, a saber, el Uno que no es y el Uno que

es, o incluso el Uno que es sobre el modo del *como si transcendental*, es decir, en un sentido el Uno de la tercera hipótesis".⁴⁵

En otras palabras, comprendemos que la apariencia tan sólo aparece en la virazón entre el Uno de la pura apariencia *a priori* y el ser que supuestamente aparece *a posteriori* pero tal y como es (*a priori*). La apariencia se fenomenaliza pues en ese movimiento de virazón que, propiamente hablando, no es ni temporal ni espacial, pero que Richir piensa más bien como la "movilidad transcendental"⁴⁶ de la apariencia, entre el *a priori* y el *a posteriori*.

Sin embargo, hace falta que seamos más precisos aún, y que demos cuenta, de modo más concreto, de esta movilidad de la apariencia. Podríamos empezar por *describir* la apariencia en su movimiento. Es precisamente lo que Richir busca hacer, en su texto, cuando propone analizar lo que llama la "topología transcendental de la apariencia".⁴⁷ En este caso, podemos decir que la situación por describir es paralela a la que encontramos en la filosofía griega a propósito de la "antigua *aporía del círculo*",⁴⁸ cuando concebimos el círculo como la difusión del centro sobre toda periferia posible, dicho lo cual, ya no es posible fijar *a priori* una periferia determinada. Será ésta la situación que Richir retome, pero para modificarla en su perspectiva, precisamente al suponer que si uno de los elementos (el centro o la periferia) *aparece*, nunca lo hace si no es eclipsándose a sí mismo, y traspareciendo pues en el otro elemento pero a costa de desaparecer o de quedar sumido en él.⁴⁹ Damos así con la matriz conceptual del *Parménides*: ésta se dibuja tan pronto como interpretamos el Uno de la primera hipótesis como un centro, y el Uno presente en la segunda como periferia: "si el centro (el Uno) aparece, es para, al punto, desaparecer como tal en la periferia, para no dejar sino la huella de su ausencia [scil. el ser] [...], y si la periferia aparece, es para desaparecer como tal en el centro, para no dejar sino la huella de su ausencia (el Uno es radicalmente transcendente al ser [...])".⁵⁰ Así pues, el marco conceptual del *Parménides* podría ofrecer una matriz especulativa susceptible de conducir a una descripción propiamente fenomenológica del fenómeno como nada sino fenómeno en su *lugar* propio:⁵¹

Si el centro aparece en su inminencia, es para, al punto, desaparecer como tal en la apariencia periférica, para no dejar sino la huella de su ausencia (el cuasi-adentro de la apariencia) y, ausentándose, para hacer aparecer la im-

⁴⁵ RP/1, p. 92.

⁴⁶ RP/1, p. 92.

⁴⁷ RP/1, p. 82.

⁴⁸ RP/1, p. 249.

⁴⁹ Cf. RP/1, p. 250.

⁵⁰ RP/1, p. 250.

⁵¹ Cf. RP/1, p. 82.

posibilidad de principio, para la apariencia, de centrarse, es decir, para hacer aparecer la apariencia como fenomenalizándose en un doble-movimiento infinito de envolvimiento [*enroulement*] sobre esta ausencia de centro y de des-envolvimiento [*déroulement*] de esta ausencia de centro. Por otro lado, si la periferia, o la apariencia periférica, aparece en su movilidad, es para, al punto, desaparecer como tal en la inminencia de su centramiento, es decir, para desaparecer por entero en el parpadeo de la ilusión transcendental como tal, por lo tanto, como ilusión de centro; ilusión que, sin embargo, si bien se refleja [*se réfléchit*] como tal, abstracción hecha de la apariencia, en realidad no hace, a su vez, sino aparecer como apariencia de la que el centro ya siempre se ha ausentado puesto que esta apariencia, en tanto que apariencia en la que aparece la inapariencia como inapariencia, tan sólo se fenomenaliza como reflexión *a posteriori* de la ilusión transcendental *a priori* que constituye la inminencia de la apariencia en la inapariencia apareciendo como tal.⁵²

El fenómeno (o la apariencia) se fenomenaliza pues en la virazón, que corresponde a lo “instantáneo” de la tercera hipótesis del *Parménides*, entre la firmeza de un centro y la movilidad de su periferia. A raíz de ello cabe asimismo alegar que el fenómeno *no aparece como centro sino al desaparecer en su periferia*, y, a la inversa, *aparece como periferia al desaparecer como centro*. Con ello decimos también que *el fenómeno no aparece sino de puro desaparecer*, mientras que no puede desaparecer, en su movimiento, si no es dejando tras de sí el rastro de su desaparición que, así, en cierto modo aparece. O, si se quiere, diremos también que *el fenómeno no se fenomenaliza si no es apareciendo al desaparecer*, lo cual tan sólo es posible si la aparición y la desaparición no se realizan jamás por completo, sino que reviran incesantemente la una en la otra, y donde cada una no es, jamás, sino en “inminencia” (Merleau-Ponty),⁵³ al tiempo que “parpadean” el uno con el otro con arreglo a lo que Richir llama el *doble movimiento de la fenomenalización*. De este modo, nos encontramos, efectivamente, en posición de describir el *lugar móvil* de la apariencia: se trata de un lugar “distorsionado” –afectado por una distorsión originaria– en el que una multiplicidad de centros aparece, pero para desaparecer de inmediato sin haber tenido tiempo de fijarse, y donde la periferia jamás trasparece si no es fugazmente, haciendo aparecer la huella de un centro que se desvanece no bien surge. Se trata de un lugar sin lugar, sin límite determinado, como una cáscara que envolviese infinitamente, al tiempo que se desenvuelve indefinidamente alrededor de una suerte de almendra por siempre jamás inexistente.⁵⁴

⁵² RP/1, p. 250.

⁵³ En el texto de las *Recherches*, hace Richir un uso abundante de esta expresión merleau-pontiana, recordando, en repetidas ocasiones, que la toma del autor de *Lo visible y lo invisible*.

⁵⁴ Notemos que encontramos aquí distintos elementos procedentes de los primerísimos escritos de Richir: no sólo la inspiración merleau-pontiana en su paradójica descripción de la “carne (*chair*)” como medio originario desde el que advienen los fenómenos; también la inspiración

Dicho esto, la descripción de la apariencia que acabamos de recorrer no puede bastarnos. No es suficiente porque aún es necesario *fundar* este movimiento o esta “movilidad trascendental” que, hasta ahora, tan sólo nos hemos contentado con *describir*; dicho de otro modo, aún hemos de rastrear la pista de su *génesis trascendental*. Podemos decir, en este sentido, que el texto de las *Recherches phénoménologiques* se topa aquí, a su manera, con la exigencia que asaltó al propio Husserl, a saber, la que le impetró pasar de una fenomenología estática y descriptiva a una fenomenología genética que diera cuenta de la historia trascendental de la vivencia que el fenomenólogo analiza. Ahora bien, es cuando menos sorprendente que Richir, una vez más, recurra al *Parménides* de Platón para llevar a cabo dicho ejercicio. Efectivamente, se apoyará, esta vez, en la exégesis de la tradición neoplatónica, proponiendo interpretar el movimiento de emanación del Uno en Plotino y sus sucesores como el movimiento mismo de advenimiento de la apariencia. Se presta la ocasión para que acometamos un debate cerrado que se extienda sobre el conjunto del texto de las *Recherches* a la luz de las tesis fundamentales del neoplatonismo.

3. Pensar con y contra la tradición neoplatónica

1) La tradición neoplatónica

Para acometer la citada tarea, he de empezar por decir algunas palabras sobre la propia tradición neoplatónica.⁵⁵ Recordemos brevemente que, efec-

cosmológica, que le viene de Kant y del Idealismo alemán. Sin embargo, Richir vuelve a disponer de estas nociones en un contexto completamente renovado, ya que ahora Richir entiende retomar el conjunto de la problemática (cuyo estatuto arquitectónico se piensa con mayor finura) no sólo a partir de la cuestión de la ilusión trascendental y de su “parpadeo”, sino también a partir del esquema platónico del *Parménides*. De hecho, es ello lo que explica no pocos ajustes respecto de lo que había sido establecido en la época de la tesis sobre Fichte: hagamos notar, sobre todo, el hecho de que Richir no parezca pensar ya el campo fenomenológico como procediendo exclusivamente de la periferia no centrada, sino más bien como apareciendo o parpadeando entre una topología centrada y una topología puramente periférica.

⁵⁵ Por lo que hace a la tradición neoplatónica, me he inspirado, en lo esencial, de los trabajos de J. Combès, y que constituyen, por lo demás, la fuente principal del propio Richir: COMBÈS, J., *Études néoplatoniciennes*, col. “Krisis”, Grenoble: Ediciones J. Millon, 1989. Pero pueden consultarse también los siguientes trabajos: BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin*, col. “Histoire de la philosophie”, París: Vrin, 2008; BRÉHIER, E., “L’Idée du néant et le problème de l’origine radicale dans le néo-platonisme grec”, en *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, pp. 443-475. BRETON, STANISLAS, “Actualité du néoplatonisme”, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973/II, pp. 184-200; BRETON, STANISLAS, “Âme spinoziste, Âme néo-platonicienne”,

tivamente, la interpretación del *Parménides* le brinda al neoplatonismo su *καυός*,⁵⁶ y en primer término al propio Plotino⁵⁷ que, apoyándose en una idea ya explorada por ciertos Neo-Pitagóricos,⁵⁸ proponía comprender el Uno al modo del Bien de la *República* como origen y fundamento del ser. Esta tesis no está formulada en ningún lugar del texto de Platón, pero se aplica a él perfectamente; y ello tanto más por cuanto en el juego platónico de las diferentes hipótesis relativas al ser y al Uno resuena el propio *Poema* de Parménides, y la noción del Uno-principio a la vez uno y múltiple. Lo cierto es que el diálogo platónico permite distinguir tres tipos de “Uno” que corresponden a las tres primeras hipótesis, consideradas como tres “naturalezas” o tres “hipóstasis”: el Uno (ἔν) puro, el Intelecto (νοῦς) y el alma (ψυχή).⁵⁹ El Uno ha

en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 71, núm. 10, 1973, pp. 210-224; BRETON, STANISLAS, “L’un et l’être. Réflexion sur la différence méontologique”, en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 83, núm. 57, 1985, pp. 5-23; BRETON, STANISLAS, *Matière et dispersion*, Grenoble: Ediciones Jérôme Millon, col. “Krisis”, 1993. CHARUE, JEAN-MICHEL, *Plotin lecteur de Platon*, Paris: Publications de l’Université de Paris X – Nanterre, Les Belles Lettres, 1978. TROUILLARD, JEAN, *La mystagogie de Proclus*, Paris: Belles Lettres, 1982; TROUILLARD, JEAN, *L’un et l’âme selon Proclus*, Paris: Belles Lettres, 1972.

Merecería la pena acometer un estudio, que de hecho he emprendido yo mismo, y que espero llevar a término próximamente, no ya de la confrontación directa, sino de los armónicos, resonancias y discordancias entre la filosofía de Richir en su conjunto y la tradición neoplatónica. A este respecto, habría que poder relacionar el pensamiento de Richir con el de uno de los más grandes “neoplatónicos” de nuestro tiempo, Stanislas Breton, y en particular con su gran obra: *Du principe. L’organisation contemporaine du pensable*, Paris: Aubier, 1971. Cf. por de pronto, el artículo que Richir le dedica: RICHIR, M., “De la crise du principe au(x) principe(s) de la crise”, en GIRARD, L. (Ed.), *Philosopher par passion et par raison. Stanislas Breton*, Grenoble: Jérôme Million, 1990, pp. 6-96.

⁵⁶ Cf. J. COMBÈS, *Études néoplatoniciennes*, p. 65.

⁵⁷ En su serie de tratados breves, agrupados por su alumno Porfirio bajo el nombre de *Enéadas*. Para citar, utilizamos la numeración tradicional, con el número de la *Enéada*, seguido del número de tratado y del número de párrafo. NdT: Como he indicado en una nota anterior, dado que las explicaciones tanto de Sacha Carlson como del propio Richir retoman términos y, sobre todo, estructuras sintácticas de las traducciones que usan, hemos preferido, tanto en este caso (el de Plotino y las citas que seguirán) como en el anterior del *Parménides* de Platón, no romper un juego de resonancias (terminológicas, sintácticas), muy presente en el texto original de Sacha Carlson, proponiendo así una traducción directamente inspirada de las traducciones que usan. No creemos en absoluto traicionar el sentido de los textos platónico y plotiniano.

⁵⁸ Cf. BRISSON, L., “Les interprétations du Parménide dans l’Antiquité”, en el Anejo 1 a su traducción del *Parménides*, pp. 285-291, y en particular la p. 287.

⁵⁹ Me permito recordar el texto en el que sin duda Plotino expresa con la mayor claridad su doctrina de los “tres unos” a partir del *Parménides* de Platón: “Los enunciados que tenemos hoy no son nuevos y no datan de hoy pues ya fueron sostenidos en la Antigüedad, pero sin que su sentido haya sido desplegado. Al sostener los enunciados que son, a día de hoy, los nuestros, nos hacemos intérpretes de estos enunciados anteriores, apoyándonos en los escritos de Platón, y que son testimonio de la Antigüedad de estas doctrinas. Así, Parménides también, antes que Platón, había sostenido dicha opinión, en la medida en que identificaba el ser y el intelecto, y sentaba que el ser no se encuentra entre las cosas sensible cuando sostenía que ‘pensar y ser son, efectivamente, lo mismo’. Y afirma también que el ser es ‘inmóvil’, aunque añade contiene el acto de pensar, todo ello privándolo de todo movimiento corporal, para que permanezca en el mismo estado, y comparándolo a la ‘masa de una esfera’, ya que contie-

de comprenderse como el principio originario y absoluto, antes incluso que el ser: “el uno no es [...] ninguno de los seres, y es anterior a todos los seres [...]. Es la potencia de todo; si no es, nada existe, ni los seres, ni el Intelecto, ni la vida primera, ni cualquier otra”.⁶⁰ El Intelecto, “reflejo del Uno”,⁶¹ se define en tanto que “contiene todas las cosas que permanecen inmóviles y en el mismo sitio; *sólo es*, y este *es* le pertenece para siempre”.⁶² Y el alma, “imagen del Intelecto”,⁶³ que “produce todos los vivientes insuflándoles la vida”,⁶⁴ se caracteriza por cambiar al albur de los seres que encuentra: “pues las cosas, unas tras otras, acceden al alma: a veces Sócrates, en ocasiones un caballo, siempre una cosa particular”.⁶⁵ De este modo, la intuición que Plotino transmite a todos sus sucesores es, precisamente, esta: que la ἀρχή, principio o inaccesibilidad de origen en la sobreabundancia de su “pre-esencialidad” (πρῶοῦσία), permite el despertar de una dirección espiritual hacia ella, y que permite que en la distensión intrínseca a este movimiento de remontada, todo procede de esa relación original, por división y delimitación de orden y de competencia; y podemos entonces enumerar las diferentes hipóstasis y capas de emanación del Uno como otras tantas determinaciones y naturalezas, hasta la materia (órdenes inteligibles, inteligibles-intelectivos, órdenes psíquicos que van desde lo intelectual-racional hasta lo sensitivo, pasando por lo imaginativo y el orden de los sensibles), tal y como lo harán los neo-platónicos tardíos, desarrollando y sistematizando lo que apenas estaba esbozado en Plotino.⁶⁶ Conviene, no obstante, subrayar que esos diferentes órdenes deben siempre comprenderse como otras tantas mediaciones en aras de remontar

ne todas las cosas en su envoltorio y que el acto de pensar se ejerce no ya fuera de sí, sino en sí mismo. Al llamarlo ‘uno’ en sus escritos, le prestaría el flanco a la crítica, pues este uno se revela múltiple. Por el contrario, el Parménides de Platón se expresa de forma más precisa, pues distingue el primer Uno, que es Uno, que es Uno en sentido propio, del segundo, que llama ‘uno-muchos’, y el tercero, que es ‘uno y muchos’. Está pues de acuerdo, él también, con la doctrina de las tres naturalezas” (Plotino, *Enéadas*, V, 1, 8 (Tratado 10); la cursiva es mía).

⁶⁰ *Enéadas*, III, 8, 10. Podemos decir que “el principio originario está, a su vez, exento de forma, siquiera inteligible [...]. No tiene ni cualidad ni cantidad; no es ni inteligencia, ni alma; no está ni en movimiento, ni en reposo, ni en el tiempo ni en el lugar; tiene la forma de la unidad o, mejor dicho, no tiene forma en absoluto puesto que es anterior a toda forma” (VI, 9, 3.). Valga esto también por la imposibilidad de decir o de pensar el principio: “la maravilla, anterior a la inteligencia, es el Uno, que es un no-ser (μη ὄν); pues hay que arreglárselas para que el Uno no sea ya, aquí, predicado de algo distinto; carece, a decir verdad, de todo verdadero nombre; pero si hubiese que darle alguno, podríamos llamarlo Uno; siempre a condición de no concebirlo como una cosa que poseyese el atributo de la Unidad” (V, 9, 3.). De ahí la fórmula perfectamente acorde con la primera hipótesis del *Parménides*, y que florecerá en la teología negativa: “de el Uno, decimos lo que no es; no decimos lo que es” (V, 3, 14.).

⁶¹ Cf. *Enéadas*, V, 1, 7.

⁶² *Enéadas*, V, 1, 4.

⁶³ *Enéadas*, V, 1, 3.

⁶⁴ *Enéadas*, V, 1, 1.

⁶⁵ *Enéadas*, V, 1, 4.

⁶⁶ Retomo aquí las explicaciones, valiosísimas, de J. Combès, cuyo texto sigo aquí de muy cerca: cf. *Enéadas*, p. 279.

hacia el origen: el punto común a todos los neoplatónicos no se cifra en una u otra clasificación de los órdenes procesivos, sino en una concepción común de la relación a la ἀρχή. Así, la identificación del Uno y del Bien por los neoplatónicos es, ante todo, “una forma de apuntar a la *archè*, modalizándola con arreglo a nuestro uso, a partir de lo que *no es* ella, pero *procede* de ella y *se convierte* hacia ella”.⁶⁷ La sintaxis común al neoplatonismo griego descansa pues en estas tres “reglas operatorias” –que, por lo tanto, son también tres “actividades” o “efectuaciones” (ἐνεργεῖαι)—⁶⁸ que llamamos la *procesión* (προόδος), la *conversión* (ἐπιστροφή) y la *manencia* (μονή). Y no está de más recordar también la bella hipótesis otrora formulada por Stanislas Breton, y según la cual esta sintaxis de ritmo ternario también puede caracterizar la iniciativa original y la audacia singular de cada uno de los tres neoplatónicos más eminentes, Plotino, Proclo y Damascio:

Si tenemos en cuenta este ritmo, traducido en un cuasi-grupo de operaciones, podríamos sostener que el neoplatonismo, considerado en una u otra de sus figuras más pregnantes, consiste en la puesta en obra de una u otra de sus operaciones fundamentales. La ley de los tres estados no sería ya un esquema exterior, aplicado mecánicamente a una materia heterogénea. *El neoplatonismo mismo se haría acreedor a una ley que figura, a título de elemento esencial, en su propio discurso.* Dicho de forma más concreta, Plotino representa, a modo de dominante, la operación idéntica, esta *Monè* que J. Trouillard traduce muy atinadamente con el término de ‘manencia [*manence*]’. Proclo, en virtud de su cuidado en el desarrollo y puesta en forma de los elementos del neoplatonismo, actualizaría la operación discursiva o procesiva. Damascio el intrépido, cuando vuelve sobre el neoplatonismo para ponerlo a prueba en sus aporías, encarnaría la operación inversa, reflexiva y crítica.⁶⁹

2) Neoplatonismo e hipercriticismo richiriano

Sea como fuere, y hecho este breve recordatorio, intentemos ahora situar con la mayor precisión posible la posición de Richir respecto de esta tradición, en su proyecto de elucidar la génesis transcendental de la apariencia. De hecho, y como quisiera mostrar, la relación de Richir con el neoplatonismo es doble por cuanto procede de dos movimientos contrarios: podemos, efectivamente, discernir un primer movimiento de reapropiación, por parte de Richir, del marco especulativo y crítico del neoplatonismo; pero este primer movimiento halla siempre, en un segundo movimiento, su contrapeso.

⁶⁷ *Enéadas*, p. 276.

⁶⁸ Cf. *Enéadas*, pp. 276 sq.

⁶⁹ BRETON, S., “Actualité du néoplatonisme”, p. 185.

Este segundo movimiento, el movimiento crítico interno al neoplatonismo, se prolonga hasta volver sobre la matriz especulativa del propio neoplatonismo: se trata entonces de interrogar los conceptos puestos en juego para sondear su pertinencia en el marco de un proceder radicalmente crítico.

Empecemos por el movimiento de reapropiación.

Me parece que al examinar el modo en el que Richir anuda una y otra vez su propio pensamiento a la tradición neoplatónica, podemos señalar tres nudos principales, y que conciernen, respectivamente, el *proyecto* mismo del neoplatonismo, el *estilo* del desarrollo de este proyecto, y las *nociones* puestas en juego en su realización susceptibles de ayudarnos a pensar el origen transcendental del fenómeno. Podemos pues, en primer lugar, constatar una profunda afinidad entre el proyecto de una fenomenología transcendental en Richir, y el de una elucidación del origen en los Neoplatónicos: lo cierto es que cada uno de estos dos proyectos busca aproximarse al origen de modo *crítico*, cosa que Richir subraya al hacer notar que “el neoplatonismo está atravesado por lo que designamos como una *instancia crítica transcendental*”.⁷⁰ Y precisa:

El principio de todos los principios, el Uno puro o la Nada [*le Rien*] es inasible como tal, constituye una suerte de puro *a priori* trascendente a los límites intrínsecos al ser y al pensar, y toda la filosofía no es, en cierto sentido, sino la captación *a posteriori* de esa inasibilidad del puro *a priori*. Sea cual sea el nivel de ser en el cual nos situamos en la jerarquía ontológica neoplatónica, este nivel se autoconstituye en su manencia (*monè*) reflexionando *a posteriori* (en la conversión) el *a priori* (el nivel que le precede en la jerarquía y que ya siempre ha precedido) que como tal, y por principio, se le escapa. En esta reflexión *a posteriori* se exhibe, para el filósofo, la *ley genética* según la cual ya siempre se engendran, *a priori*, el pensar y los seres, es decir, los niveles de la jerarquía ontológica. Esta ley genética consiste en la íntima conexión que hay entre la procesión, la conversión y la manencia. Así, ha de engendrarse, de modo por entero *a priori*, lo múltiple a partir del Uno. También de ese modo, es decir, según degradaciones sucesivas de una tensión interna, la que corresponde a la concentración intrínseca del Uno, deben engendrarse todos los seres, desde las ideas hasta las cosas sensibles; y también bajo dicho patrón ha de explicarse, desde la unidad de este proceso cósmico global, el grado de participación de lo sensible en lo inteligible.⁷¹

Comprendemos, por lo tanto, que la *instancia crítica del neoplatonismo* no es otra que el intento de pensar *el origen puro* como tal, y que supuestamente trasciende todos nuestros conceptos y todas nuestras miradas. A este res-

⁷⁰ RP/1, p. 154.

⁷¹ RP/1, p. 154.

pecto, Richir no se priva de recordar que la tradición neoplatónica representa, en la antigüedad, el primer intento de pensar *radicalmente* la cuestión del origen;⁷² razón por la cual sin duda reconoce también en esta tradición “al ancestro de la filosofía trascendental en la historia del pensamiento”.⁷³ Se entiende entonces que la búsqueda neoplatónica del origen puede leerse como la persecución, desde el ser *a posteriori*, de un inaccesible origen pre-ontológico y *a priori*; comprendemos, a continuación, que si el Uno puramente *a priori* tan sólo se indica *a posteriori*, se exhibirá entonces, ante la reflexión filosófica, y dibujada en la remisión incesante entre el *a priori* y el *a posteriori*, la “ley genética” que regula el advenimiento de todo “ser” al tiempo que de todo pensamiento. ¿Ocurrirá acaso que la tríada conceptual procesión-conversión-manencia consigue pensar el despliegue de lo que adviene como procediendo desde su origen impensable, es decir, antes de toda posición de ser? Dicho de otro modo, ¿es esta matriz conceptual susceptible de ayudarnos a pensar la génesis trascendental de la apariencia como tal, es decir, la génesis de lo que no está aún sometido a la ley y al yugo del ser?

Antes de atacar esta cuestión, subrayemos que lo denominado “instancia crítica trascendental del neoplatonismo” se atesta asimismo, y de modo particularmente chocante, en el *estilo* de este pensamiento. En efecto, al leer los textos de cerca, no podemos por menos de resultar impresionados por el extremo vigor con el cual esta tradición ha buscado sin cesar desplegar el análisis crítico de su propio ejercicio, como en un perpetuo movimiento de subversión de toda fijación ontológica; movimiento que implica necesariamente la puesta en forma discursiva de su propio discurso. Lo cierto es que, como el propio Richir subraya, en la conversión, lo que se toma en consideración no es el origen de la procesión, sino tan sólo la “imagen” –la *huella*, escribe Plotino– del Uno en el $\nu\omicron\varsigma$, y otro tanto ocurre con la $\psi\upsilon\chi\eta$ respecto del $\nu\omicron\varsigma$.⁷⁴ Es, sin duda alguna, lo que explica también la extremada labilidad del lenguaje que encontramos en Plotino y sus sucesores, por ejemplo, mediante el uso de los términos de $\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ y de $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, tomados del ritmo de la danza y de la poesía, pero que normalmente han de articular, en las *Enéadas*, el ritmo mismo del discurso filosófico: “la *arsis* que levanta y eleva le impide a la *thesis* o posición reificar en la fijeza de la nominación o definición un movimiento que no conoce otro apoyo que un perpetuo lanzarse al vuelo”.⁷⁵ No cabe duda de que Richir fue seducido por el propio estilo del discurso

⁷² Cf. RP/1, pp. 27-28, en las que Richir también evoca el bello estudio de BRÉHIER, E., “L’Idée du néant et le problème de l’origine radicale dans le néo-platonisme grec”, en *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, pp. 443-475.

⁷³ RP/1, p. 156.

⁷⁴ Cf. RP/1, p. 199.

⁷⁵ Plotino, *Ennéades* V, 5, 6, 30-33 (citado por RICHIR, “De la crise du principe au(x) principe(s) de la crise”, p. 61).

filosófico neoplatónico, en el cual se ritman, en un único doble movimiento, el lanzarse hacia el origen más allá de todo pensamiento, y el retroceso constante que, desde ese mismo impulso, vuelve sobre sus propias efectuaciones; y eso fue, a buen seguro, lo reclamó su atención, señaladamente a través de esta función crítica del lenguaje –que tiene la misma función de *distanciación* que la *ironía* platónica que hacíamos notar más arriba–, aun cuando su propia escritura parecía buscar un soplo de aire fresco y renovado, inédito cuando menos, y que pudiera decir la transcendencia y la labilidad del fenómeno. Sin embargo, nos queda comprender hasta qué punto el marco analítico y conceptual establecido por el neoplatonismo puede hacerle justicia al fenómeno.

A este respecto, subrayaremos que, en algunos pasajes de su texto, Richir no duda en re-apropiarse casi tal cual el entero arquitrabe especulativo del neoplatonismo.⁷⁶ Sugiere, a estos efectos, interpretar el Uno inefable e invisible de Proclo y de Damascio⁷⁷ como la Nada [le Rien] desde la cual surge una apariencia: “si esta Nada puede ser asimilada al Uno, será al Uno que no es ni el Uno-que-es ni tampoco el Uno-que-no-es; ésta se constituye en cierto modo como la transcendencia pura, el polo unitario y trans-fenomenal del fenómeno”.⁷⁸ Así pues, el fenómeno debería entonces ser interpretado como lo que procede de la Nada –como la “piel de la Nada”,⁷⁹ escribe también Richir– a pesar de que esta Nada permanece, en sí misma, inexorablemente en retracción y por siempre inaccesible. Ahora bien, conviene subrayar que, siguiendo esta interpretación, si esta apariencia debe comprenderse como lo que procede del Uno (o de la Nada), no procede del ser, es decir, en el vocabulario neoplatónico, de la segunda hipóstasis. Decimos con ello que el modo en el que Richir retoma la matriz conceptual neoplatónica no está exenta de audacia o libertad, pues lo cierto es que si Richir considera a la apariencia como la huella originaria del Uno, ésta ha de comprenderse, a su parecer, como lábil e indeterminada por principio, y ciertamente no como procediendo de la inmovilidad de las cosas y del ser que caracterizan al *voûç*. Significa ello también que el *voûç* tampoco puede ser la segunda hipóstasis, sino que debe haber un orden de procesión más originario que el del ser. Será así como Richir proponga rehabilitar el marco especulativo tradicional, introduciendo una mediación entre el Uno puro de la primera hipótesis, y el Uno-que-es de la segunda, y que trataría de la apariencia del Uno:⁸⁰ se trataría pues de una *nueva hipótesis*, de una hipótesis “oculta”⁸¹ entre la primera y

⁷⁶ Cf. RP/1, pp. 54 sq.

⁷⁷ ...los cuales tienden, respecto de Plotino, a acentuar la transcendencia del Uno: cf. sobre esta cuestión la obra de J. Combès, ya citada.

⁷⁸ RP/1, p. 43.

⁷⁹ Cf. RP/1, p. 43.

⁸⁰ Cf. RP/1, p. 54.

⁸¹ Cf. RP/1, p. 155.

la segunda, y cuyo enunciado sería el siguiente: “el Uno aparece”,⁸² “el Uno cobra apariencia”.⁸³ De ese modo, el marco neoplatónico podría retomarse para pensar la génesis transcendental de la apariencia: habría que pensar entonces la apariencia como lo que, por así decirlo, surge de la distensión [*détente*] de la Nada (πρόοδος), y que, tomado en una vuelta o retorno reflexivo (ἐπιστροφή), debe de trasparecer en el umbral mismo del silencio como la huella, relativamente estabilizada (μονή), del doble eco, procesivo y conversivo, de su propia génesis. Así, sería posible pensar, de acuerdo con la exigencia richiriana, el fenómeno como *nada sino* fenómeno, es decir, pensar la apariencia a partir de *nada*, en su reflexividad intrínseca, y hacerlo a partir de Nada y con vistas a Nada.

Así y todo, es obligado subrayar los límites de este tipo de reapropiaciones. Lo cierto es que, como he señalado, este movimiento de reapropiación se ve acompañado por un movimiento paralelo, más crítico, de distanciamiento. Pues bien, he ahí lo que tenemos que examinar ahora.

Fiel a su costumbre, Richir despliega su crítica por retoques sucesivos y cuñas alternadas que castigan las aristas de lo que se sale de la veta esencial que discurre en lo más profundo de los textos. Propone, en primer lugar, inquirir más decididamente sobre el Uno: ¿podemos estar seguros –se pregunta Richir– de que el Uno, supuestamente transcendente e inefable, no se encuentra determinado como en su revés? Así es como se perfila su primera crítica: “trátase del *Parménides* de Platón, trátase de sus exégetas neoplatónicos (señaladamente en Proclo), el Uno puro de la primera hipótesis parece demasiado *negativamente* determinado por las determinaciones del Uno-ques de la segunda hipótesis”.⁸⁴ ¿Qué decir pues de la negatividad a la obra en la primera hipótesis, y que podría representar una determinación oculta que “contamine”⁸⁵ subrepticamente el Uno? Si la fenomenología transcendental entiende inspirarse de los marcos especulativos del neoplatonismo, ¿no deberá, previamente, retomar esta pregunta de modo crítico y, eventualmente, hacerlo a partir de los textos de Proclo y de Damascio, de los textos que, precisamente, trazan la senda de este tipo de aproximación?⁸⁶ Sin embargo, a esta primera sospecha se añade otra perplejidad, cuando Richir hace notar que la tradición neo-platónica despliega su reflexión crítica a partir de un marco especulativo sobre el alma y la jerarquía ontológica que, a su vez, jamás se pone en tela de juicio. Ahora bien, ¿cabe realmente retomar como tal la división,

⁸² RP/1, p. 55.

⁸³ RP/1, p. 137.

⁸⁴ RP/1, p. 55.

⁸⁵ Cf. RP/1, p. 55.

⁸⁶ Richir evoca el final del *In Parmenidem* de Proclo y el *Dubitaciones et Solutiones de Primis Principiis* de Damascio (cf. RP/1, p. 55).

clásica en el pensamiento griego, entre lo sensible y lo inteligible? El fenómeno resulta entonces abocado a corresponder a la recepción de lo sensible por el alma: ese es el contenido de la segunda crítica formulada por Richir. ¿No hará falta, por el contrario, “deconstruir” toda la “psicología” neoplatónica, y empuñar de nuevo la tercera hipótesis del *Parménides* en la cual encuentra dicha tradición su anclaje primigenio? Y, en paralelo, ¿no habrá que retomar lo que ha sido establecido por la tradición, que considera la partición clásica en nueve hipótesis, como otras tantas jerarquías ontológicas, unas del orden de lo inteligible, otras del orden de lo sensible, y así interpretar de modo radical el juego de las hipótesis; pero interpretándolas no ya en términos de ser, sino en términos de apariencia y de aparecer⁸⁷ —entendámonos: interpretar *todas las hipótesis* (o hipóstasis) en términos de apariencia, y no una sola hipótesis en exclusiva que, por si no fuera poco, está “oculta”? Pero entonces conviene prolongar la crítica sobre un tercer frente: si bien hace falta que rechacemos acordarles a las hipótesis un estatuto ontológico, ¿no será el principio mismo del neoplatonismo lo que se ve “subvertido”, en su pretensión de fijar el Uno puro como fundamento último del ser?⁸⁸ Como escribe Richir:

[...] el estatuto de la ley genética de procesión-conversión-manencia se halla profundamente puesto en tela de juicio, y ello al extremo de que la procesión como puro espaciamento o pura ‘distensión’ del Uno se convierte, para nosotros, en algo absolutamente enigmático y cuando menos incomprensible, en la medida en que, tomada como ley *a priori* del *a priori*, parece identificarse con un salto inexplicable que hay que presuponer desde el *a posteriori* para comprender su génesis, parece identificarse con una suerte de petición de principio que, precisamente, no aparece como tal sino en la medida en que consideramos que hay Uno puro o Nada pura como fundamento último⁸⁹.

Por último, podemos preguntarnos si el ideal griego de inmutabilidad, que es también un ideal de la inmutabilidad del ser y del pensamiento que piensa el ser y el Uno, puede articularse con la exigencia crítica y fenomenológica que Richir se impone al comienzo de su empresa.

⁸⁷ Cf. RP/1, pp. 56-57. Sobre este punto, Richir se inspira de distintos artículos de J. Combès, y que publicará más adelante, en un mismo volumen, en la colección filosófica que dirige: *Études néoplatoniciennes*, Éditions J. Millon, Grenoble, 1989.

⁸⁸ Cf. RP/1, p. 155.

⁸⁹ RP/1, pp. 155-156.

Quizá haya trasparecido cómo, a través de estas críticas, es nada más y nada menos que la idea tradicional de la filosofía, procedente de Platón, como elucidación conjunta del origen y del ser, la que se ve profundamente puesta en solfa. Dicho de otro modo, tan cierto es que podemos constatar ecos, aquí y allá, entre el proyecto richiriano y la tradición (neo-)platónica –y el propio Richir no pierde ocasión de señalarlo–, como el hecho de que conviene mesurar el giro [renversement] desde el que procede la aproximación hipercrítica propia de Richir. Así pues, como hemos visto, la tradición trata esencialmente de buscar una génesis ontológica a partir del a priori puro, hipostatizado como tal en Nada, Uno o ser, y ello hasta el a posteriori, interpretado, a partir de entonces, como pensamiento o fenómeno. Sin embargo, Richir entiende darle un vuelco a la situación considerando que siempre es el a posteriori lo que el pensamiento proyecta a priori como un origen inaccesible e inaparente: el a priori es pues un horizonte que siempre se da a posteriori. Es la razón por la cual el marco antiguo no puede ser retomado, tal cual, por la fenomenología trascendental a que apunta Richir.

Traducción de Pablo Posada Varela.

Bibliografía

- ALEXANDER, R., *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble: J. Millon, 2013.
- BRETON, S., "Actualité du néoplatonisme", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973/II, pp. 184-200.
- BRETON, S., *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, París: Aubier, 1971.
- BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, col. "Histoire de la philosophie", París: Vrin, 2008
- BRÉHIER, "L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec", en *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, pp. 443-475
- BRÉHIER, E., "L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec", en *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, pp. 443-475.
- CARLSON, S., "Apariencias, mundos y lenguaje. La triple aproximación inicial de la fenomenología en Marc Richir", traducción de Pablo Posada, en QUEPONS RAMÍREZ, IGNACIO y CERVANTES OLIVEROS, MARÍA (Comps.), *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*, Centro Mexicano de Investigaciones fenomenológicas, 2016, pp. 147-166.
- CARLSON, S., "L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique", en *Eikasia*, núm. 34, 2010, pp. 199-360.

- CARLSON, S., "La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las Investigaciones fenomenológicas", traducción al español por Pablo Posada, en *Eikasia*, núm. 73, 2017, pp. 9-42
- FORESTIER, F., *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. Phaenomenologica, 2014.
- CHARUE, J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, París: Publications de l'Université de Paris X – Nanterre, Les Belles Lettres, 1978.
- COMBÈS, J., *Études néoplatoniciennes*, Grenoble: Éditions J. Millon, 1989.
- PLOTINO, *Ennéades*.
- POSADA, P., "En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir", (en *Eikasia*, núm. 40, 2011, pp. 239-290),
- POSADA, P., "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir", en *Revista filosófica de Coimbra*, núm. 46, 2014.
- RICHIR, M., *La contingencia del déspota*, Madrid: Brumaria, 2014.
- RICHIR, M., *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble: Jérôme Millon, 2015.
- RICHIR, M., "De la crise du principe au(x) principe(s) de la crise", en GIRARD, L. (ed.), *Philosopher par passion et par raison. Stanislas Breton*, Grenoble: Jérôme Millon, 1990, pp. 6-96.
- RICHIR, M., *Recherches phénoménologiques (I. II. III)*, Fondation pour la phénoménologie transcendantale, Ousia, Bruxelles, 1981.
- RICHIR, M., *Recherches phénoménologiques (IV. V)*, Du schématisme phénoménologique transcendantal, Ousia, Bruxelles, 1983.
- RICHIR, M., *Études néoplatoniciennes*, Grenoble: Ediciones J. Millon, col. "Krisis", 1989.
- RICHIR, M., "Âme spinoziste, Âme néo-platonicienne", en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 71, núm. 10, 1973, pp. 210-224.
- RICHIR, M., "L'un et l'être. Réflexion sur la différence méontologique", en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 83, núm. 57, 1985, pp. 5-23.
- RICHIR, M., *Matière et dispersion*, Grenoble: Ediciones Jérôme Millon, col. "Krisis", 1993.
- SCHNELL, A., *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruselas: Ousia, 2011.
- TROUILLARD, J., *La mystagogie de Proclus*, París: Belles Lettres, 1982.
- TROUILLARD, J., *L'un et l'âme selon Proclus*, París: Belles Lettres, 1972.